STANFORD·UNIVERSITY·LIBRARY

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

herausgegeben

von

D. J. J. Herzog, D. G. L. Plitt † und Lic. A. Hauck,
Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Neunter Band.

Lüge bis Mieczislaw.

Leipzig, 1881.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

203
H682

710317

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Lüge — ist jede wissentlich unware Aussage, aber auch jedes auf Täuschung des Nächsten berechnete Verschweigen oder Verdrehen der Warheit: eine Sünde, mit welcher es die heilige Schrift ebenso ernst und streng, als die Welt leicht und oberflächlich nimmt.

Zur Erkenntnis wird die Sündigkeit der Lüge wie jede andere Sünde durchs Gesetz gebracht Röm. 3, 20; 7, 7. 13. Das göttliche Verbot: „Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten", greift, buchstäblich gefasst, allerdings nur eine sonderliche Verletzung der Warheits- und Liebespflicht heraus, aber seinem geistlichen Verstande nach kann es nur so gemeint sein, dass es alle und jede Lüge untersagen will. Tiefer und gründlicher wird das Wesen der Lüge von Christus aufgedeckt Joh. 8, 44, und als ihr Urheber, der sie in die Menschenwelt eingefürt hat, der Teufel bezeichnet: „Er steht nicht in der Warheit, denn Warheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lüge redet, redet er von seinem eigenen, denn ein Lügner ist er und ein Vater desselbigen", d. i. des Lügners. Auf die Urgeschichte der Menschheit ist hier zurückgeblickt. Das erste Wort, das der Satan zum Menschen redete, war Lüge. Wer nun ein Lügner ist, ist des Teufels Kind, stellt sich, wie sein geistiger Vater, außerhalb der Warheit, die Gottes Bereich ist, und tritt in den Bereich der Finsternis, wo der Teufel Herrscher ist.

Nachdem in Jesu Christo die Warheit persönlich erschienen und ihr Reich auf Erden (Joh. 18, 37) durch Ihn gegründet ist, bekämpfen die Apostel das allenthalben verbreitete Laster der Lüge aufs ernstlichste. „Leget die Lügen ab", schreibt Paulus Eph. 4, 25, „und redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinem Nächsten". Dem Titus gebietet er, mit den Kretern, als berüchtigten Lügnern, scharf zu verfaren (Tit. 1, 12 f.), Offenb. Joh. 21, 8 und 22, 15 werden ausdrücklich die Lügner von der Stadt Gottes, dem himmlischen Jerusalem, ausgeschlossen. Was aber allen diesen einzelnen Worten zugrunde liegt, ist die Anschauung, dass die Gottesgemeinschaft, zu welcher wir in Christo Jesu berufen und erwält sind, sich mit der Lüge schlechterdings nicht verträgt. „Wir wissen aber", heißt es 1 Joh. 5, 20, „dass der Son Gottes gekommen ist und hat uns einen Sinn gegeben, dass wir erkennen den Warhaftigen und sind in dem Warhaftigen, in Seinem Sone Jesu Christo". Hier findet die Lüge keine Stätte mehr. In diesem Lichte kann kein Schatten der Unwarheit zugelassen noch geduldet werden.

Weder die Bewarung der eigenen Menschenwürde, auf welche Kant, noch die Rücksicht der menschlichen Gemeinschaft gegenüber, auf welche Fichte das absolute Verbot der Lüge begründet, geht diesem Laster so direkt an die Wurzel, wie dieser biblische Hinweis auf das persönliche Lebensverhältnis des Christen zu dem Gott, der „ein Licht ist und in Ihm ist keine Finsternis" (1 Joh. 1, 5) einerseits, und andererseits die Enthüllung des Ursprungs der Lüge in dem Wesen des Mörders von Anfang. Dazu kommt aber noch, dass die Schrift nur Ein Wort hat für das alltägliche und gewonheitsmäßige Lügen im geselligen Verkehre und für die Leugnung der Warheit schlechthin, in welche der Abfall von Gott und seinem Worte, wie 2 Thess. 2, 9. 10 gezeigt wird, schließlich ausläuft.

Eine Warnung, die Anfänge eines Irrweges zu betreten, der in solchem Abgrund des Verderbens endigt! (Dorner, Christliche Glaubenslehre, II, 1. Hälfte, S. 98 ff.).

Mit dieser tiefernsten Anschauung von der Lüge befindet sich nun der heutige Weltbrauch in grellem Widerstreit. Eine Unwarhaftigkeit durchzieht den gesellschaftlichen Ton, den mündlichen Gesprächsumgang, die Mitteilung der Tagesbegebenheiten und die Erörterung der Tagesfragen in der Zeitungspresse, das politische und Parteileben, den Parlamentarismus und die Diplomatie, den kommerziellen und Börsenverkehr, dass man davor erschrecken würde, wenn man nicht längst daran gewönt wäre und mehr oder weniger selbst mittäte. Man vermeidet eben auch sorgfältig den häßlichen Namen Lüge und hilft sich mit Umschreibungen und Beschönigungen. Die konventionellen Lügen heißen seine Manieren, die Presse muß ihren Lesern Pikantes bieten, in der Politik gehen die Parteirücksichten der Warheit vor, die parlamentarischen Formen beruhen auf der konstitutionellen Fiktion, in der Diplomatie ist die Sprache dazu da, die Gedanken zu verbergen, im Geschäft muss die Konkurrenz bekämpft werden, die Börse kennt überhaupt keine Moral. In Summa es wird überall gelogen, aber durch stillschweigende Übereinkunft leugnet man, dass es so sei!

Nur Eine Art der Lüge, die zu anderen Zeiten blühte, ist neuerdings ziemlich außer Kurs gekommen: die religiöse Heuchelei. Man trifft sie noch und erträgt sie kaum in der modernen Theologie, wo mit kirchlich-dogmatischen Begriffen Falschmünzerei getrieben und christliche Wendungen missbraucht werden, um den Unglauben zu bemäntelu. Sonst aber verlont sich's wenig, einen Schein des gottseligen Wesens zur Schau zu tragen, wenn die nackte Gottlosigkeit kein Hindernis des Fortkommens und der öffentlichen Achtung mehr bildet.

Diese Herrschaft der Lüge macht es der Ethik schwer, nicht rigoristisch zu sein. Wir berüren die Frage der sogenannten Notlüge. Man hat Beispiele derselben in der Bibel nachweisen wollen. Aber die Zweideutigkeiten, die Abraham in Ägypten (Gen. 12, 11 ff.) und in Gerar (ib. 20, 2) sich erlaubte, und die Ausflüchte Davids in Nobe (1 Sam. 21, 2) und in Gath (ib. 21, 13; 27, 10) gehören nicht hieher, geschweige denn die augenscheinlichen Lügen Saras (Gen. 18, 15) und Jakobs (ib. 27, 19). Das Verfaren Davids und Husais (2 Sam. 15, 34; 16, 18) möchte unter die erlaubten Kriegslisten zu rechnen sein. Gewissermaßen gebilligt finden wir im Alten Test. bes. doch nur die Täuschung, deren Rahab zur Rettung der Kundschafter in Jericho (Jos. 2) und in änlichem Falle das Weib des Bahuriters (2 Sam. 17, 20) sich bedienten, und auf derartige Kollisionen beschränken denn auch Rothe, Marteusen u. a. die erlaubten Ausnahmen von der Pflicht der Warhaftigkeit. Doch wird die Erlaubnis genauer, als gewönlich geschieht, formulirt werden müssen. Nicht, „wenn ein Menschenleben oder sonst ein höheres Gut nur durch eine Lüge gerettet werden kann", sondern „wenn ich individuell zur Rettung keinen andern Ausweg ersinnen, kein anderes Mittel erfinden kann", ist mir gestattet, von der Warheit zu weichen, und selbst dann greife ich zu diesem Mittel nicht one schuldbewusstes Gefül meiner Unzulänglichkeit und Schwachheit. Denn es muss möglich sein, one Lüge durchzukommen. Das Vorbild dessen, „welcher keine Sünde getan hat, ist auch kein Betrug in Seinem Munde erfunden" (1 Petr. 2, 22), wiewol Er „versuchet ist allenthalben gleich wie wir" (Hebr. 4, 15), fordert unbedingte Nachfolge, und ein vollkommener Mann (Eph. 4, 13) ist nach Jakobus 3, 2 nur der, der auch in keinem Worte felet".

Auch Scherzlügen, Ironie, rhetorische Übertreibungen können wir so unschuldig und unbedenklich nicht erachten. Es liegt, sagt man, bei diesen Redeweisen jede Absicht einer wirklichen Täuschung, jede böse Meinung ganz fern; sie dienen nur zur Belustigung, zum geistigen Ergötzen. Aber das kann doch nur gelten innerhalb eines ganz mit einander vertrauten geselligen Kreises, und wie oft fürt selbst in einem solchen das Übermaß des Ergötzens zu blutigem Zwist.

Die Gefar lauert überall, wo man mit der Lüge sich einläßt. Ihren Bann zu brechen ist nur da Aussicht, wo man ihr keine Konzessionen macht.

Die Lüge hat ihre Geschichte von dem an, daſs sie in die Welt hereintrat, bis dahin, wo das endgültige Gericht des Herrn sie vertilgen wird. Es steht ihr noch eine großartige Zusammenfassung und Offenbarung ihrer Macht in der letzten Zeit bevor, der wir entgegengehen (Offenb. Joh. 13). Alles, was nur je an Verkehrung der Warheit, an Leugnung und Lästerung Gottes und Seiner Ehre dagewesen ist, wird in dem Reich des Antichrists zur höchsten Steigerung gelangen. Dieser freilich kurze Triumph der Lüge bereitet sich vor in der allmählichen Abstumpfung des sittlichen Urteils über ihre vielgestaltigen Erscheinungen in der Gegenwart. Wer jenen nicht fördern will, mag vor dieser sich hüten. **Karl Burger.**

Lütkemann (Joachim), und der Streit über die Menschheit Christi im Tode. In der ersten Hälfte des 17. Jarhunderts, wärend der Übermacht der Lehrkirche über das tiefere christliche Leben, hat L. durch seine Erbauungsschriften und seine Persönlichkeit, in welcher theologische Gelehrsamkeit mit dem innigen werktätigen Glauben des Pietismus und populärer Macht der Rede verbunden war, im Geiste Arndts und Johann Müllers weithin gewirkt; sein Streit mit den lutherischen Orthodoxen über die ware Menschheit Christi im Tode machte zwar großes Aufsehen, ist aber one Bedeutung geblieben. — L. ist am 15. Dezember 1608 zu Demmin in Vorpommern geboren. Er war auf der Schule zu Stettin und besuchte dann zunächst die Universitäten Greifswald und Straßburg, wo er sich in Dannhauers Unterricht und Umgang bildete. Darauf durchreiste er Frankreich und Italien und studirte nach seiner Rückkehr zu Rostock weiter. 1638 nahm ihn die philosophische Fakultät dort in die Zal der magistri legentes auf, 1643 wurde er Professor metaphysices et physices und schrieb mehrere scholastisch-philosophische Schriften, z. B. lineamenta corporis physici, Rostock 1647. Schon vorher hatte er aber in Rostock zu predigen angefangen, und seine Tätigkeit als Prediger wurde für das christliche Leben in Rostock, das ja später neben Straßburg ein Hauptsitz einer innigeren christlichen Richtung ward, von großem Einfluſs: Scriver und Heinr. Müller erhielten hier von ihm mächtige Anregung; Joh. Jak. Fabricius, der vergebens den andern Predigern der Stadt die Not seiner Seele klagte, fand durch seine Predigten und sein Gespräch Frieden. Diese mannigfache Tätigkeit wurde nun durch einen Streit, in den er mit der streng orthodoxen Partei Mecklenburgs geriet, die der Herzog begünstigte, unterbrochen. Schon im Mittelalter war der Satz ausgesprochen worden und an frommen Männern, wie Meisner und Grauer, hatte man ihn auch damals ruhig ertragen: Christus sei wärend der Zeit seines Todes nicht warer Mensch gewesen. Trotz seiner scholastisch-subtilen Fassung ging der Satz bei diesen Männern aus einem religiösen Interesse hervor. Lütkemann sprach das so aus (VII. propositiones metaphysices et physices: disput. II. loco corrolariorum): zum Begriff des Menschen gehöre außer der Existenz von Seele und von Leib die Form ihres Zusammenseins, ihre Einheit. Mit dieser Einheit war also im Tode auch die Menschheit Christi aufgehoben. Wer nun behauptet, sie sei geblieben, „entzieht, mag er wollen oder nicht, vieles der Warheit des Todes Christi. Wer aber bekennt, daſs Christus nur scheinbar (putative) gestorben sei, kann sich auch nur für scheinbar erlöst halten“. Wie konnte man nun aber, indem man diese Konsequenz der Erlösungslehre zog, die Gottmenschheit Christi retten? Die göttliche Seite Christi sollte nicht bloß mit der Seele, auch mit dem Leibe verbunden gedacht werden. „Es hat ja wol“, sagte er in seiner Charfreitagspredigt (S. 299), „die Seele diesen Leichnam verlassen, aber die Gottheit hat ihn nicht abgelegt. Es wont dennoch in dem toten Leibe das ware, wesentliche, ewige Leben“. Doch trotz dieser Fassung blieb ein Widerspruch gegen die orthodoxe Lehre; diese faſste die Gottmenschheit Christi als eine immerwärende, nie aufgehobene. So entbrannte ein heftiger Streit. Lütkemann verteidigte sich in der dissertatio physico-theologica de vero homine; ein alter Freund, Schragmüller, hatte zu Marburg denselben Satz verteidigt und fand dort bei seinen Kollegen den heftigsten Widerspruch.

Die Konsequenz der orthodoxen Lehre schien, dass der Leib Christi, da er mit dem Geiste noch die Einheit des Menschen ausgemacht habe, unverweslich gewesen sei. Hiegegen stellten nun zwei weimarische Hofprediger, Coller und Bartholomäi, in einer anonymen Schrift ihre Zweifel auf (zwo theologische Aufgaben u. s. w. in Coller's Sammlung, IV, S. 553 ff.) und verteidigten von diesem Punkte aus Lütkemanns Ansicht. In den dogmatischen Schriften dieser Jare sehen wir überall diese Fragen behandelt. Zwar Bernd in seiner Einleitung in die christliche Sittenlehre (S. 299) sah, dass hier nur über die logische Frage gestritten werde, ob Einheit von Seele und Leib als ein wesentliches Merkmal zum Begriff des Menschen gehöre; Pfaff erklärte das Ganze für eine λογομαχία. Auch Calov und Gerhardt wollten, dass man sich an das Schriftwort halte und müßige Fragen vermeide. Anders eine große Menge der damaligen Streittheologen. Das Resultat fasste nun der seiner Zeit so berühmte Weismann in folgenden Sätzen zusammen. Sowol das Mysterium der Einheit als der warhaftige Tod müssten festgehalten werden. Man müsse demnach zwischen der physikalischen Warheit, der gemeinen Schätzung und andererseits der göttlichen Schätzung unterscheiden: Nach jener sei Christus nicht mehr Mensch gewesen, wol aber nach dieser. Der Form nach (formaliter) sei er nicht mehr Mensch zu nennen gewesen; wol aber dem Sein nach (materialiter), da sowol Körper als Geist noch wirkliches Sein gehabt hätten. Hiermit endete der Streit. Denn die späteren Theologen verschmähten diese scholastischen Subtilitäten.

Kehren wir zu Lütkemann zurück. Kaum waren jene propositiones am schwarzen Brette angeschlagen, so verlangte der Rostocker Theologe Cothmann, der Lütkemann schon lange nicht wol wollte, von dem Prorektor Untersagung der Disputation und Konfiskation der Thesen. Da ihm das abgeschlagen wurde, erschien Cothmann bei der Disputation und opponirte mit großer Heftigkeit. Man müsse zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Menschen unterscheiden; der letztere hätte nichts mit den Naturgesetzen zu tun. Lütkemann aber schlug ihn mit Hebr. 2, 17, dass Christus in allen Dingen den Brüdern gleichgesetzt sei, aus dem Felde. Cothmann benutzt nun seine Verwandtschaft mit dem Minister, er bringt die Sache an den lutherisch eifrigen Herzog Adolf Friedrich, und auf diesem Kampfplatz gelingt ihm das Streiten besser: Lütkemann wird vorläufig von Kanzel und Katheder entfernt. Aber das eingeforderte Gutachten der theologischen Fakultät bittet, ihn wegen einer so geringen Frage, die den Grund des Glaubens nicht betreffe, seinem Amte nicht länger zu entziehen; die Geistlichen des Landes und die Rostocker Gemeinde stehen auf seiner Seite. So wird er denn in einem neuen Reskript zu Katheder und Kanzel zugelassen, unter der Bedingung, dass er einen beigelegten Revers unterschreibe. Aber ebenso dieser als ein folgender milderer sind gegen sein Gewissen. Es erscheint vom Hofe der Befehl, unterschreibe er nicht, so solle er binnen acht Tagen Stadt und Land one sicheres Geleit räumen. Aber schon ehe ihn dies Urteil traf, war ihm ein Asyl bereitet. Vierzehn Tage vorher hatte er nämlich von Herzog August von Braunschweig durch Vermittlung der edlen Herzogin, einer mecklenburgischen Prinzessin, einen Ruf als Generalsuperintendent und Hofprediger erhalten. Seine Gemeinde begleitete den Wagen des Wegziehenden noch eine lange Strecke unter Tränen; auf einer kleinen Anhöhe des Weges hielt er seine Valetrede voll inniger christlicher Frömmigkeit und männlicher Zuversicht. In Braunschweig trat er nun in einen gesegneten Wirkungskreis. Es war wol nicht one Ironie, dass Herzog August einen seiner Minister nach Mecklenburg sandte und für die „Überlassung" des Lütkemann danken ließ; „dasern des Herzogs Liebden mehr dergleichen geistreiche und gelehrte Männer übrig haben sollten, möchten sie nicht ermangeln, dieselben ihm zukommen zu lassen". Von ihm ging die treffliche Schulordnung Herzog Augusts aus (1651); ebenso arbeitete er die Kirchenordnung von 1657 aus. Es sind noch Handbriefe des Herzogs vorhanden, die zeigen, wie er auch in Privatverhältnissen Lütkemanns Rat gern hörte. Bereits in seinem 46. Jare erlag er einer hitzigen Krankheit (1655).

Die Schriften Lütkemanns waren sehr mannigfaltigen Inhalts: viele sind

ſcholaſtiſch-philoſophiſch und dogmatiſch, wie de baptismo, de deo naturaliter cognoscibili; ſelbſt lateiniſche Epigramme hat der in den klaſſiſchen Studien wolbewanderte Mann gedichtet. Aber eine weitgreifende Wirkung hat er durch ſeine erbaulichen Schriften geübt. Er war der Erbe Arndts; neben deſſen warem Chriſtentum war das geleſenſte Erbauungsbuch auf längerhin Lütkemanns Vorſchmack der göttlichen Güte (1. Ausg. Wolfenbüttel 1643). In einer naiven Geſchichte jener Zeit verbietet der Teufel einem Jüngling nur zwei Bücher außer der Bibel: Arndts wares Chriſtentum und dies Buch Lütkemanns. Sein Büchlein vom irdiſchen Paradieſe pflegte man Arndts Buch als Anhang anzufügen. Seine: Harfe auf zehn Saiten, ſeine Predigten und ſeine geiſtlichen Oden dienten denſelben erbaulichen Zwecken. Er hat freilich nicht den naiven, zum Herzen gehenden Bibelton wie Arndt und Müller in ſeiner Gewalt; doch ſchreibt er ſchlicht, in einem für jene Zeit bewundernswerten Deutſch. Mitten in dem wolgeordneten Gang ſeiner Betrachtung reißt ihn oft die Anſchauung der Liebe Gottes zu hohem Schwunge hin.

Sein Leben iſt beſchrieben in Philipp Rethmeyers Nachricht von den Schickſalen, Schriften und Gaben Lütkemanns, herausgegeben und vermehrt von Märtens, für ſich und als Anhang zu Lütkemann's Vorſchmack u. ſ. w. (Braunſchweig) gedruckt. Eine Würdigung des Mannes gibt Tholuck, akad. Leben, 2. Abth., S. 109. **Dilthey †.**

Lukaris, Cyrillus. Unter den wenigen hervorragenden Perſönlichkeiten, welche die neuere griechiſche Kirche aufzuweiſen hat, behauptet der genannte Mann unſtreitig eine der erſten Stellen. Wir ſind demſelben in jeder Hinſicht unſere Aufmerkſamkeit ſchuldig, nicht nur als einem aufrichtig frommen, warheitſuchenden und mutigen Charakter, und nicht nur als einem Vertreter evangeliſcher Geſinnungen in der Fremde, ſondern ſchon aus rein hiſtoriſchem Intereſſe, weil er in dem Konflikt dreier Konfeſſionen, zu welchem die Nachwirkungen der Reformation innerhalb der griechiſchen Kirche Anlaſs gaben, eine ſo merkwürdige Stellung einnimmt. Denn er iſt der Einzige, in welchem uns die Möglichkeit einer Annäherung des griechiſchen Geiſtes an den proteſtantiſchen des Abendlandes vor Augen tritt, während die früheren Berürungen weit eher geeignet ſind, den unendlichen Abſtand beider Kirchen zu vergegenwärtigen. Leben und Schickſale dieſes Mannes ſind uns aus Briefen, Geſandtſchaftsberichten und einigen allgemeineren Werken in Hauptzügen und manchen Einzelheiten bekannt; es iſt nicht ſchwer, ihn unparteiiſch zu beurteilen und gegen die Verunglimpfungen römiſcher Fanatiker, eines Neuhaus, Petau und Allatius, in Schutz zu nehmen, ungleich ſchwieriger, ein deutliches Bild ſeiner Wirkſamkeit zu geben. Obgleich ſchon der gelehrte Engländer Th. Smith eine ſolide biographiſche Grundlage geliefert, ſo würde doch ſelbſt nach Pichlers Schrift eine neue Bearbeitung dieſes Stoffes der Mühe lohnen und nicht wenig zur Aufhellung der damaligen Zuſtände der orientaliſchen Kirche beitragen.

Cyrillus Lukaris (eigentlich Son des Lukaris, daher *Λουκάρεως*) war auf Kreta, warſcheinlich 1572, geboren. Dieſe Inſel, unabhängig vom türkiſchen Joche, ſtand unter Oberhoheit Venedigs und war damals der einzige noch übrige Sitz griechiſcher Gelehrſamkeit; Meletius, nachmaliger Patriarch von Alexandrien, ſoll dort ſein Lehrer geweſen ſein. Nach 1583 begab ſich der Jüngling zur Fortſetzung ſeiner Studien nach Venedig und Padua, wo er von dem Griechen Maximus Margunius unterrichtet wurde und neben der klaſſiſchen Gelehrſamkeit auch Kenntnis und Fertigkeit in den neueren Sprachen erlangte. Aber der Wiſſensdrang und das Verlangen, fremde Kirchen kennen zu lernen, fürten ihn weiter; er durchreiſte mehrere, wir wiſſen nicht genau welche, europäiſche Länder, verweilte in Genf und in der reformirten Schweiz, gelangte nach Litthauen, wo er als Rektor der Lehranſtalt zu Oſtrog eine zeitlang beſchäftigt wurde, und wandte ſich dann in ſeine Heimat zurück. Schon dieſer mehrjärige Aufenthalt im Abendlande muſs ihm proteſtantiſche Neigungen eingeflößt und in der Feindſchaft gegen das Papſttum ihn beſtärkt haben. Es fehlte nicht an Gelegenheit, dieſe Eigenſchaften zu betä-

tigen. In Polen und Litthauen war die griechische Kirche weit verbreitet, doch wurden damals zu Gunsten einer römisch-griechischen Kirchenunion von den Jesuiten gewaltige Anstrengungen gemacht. König Sigismund III. von Polen ging mit Eifer auf dieses Vorhaben ein und bewog wirklich mehrere griechisch gesinnte polnische Magnaten dadurch, dass er sie vom Senat ausschloss, sich Rom zu unterwerfen. Die zu diesen Zwecken 1595 (das Jar steht nicht fest, von anderen wird 1593 oder 1596 angegeben) zu Brzese gehaltene Synode lieferte jedoch ein zwiespältiges Resultat. Die Bischöfe und Adeligen teilten sich in Unirte und Nichtunirte; andere dagegen, wie namentlich der Woywode von Kiew, Konstantin von Ostrog, suchten sogar auf dem Konvent zu Wilna einen Anschluss der griechischen Konfession an die evangelische vorzubereiten. Bei den Beratungen der Synode von Brzese war auch Cyrillus zugegen und gehörte zur antirömischen Partei; doch steht dahin, ob er auch an dem Unternehmen des Konstantin von Ostrog teilnahm und vielleicht dazu die Hand bot, den Oberhäuptern seiner Kirche über diese Verhältnisse Aufschluss zu geben. Gewiss fand er, in seine Heimat zurückkehrend, daselbst die beste Aufnahme. Meletius, der inzwischen Patriarch von Alexandrien geworden, erteilte ihm die Priesterwürde und machte ihn zum Archimandriten. Und da der König Sigismund den Meletius durch briefliche Vorstellungen für das zu Brzese betriebene Unionsprojekt hatte gewinnen wollen: so erhielt Cyrillus als bischöflicher Exarch von seinem Patriarchen den Auftrag, dessen Antwort nach Polen zurückzubringen. Die Erklärung lautete entschieden ablehnend und erregte bei dem Könige großen Unwillen, sodass der Überbringer nur mit Not persönlicher Gefar durch die Flucht entging. Nach Regenvolsk, Hist. eccl. Slavon., p. 463, soll Cyrillus sogar durch den Drang der Umstände zu einem den Römlingen wolgefälligen Bekenntnis sich haben hinreißen lassen; aber Smith bestreitet diese Nachricht als Fiktion des Jesuiten Skarga und mit Berufung auf eine später von Cyrillus abgegebene eidliche Versicherung des Gegenteils. Geradezu verleumderisch ist, was Allatius einschaltet, dass derselbe auf seinen Reisen von der Wallachei aus nach Sachsen gekommen sei und sich dort um 500 Goldstücke für die Ketzerei habe erkaufen lassen.

Um 1600 muss Meletius gestorben sein. Auf allgemeines Verlangen wurde Cyrillus 1602 sein Nachfolger und behielt diese Würde bis 1621. Aus dieser ganzen Zeit haben wir über seine Tätigkeit nur spärliche Nachrichten. Er erlebte in Ägypten eine furchtbare Pest (1619). Seine litterarischen Bestrebungen setzte er eifrig fort, klagt aber in Briefen vielfach über Schwierigkeiten des Amts, Ränke der Jesuiten und sonstige Hindernisse, die sich der Erfüllung seiner Wünsche entgegenstellten. Aber von welcher Art waren diese Wünsche, und wie haben wir uns die Entwicklung seines Standpunktes zu denken? Darüber geben einigen Aufschluss die durch Aymons Verdienst bekannt gewordenen, in verschiedenen Sprachen abgefassten Briefe, welche seinen ausgebreiteten Verkehr mit dem Abendlande beweisen. Sie sind gerichtet an David le Leu de Wilhem, welcher sich 1617—19 im Orient aufhielt, an Abbot, Erzbischof von Canterbury, an Anton Leger, Prediger und Professor zu Genf, 1628—37 Hausgeistlichen des holländischen Gesandten de Haga zu Pera bei Konstantinopel, an den Remonstranten Uytenbogärt, an die Republik Venedig, den König Gustav Adolf und den Statskanzler Axel Oxenstierna u. a. Der Inhalt betrifft vielfach die religiösen und kirchlichen Fragen. Den Standpunkt seiner Kirche verleugnet Cyrillus nicht. Er dringt auf genaue Festhaltung des altkirchlichen Glaubens und bestreitet den lateinischen Zusatz im Symbol. Ebenso in der Verfassung verweist er auf das Vorbild des Altertums, welches immer nur ein woltätig gemischtes, niemals monarchisches Kirchenregiment in sich geduldet. Auch habe das Patriarchat von Konstantinopel nur dem freiwilligen Nachgeben des Alexandrinischen sein Ehrenvorrecht zu verdanken, welches gegenwärtig onehin durch die schmählichste Abhängigkeit von der türkischen Pforte geschwächt werde. Liturgische und ceremonielle Unterschiede der Kirchen achtete Cyrillus gering und er war andererseits kein Freund von philosophischen Neuerungen und spitzfindigen Untersuchungen. Wenn er also zu den Ansichten der Reformation und besonders der Calvinischen allmählich übertrat, so kann er in

dieſer nur gereinigte Faſſung und Widerherſtellung des altchriſtlichen Glaubens auf bibliſcher Grundlage und zugleich Beſtätigung ſeines antipäpſtlichen Prinzips geſucht haben. Namentlich ſind es die ſpäteren Briefe, in welchen Losſagung von Rom und vom Jeſuitismus, Feſthaltung des nicäniſchen Symbols, Anſchluſs an die reformirte Heils- und Sakramentslehre, Erhebung über rituelle Satzungen mit voller Entſchiedenheit ausgeſprochen werden. Mit dieſer religiöſen Geſinnung verband ſich in ihm ein unermüdlicher Wiſſenstrieb. Überzeugt von der geiſtigen Bedürftigkeit und wiſſenſchaftlichen Mangelhaftigkeit der griechiſchen Kirche, trachtete er vor allem darnach, ſich und den griechiſchen Lehrſtand aus den Quellen der abendländiſchen Wiſſenſchaft zu nären und mit den Einſichten der neueren Theologie zu bereichern. Zu dieſem Zwecke ließ er ſich zalreiche Bücher, reformirte und anderweitige, Traktate des Bellarmin und Hutters Glaubenslehre zuſenden. In gleichem Intereſſe wurde 1616 von ihm der junge Grieche Metrophanes Kritopulos (ſ. d. Art.) aus Macedonien zu wiſſenſchaftlicher Ausbildung an den Erzbiſchof Abbot nach Canterbury geſchickt. Eine andere und ſehr bekannte Folge dieſes mit dem Abendlande unterhaltenen literariſchen Verkehrs war aber die, daſs Cyrillus noch von Alexandrien aus den berühmten Codex A. (Alexandrinus), durch welchen auch der Brief des Clemens Romanus zuerſt bekannt geworden iſt, dem König Jakob I. von England zum Geſchenk machte. Aus Allem dürfen wir ſchließen, daſs Cyrillus teils die Notwendigkeit intellektueller Verjüngung ſeiner Kirche erkannte, teils den Beſtrebungen eines chriſtlich-reformatoriſchen Lehrers ſich aufrichtig zugewendet hat.

Mit Konſtantinopel ſtand Cyrillus von Alexandrien aus in häufigem Verkehre und wurde ſeit 1612 von Vielen ebenſoſehr herbeigewünſcht, wie von Anderen bekämpft; ſchon zu dieſer Zeit widerſtand er den Machinationen der Jeſuiten. Infolge der Verbannung des Patriarchen Timotheus (1613) fiel ihm das Vikariat zu, und nach deſſen Tode würde ihm die Nachfolge nicht entgangen ſein, wenn er die von den Türken bedingte Kaufſumme hätte zalen wollen. Er überließ die höchſte Stelle einem anderen Timotheus, Biſchof von Patras, begab ſich von Konſtantinopel auf einige Zeit nach der Wallachei und ſodann nach Alexandrien zurück. Erſt 1621 ſtarb Timotheus, und nun ward Lukaris durch einſtimmigen Beſchluſs der Synode auf den Patriarchenſtul von Konſtantinopel berufen. Wir dürfen glauben, daſs er auf redlichem Wege dazu gelangte. Zwar flicht Leo Allatius auch hier wider eine häſsliche Anekdote ein, der Vorgänger Timotheus ſei an doppelter Vergiftung geſtorben und Cyrillus habe den Täter mit dem Erzbistum von Chalcedon belont, dieſer aber nachher das Verbrechen ſelbſt eingeſtanden: aber ſtatt aller Beweiſe weiß er nur hinzuzufügen: ut fama fuit, weshalb ſchon Smith, Hottinger und Rivetus mit Recht Anſtand nahmen, ihm zu glauben.

So hatte Cyrillus die höchſte Würde in ſeiner Kirche erreicht, aber unter welchen Umſtänden! Jetzt folgt der unruhvollſte Teil ſeines Lebens. Die Stellung der Parteien in der Hauptſtadt konnte nicht gefärlicher ſein. Die türkiſche Verwaltung, zwar unbekümmert um die Religion, aber deſto geldgieriger, lieh jedem Emporkömmling ihr Ohr, der von der zum Syſtem gewordenen Simonie Gebrauch machen wollte. Ihr gegenüber lauerte die Herrſchſucht der Jeſuiten, die mit Unterſtützung ihrer λατινόφρονες immer neue Liſten erſannen und von den franzöſiſchen Legaten Graf von Marcheville und Olivier de Nointel begünſtigt wurden. In proteſtantiſcher Selbſtändigkeit hielten ſich Thomas Rowe, der engliſche, und Kornelius de Haga, der holländiſche Geſandte. Die Griechen ſelbſt haben wir uns uneinig und wankelmütig zu denken, und ſelbſt die den Jeſuiten abgünſtige Partei blickte mit Eiferſucht auf einen Mann, der an Wiſſenſchaft alle Glaubensgenoſſen überragte. Cyrillus war alſo zwiſchen ſtandhafte Feinde und ſchwankende Anhänger geſtellt, Freundſchaft und dauernden Schutz fand er nur bei dem erwänten engliſchen und holländiſchen Geſandten; man darf ſich weniger über ſein trauriges Geſchick, als darüber wundern, daſs er demſelben erſt ſo ſpät erlegen iſt. — Nicht lange nach ſeinem Amtsantrittte ſuchte ein Biſchof Gregorius von Amaſia ihn zu ſtürzen; er ſelbſt des Hochverrats angeklagt, weil angeblich eine Inſel des

ägeischen Meeres auf sein Anstiften von den Türken abgefallen sei, wurde von dem Vezier entsetzt und nach Rhodus geschleppt (1622), und der Bischof Anthimus trat mit Beihilfe der Jesuiten an seine Stelle. Schon triumphirte Rom über den Sturz des filius tenebrarum et inferni athleta. Aber der englische Gesandte Rowe wußte bei dem Sultan die Rückberufung des Cyrillus auszuwirken. Anthimus unterwarf sich trotz der Gegenvorstellungen seines Anhangs und suchte Zuflucht in dem Laurakloster des Berges Athos. Zwei Jare später (1624) erschienen zwei römische Emissäre aus dem Kollegium Gregorianum, Berillus und Rossi, mit Friedensbedingungen. Der Patriarch solle den evangelischen Sympathieen entsagen, keine Schüler mehr zur Ausbildung in protestantische Anstalten senden und das Konzil von Florenz annehmen: dann biete der Papst die Hand zur Versönung. Der Gefragte wies das Anerbieten beharrlich, obgleich one lauten Widerspruch, zurück. Nicht besseren Erfolg hatte ein Gegenpatriarch, den die Jesuiten unter dem Titel eines apostolischen Suffragans bestellt hatten. Diesen ließ zwar der französische Legat 1626 schon auf Naxos mit höchsten Ehren empfangen, aber zu Konstantinopel betrug sich derselbe so trotzig und siegesgewiß, daß die griechische Partei seine Entfernung durchsetzte. Neue Unruhen veranlaßte ein merkwürdiger Umstand. Die Griechen der Hauptstadt besaßen noch keine eigene Druckerei, das wichtigste Mittel zur Verbreitung von Unterrichtsschriften fehlte ihnen. Im Einverständnisse mit dem Patriarchen beschloß Nikodemus Metaxas, ein griechischer Priester aus Cephalonia, diesem Mangel abzuhelfen. Nach gründlichen Vorbereitungen gelang es ihm 1627, eine vollständige Offizin aus England auf Schiffen herbeizuschaffen, welche von Cyrillus zur Veröffentlichung seines Glaubensbekenntnisses und einiger Katechismen benutzt werden sollte. Allein die Jesuiten ergriffen sofort ihre Gegenmaßregeln, da sie litterarische Waffen in den Händen ihrer Gegner als Abbruch von der eigenen Macht ansehen durften. Zuerst wurde Metaxas verwarnt und bedroht, dann acquirirte man eine früher von Cyrillus in England herausgegebene Glaubensschrift, in welcher er die Trinität und Gottheit Christi gegen Juden und Muhammedaner verteidigt hatte. Solche polemische Stellen wurden dem Vezier vor Augen gebracht mit der Vorstellung, daß hier eine politisch-religiöse Agitation im Werke sei und sogar beabsichtigt werde, die Kosacken durch Verbreitung von Druckschriften zur Rebellion aufzureizen. Die Trügerei tat ihre Wirkung; fünfzig bestellte Janitscharen konnten zwar des Metaxas, der sich in Galata befand, nicht habhaft werden, aber die Druckerei hoben sie auf und zerstörten sie gänzlich. Allein das Blatt sollte sich nochmals wenden. Gleich darauf hatte ein türkischer Priester die Billigkeit, zu erklären, daß die Darlegung gewisser Streitsätze gegen den Islam noch nicht als Schmähung desselben zu betrachten und den Christen ebensowol zustehen müsse, durch den Druck ihre Überzeugung auszusprechen, wie ihnen dies mündlich und in Predigten gestattet werde. Auf die Fürsprache des englischen Legaten, der sich in der ganzen Angelegenheit sehr hilfreich gezeigt hatte, ließ sich selbst die türkische Regierung zur Gerechtigkeit umstimmen; der Patriarch blieb unangefochten, ja es kam dahin, daß diesmal die Jesuiten büßen und bis auf zwei Kapläne die Stadt verlassen mußten. Widerum befand sich Cyrillus in einer gesicherten Lage. Der Presse beraubt, gab er doch sein Unternehmen keineswegs auf, sondern schickte sein Glaubensbekenntnis nach Genf, wo es unter seinem Namen und mit der Dedikation an Cornelius de Haga in lateinischer Sprache 1629 gedruckt wurde. Alle Welt erstaunte, eine entschieden protestantische Glaubenserklärung von der Hand des ersten griechischen Kirchenfürsten ans Licht treten zu sehen. Viele, wie Daniel Tilenus, bestritten die Echtheit schon der lateinischen Sprache wegen und weil es unmöglich sei, solche Sätze im Namen der orientalischen Kirche hinzustellen. Dem Hugo Grotius mißfiel die Konfession aus zwei Gründen, weil sie teils den Remonstranten widersprach, teils gegen das Papsttum stark protestirte. Bald folgten auch Widerlegungen, z. B. die des Griechen Karyophilus Syrigus (Censura conf. fid. etc., Rom. 1631. graece 1632), der das Werk gleichfalls wie ein untergeschobenes behandelt. Die öffentlichen Zweifel über die Autorschaft dauerten einige Zeit, aber Cyrillus zerstreute sie durch mutige Zeugnisse. Dem von Genf

nach Konstantinopel geschickten Prediger Leger händigte er den griechischen Text desselben Bekenntnisses ein, der dann 1633 zu Genf gedruckt wurde, und durch denselben Leger erklärte er 1636 in einem Schreiben an die Genfer Professoren offen seine Zustimmung zu der reformirten Lehre. Er nahm also alle Verantwortung auf sich, one sich irgend auf eine Genehmigung von seiten seiner Kirche — denn eine Synode hat wenigstens in größerem Umfange gewiss nicht stattgefunden — zu stützen. Durch diese Schritte hatte sich Cyrillus in die Mitte des öffentlichen Schauplatzes gestellt. Alle Kirchen blickten auf ihn, sei es mit Hass oder Misstrauen, sei es mit Bewunderung; sein Anhang wuchs, aber auch die Anstrengungen einer nie rastenden unversönlichen Feindschaft. In den letzten fünf Jaren seines Patriarchats drängt daher eine Gefar die andere. Zunächst 1633 erschienen neue römische Sendlinge und suchten die cyrillische Partei zu terrorisiren unter dem Vorgeben, dass Rom das Patriarchat von den Türken zu kaufen beabsichtige. Der Bischof von Berrhöa, Cyrillus Contari, erbittert gegen Lukaris, weil dieser ihm das Erzbistum von Thessalonich verweigert hatte, gab sich zum Werkzeuge her. Ein Auftrag des Patriarchen ermächtigte ihn, umher zu reisen und Almosen zu sammeln; nun benutzte er den Erlös zur Bestechung der Türken. Wie immer, so wirkte das Mittel auch diesmal; Lukaris wurde abgesetzt, sein Gegner aber, unvermögend, die bedungene Summe Geldes sofort zu bezalen, behauptete sich nur sieben Tage und war dann gezwungen, dem rechtmäßigen Patriarchen mit eigener Demütigung zu weichen. Dasselbe Spiel widerholte sich 1634, wo ein neuer Usurpator, Athanasius von Thessalonich, auftrat, sich aber gleichfalls nur kurze Zeit halten konnte. Im nächsten Jare erfolgte die vierte Absetzung, veranlasst durch den schon genannten heftigsten Feind, den Bischof Cyrillus Contari. Lukaris wurde nach Rhodus verwiesen, entging mit Mühe einer Abfürung nach Rom, erlebte aber 1636 dennoch die Freude, aufs neue beschützt und in sein Amt zurückberufen zu werden. Allein nur kurze Zeit sollte er demselben noch erhalten bleiben. Die Gegner wälten zu einem neuen Angriff den Zeitpunkt, als der Sultan Murad 1638 zum Kriege gegen Persien ausbrechen wollte, und ließen ihm durch den Beiram Pascha beibringen, dass Lukaris ein gefärlicher Mann sei, der die Kosacken aufwiegele, also bei der Abwesenheit des Heeres den Stat ernstlich bedrohen könne. Der Sultan hörte diesmal auf diese Einflüsterungen und erließ den Todesbefehl. Die Janitscharen überfielen den Greis und brachten ihn auf ein Boot, wo sie ihn erwürgten und den Körper ins Meer warfen. Freunde fanden den Leichnam und begruben ihn auf einer Insel. Zehn Jare später, nachdem der nächste Nachfolger, Cyrillus Contari, ebenfalls längst verbannt und erdrosselt worden, wurde durch den Patriarchen Parthenius nach feierlichen Exequien ein Ehrenbegräbnis in Konstantinopel veranstaltet.

Nach dem Tode des Cyrillus Lukaris ergab sich bald, dass er völlig allein gestanden one Schüler oder Genossen von Fähigkeit und gleicher Gesinnung. Von beiden Seiten suchte man alles auf den früheren Stand zurückzubringen. Die Jesuiten gewannen wider Boden, römische Missionäre, unter anderen Jakob Goar, der Herausgeber des griechischen Euchologium, reisten umher und trieben ihr latinisirendes Geschäft. Die Griechen ihrerseits wollten sich reinigen von dem fremden Element calvinischer Meinungen. Nicht nur erließ der Patriarch Parthenius ein Rundschreiben, in welchem er gegen die cyrillischen Neuerungen in allen Punkten Verwarung einlegte: sondern auch das bekannte, 1642 von Petrus Mogilas zu Kiew entworfene und nachher in Konstantinopel revidirte und genehmigte Glaubensbekenntnis hatte wesentlich den Zweck, das gestörte und uneinig gewordene konfessionelle Bewusstsein der Griechen aufs neue zu befestigen und über sich aufzuklären. Eben damit stehen die Synoden zu Konstantinopel (1638) und zu Jassy (1642) in Zusammenhang. Auch jetzt waren diese Unruhen noch nicht beschwichtigt. Die weit spätere Synode von Jerusalem (1672) unter Dositheus war ebenfalls genötigt, ihr Urteil über den Calvinismus und die cyrillische Konfession abzugeben; sie tat es durchaus verwerfend. Um aber ihren Patriarchen nicht selber zu verketzern, ergriff sie mit Geschicklichkeit, aber in äußerster moralischer Schwäche

(denn wer hätte damals noch daran glauben ſollen!), die alte Auskunſt, die Authentie der Schrift zu bezweifeln (ſ. d. Art. Jeruſalem, Synode 1672, Bd. VI, S. 578), indem ſie zugleich deren häretiſchem Inhalte andere handſchriftlich vorliegende Erklärungen des Cyrillus entgegenſtellte. Dieſer ganze Verlauf mag von der Sprödigkeit des griechiſchen Konfeſſionalismus einen Beweis geben, zugleich aber auch davon, daſs Cyrillus Lukaris einen bedeutenden Eindruck in der kirchlichen Erinnerung zurückgelaſſen hatte. Die Schickſale des Mannes und ſeiner Beſtrebungen bezeichnen eine hiſtoriſche Epiſode, deren Ausgang gegeben war, ſie konnte nicht anders endigen; daſs die griechiſche Kirche einer größeren reformatoriſchen Bewegung damals nicht gewachſen war, ſollte die Folgezeit beweiſen. —

Werfen wir noch einen Blick in das Bekenntnis des Cyrillus (Libri symb. eccl. or. ed. Kimmel, p. 24): ſo beginnt dasſelbe mit der Trinität, in welcher der Ausgang des Geiſtes mit der vermittelnden Formel *ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ υἱοῦ* bezeichnet iſt; dann folgt der Artikel von der unbedingten Gnadenwal, die one die Feinheiten der proteſtantiſchen Doktrin einfach auf das freie Erbarmen, das verwerfende Strafrecht und den abſoluten Willen Gottes zurückgefürt wird. Die Dunkelheiten der Vorſicht werden einer gläubigen Anerkennung empfohlen. Der Sündenfall und die Erbſünde laſſen dem Menſchen vor der Widergeburt keine ſittliche Freiheit übrig. In dem Erlöſungswerke Chriſti tritt die mittleriſche und hohenprieſterliche Würde hervor. Die Erklärung der Kirche fürt zur Ablehnung des Papſttums. Sehr bemerkenswert iſt der 13. Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben, nicht durch die Werke; aber auch dieſer iſt kurz und einfach gehalten, und das *πίστει δικαιοῦσθαι* ſcheint nicht im deklaratoriſchen Sinne, ſondern von der unmittelbaren Aneignung der Gerechtigkeit Chriſti verſtanden zu ſein. Der Anſchluſs der Werke an den Glauben gilt als notwendig und ſelbſtverſtändlich. Als Sakramente werden nur Taufe und Abendmal zugelaſſen, und ihre Erklärung iſt von der Art, daſs Weſen und Wirkung ins Geiſtige der Gemeinſchaft mit Chriſtus, der Sündenvergebung und Heiligung gezogen werden. Zum Schluſs folgen noch einige Fragartikel, in denen der Verfaſſer allen Gläubigen das Recht und die Pflicht eigner Leſung der Bibel zuſpricht, die Deutlichkeit der hl. Schrift behauptet, die kanoniſchen Bücher von den Apokryphen unterſcheidet und endlich den Bilderdienſt verwirft. Das Eigentümliche der ganzen Schrift finden wir darin, daſs ſie die wichtigſten evangeliſchen und reformirten Beſtimmungen in ſich aufnimmt, one die überlieferte griechiſche Simplicität der Darlegung aufzugeben und daſs ſie in gewiſſen Punkten und Wendungen an dem Charakter der eigenen Kirche feſthält. Fragt man nun, ob dieſe Konfeſſion als Privatbekenntnis gemeint war, oder den Glauben der *ἀνατολικὴ ἐκκλησία* dem Eingange gemäß unmittelbar ausſprechen ſollte: ſo können wir uns für das Erſtere nicht entſcheiden, weil der Patriarch als bloße Privatperſon in ſolchem Falle nicht auftreten konnte, und für das Andere nicht, weil dazu noch jede allgemeinere Bürgſchaft fehlte. Vielmehr glaube ich, daſs Cyrillus ſeiner Kirche vorangehen wollte mit der Aufſtellung eines Bekenntniſſes, welchem dieſe beizuſtimmen, durch keinen Grundſatz gehindert ſei, und das er daher, um ſie zu gewinnen, in dieſer kün anticipirenden Form als das Seinige und als ein griechiſch-kirchliches zugleich geltend machte. Wie die Dinge lagen, muſs der Schritt ein gewagter, weil zu wenig vorbereiteter, genannt werden.

Hilfsmittel: J. H. Hottinger, Analecta histor. theol. Dissert. VIII, Appendix, Tigur. 1653. — Unhiſtoriſch und feindſelig: L. Allatius, De eccles. occ. et or. consensione, lib. III, cp. 11, Col. 1648; Thom. Smith, Collectanea de Cyrillo Lucari, Lond. 1707, Ejusd. Narratio de vita studiis gestis et martyrio C. L. in ejus Miscellaneis, Hal. 1724; F. Spanhemii Opp. II, p. 510 sqq.; Monuments antbentiques de la religion des Grecs par J. Aymon, à la Haye 1708, von demſelben Lettres anecdotes de Cyrille Lucaris, Amst. 1718; Colomesius, Clarorum virorum epist. singulares, in Colom. Opp., Hamb. 1709, p. 556; Bohnstedt, De Cyrillo Lucari, Hal. 1725; Kimmel, Libr. symb. eccl. or. Prolegg. p. 22 sqq.; Mohnike in den Stud. und Kritik. 1832, S. 560;

Twesten in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft, 1850, N. 39, S. 305; Aloysius Pichler, Der Patriarch C. L. und seine Zeit, München 1862, ein unreifes und gehässiges Produkt; weit objektiver urteilt derselbe Verfasser in seinem späteren großen Werk: Geschichte der Trennung ꝛc.; J. Mason Neale, History of the holy eastern church., II, p. 356 sqq;; Symbolik der griechischen Kirche, Berl. 1872, S. 52 ff. von **Gaß.**

Lukas, der Evangelist. 1) Der Name *Λουκᾶς* begegnet uns nur dreimal im Umfange des N. Test.'s, und zwar in Briefen, welche der allgemeinsten Annahme zufolge vom Apostel Paulus in Rom geschrieben worden sind. Philem. 24 nämlich wird Lukas neben dem Mitgefangenen Epaphras und in Gemeinschaft mit Markus, Aristarchus und Demas, unter den Mitarbeitern des Paulus aufgefürt. Kol. 4, 14, sodann heißt er *ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός*; und an der Identität mit dem eben Erwänten kann um so weniger gezweifelt werden, als die beiden Briefe an Philemon und an die Kolosser nicht nur die Selbigkeit der historischen Situation voraussetzen, sondern noch überdies der Arzt Lukas hier 4, 9. 10. 12. 14 wider ausdrücklich mit den nämlichen Männern zusammengestellt erscheint, wie oben (Euseb. 3, 4. Hieron., De script. eccl. 7 und in ep. ad Philem. l. c. Dazu Winkler, Diss. de Luca medico, 1736; Clauswitz, De Luc. Ev. med., 1740). Dagegen darf aus der Stelle für sich allein schwerlich mit zureichendem Grunde geschlossen werden, er sei kein geborner Jude gewesen, obwol sie ihn von den *ὄντες ἐκ περιτομῆς* V. 11 zu unterscheiden scheint, und dies auch sonst nicht unwarscheinlich ist. Endlich finden wir nach 2 Tim. 4, 11 später den Lukas mit Paulus allein, wo übrigens seiner früheren Gesellschaft teilweise abermals gedacht wird.

Ist nun die kirchlich rezipirte Nachricht begründet, dass dieser Lukas der Verfasser unserer Apostelgeschichte sei, und erweist es sich als zulässig, die kommunikative Redeweise des Referenten auf dessen persönliche Beteiligung bei dem von ihm Berichteten zu beziehen, so erhalten wir noch ein par weitere biographische Notizen von großer Wichtigkeit. Denn in diesem Falle ist Lukas schon auf der zweiten Missionsreise, also ums Jar 52, in Troas mit Paulus zusammengewesen und hat ihn von da aus bis Philippi begleitet, Apg. 16, 10 ff. Hier muss er zurückgeblieben sein, bis Paulus ihn am Schlusse seiner dritten Missionsreise auf der Rückkehr durch Macedonien im Jare 58 über Troas, Milet, Tyrus und Cäsarea mit nach Jerusalem nahm, Apg. 20, 5—21, 18. Ob er wärend dessen Verwarung zu Cäsarea sich in seiner unmittelbarsten Nähe (Apg. 24, 23), oder vielleicht in Jerusalem aufgehalten habe, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln, es sei denn, dass wirklich überwiegende Gründe die Abfassung der Briefe an Philemon und die Kolosser in Cäsarea erheischen sollten. Genug, Lukas folgte dem Paulus auch noch auf seiner Fart in die Gefangenschaft nach Rom, Apg. 27, 1—28, 16; 2 Tim. 4, 11.

Hiemit ist jedenfalls der Kreis der geschichtlich verbürgten Nachrichten erschöpft. Noch Irenaeus, Haer. 3, 14, 1 hat ihnen nichts beizusetzen gehabt. Anders verhält es sich mit der Sage, die sich als unzuverlässig herausstellt, zum Teil auch in Widersprüchen verläuft. Zwar kann die Angabe des Eusebius, H. ec. 3, 4; Hieronymus, De vir. ill. c. 7; Theophylakt, Euthymius Zigabenus, Nicephorus, H. E. 2, 43 u. a., Lukas habe aus Antiochien in Syrien gestammt, kaum auf einer Namensverwechslung mit dem Lucius aus Kyrenä (!) Apg. 13, 1 beruhen *). Mit der Notiz dagegen, er habe zur Zal der siebenzig Jünger gehört,

*) Es finden sich keine Spuren vor, ist auch an sich nicht warscheinlich, dass für den doch so gebräuchlichen Namen Lucius (Wurzel: lux) eine Kontraktion üblich gewesen sei, wiewol sie von Origenes, ep. ad Rom., unter den Neueren von Baronius und Heumann befürwortet worden ist. Eichhorn, Einl. 626 ff. Unsern Lukas mit dem Röm. 16, 21 genannten Lucius, dem Verwandten des Paulus, für Eine Person zu halten, ist schon deshalb unzulässig, weil er zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs seinen Aufenthalt nicht bei Paulus zu Korinth, sondern in Philippi gehabt haben wird, abgesehen davon, dass nicht zu vermuten

über die er allein berichtet (Epiphan., Haer. 51, 11; Pseudo-Origenes, De la Rue 1, 807; Hippolyt, Theophylakt, Euth. Zig. u. m.; Lange, Leben Jesu, 1, 252), und mit der andern, er sei einer der beiden Emmaus-Jünger, Luk. 24, gewesen, streitet das Vorwort zum Evangelium. Überhaupt ist es ebenso unmöglich, etwas über die Verumständungen und die Zeit seines Anschlusses an das Christentum zu bestimmen, als es dahingestellt bleiben muss, ob er sich ihm aus dem hellenistischen Judentum (Wittichen, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1866, 440 ff., v. Hofmann, Thl. IX, 259), oder aus dem Heidentum (Godet § 2, 1 und andere), oder aber als jüdischer Proselyt zugewandt habe (Eichhorn 631). Vollends keinerlei Anhaltspunkte bietet die Angabe, dass er in Dalmatien, Italien, Macedonien, vorzugsweise jedoch in Gallien gewirkt (Epiphanius), oder von Rom aus sich evangelisirend nach Afrika begeben habe (Oekumenius), sowie die sehr späte Sage bei Nicephorus und Simeon Metaphrastes, welche ihn zum Maler macht. (Schlichter, Ecloga hist. qua fabula pontif. de Luca pictore exploditur, 1734). Endlich wäre er nach Hieronymus in einem Alter von 84 Jaren (doch s. Credner 1, 129) zu Konstantinopel, nach Gudentius von Brescia zu Peträ in Achaja, nach Isidor von Sevilla in Bithynien u. s. w. gestorben, wärend Gregor von Nazianz, Orat. 3 adv. Jul. 1, 73 und Spätere den Märtyrerkranz um sein Haupt winden. S. J. A. Köhler, Diss. de Luca Evang. 1695.

2) Diesen Lukas bezeichnet nun das christliche Altertum einstimmig als Verfasser des dritten kanonischen Evangeliums und der Apostelgeschichte. Anlangend das erstere, so referirt Ireuaeus, Haer. 3, 1 vgl. 10, 1 und 14, 1—4, derselbe habe als Begleiter Pauli das von diesem verkündigte Evangelium in Schrift verfasst. Gleicherweise geben Origenes (bei Euseb. 6, 25; in Genes. hom. 13; in libr. Jesu nave, hom. 8; in Joh. Opp. 4, 4 sq.; in Luc. Opp. 3, 932 sq ; ep. ad Rom. zu 16, 21) und Eusebius 3, 4 der Tradition Zeugnis, welche das Evangelium allgemein dem Lukas zuschreibt. Eusebius hebt noch besonders die Meinung hervor, dass Paulus unter der ihm eigentümlichen Wendung: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*, geradezu dasjenige des Lukas verstanden wissen wolle. Nichts Neues fügt Epiphanius, Haer. 51, hinzu, wärend Hieronymus (in Isaj. 6; ep. Damaso 145; ep. 2 ad Paulinum; Catal. 7) die reinere Schreibart und griechische Bildung mit seinem Berufe als Arzt in Zusammenhang bringt. Dazu kommt noch das Fragment bei Muratori, welches mit Lukas beginnt, und die Mitteilung Tertullians adv. Marcion. 4, 2. 3. 4 und anderer, der zufolge Marcion sich das, schon von seinem Lehrer Cerdo besessene Evangelium des Lukas ausersah, um es mit seinen dogmatischen Anschauungen in Einklang zu setzen und sich auf dem Wege der verstümmelnden Verkürzung und Verfälschung ein eigenes Evangelium zurechtzulegen. Wie es sich auch im einzelnen um die Richtigkeit dieser Beschuldigungen halten mag, — die von Hahn (s. Tüb. theol. Quartalschr. 1825) im Sinne der Kirchenväter einseitig ausgefürt, dann nach dem Vorgange Früherer (Löffler, Corrodi, Eichhorn, Semler, Schmidt, Bertholdt, Gieseler) von Schwegler (Nachapostolisches Zeitalt., 1, 260 f.) bezweifelt, — von Ritschl (Das Ev. Marcions und d. kanon. Ev. des Lukas, 1846) und Baur (Die kanon. Ev., S. 397 ff.) in einen Angriff auf die Ursprünglichkeit unseres Evangeliums, das seinen deutlich erkennbaren Grundstamm oder seine eigentlich vorkanonische Gestalt eben in dem marcionitischen haben soll, verwandelt, — aber unter teilweiser Zustimmung von Ritschl und Baur nachgerade durch Hilgenfeld (Das Ev. Just. u. s. w., 1850; Theol. Jahrb., XII, 192) und namentlich durch Volckmar (Das Ev. Marcions, 1852; auch Köstlin) wider zu Ehren gebracht worden ist: so viel bleibt gewiss, dass es zur Zeit des Irenäus und Tertullian, und zwar in seiner gegenwärtigen Gestalt, in unbestrittener Anerkennung gestanden hat, und nicht weniger,

---

steht, er habe ihn das einemal Lucius, sonst aber Lukas geheißen. Am meisten empfiehlt sich die Annahme, Lukas sei eine Verkürzung von Lukanus (Winer, Gramm. 113; Sturz, Dial. Mac. 135), womit zusammentrifft, dass einige Handschriften, wie Cod. Vercell. und Corbej. das dritte Evangelium secundum Lucanum überschreiben. Mabillon, Museum ital. I, 111.

daſs es bei Juſtin und in den Clementiniſchen Homilien benutzt erſcheint (Zeller Apg. 26 ff.). Daſs Papias (bei Euſeb. 3, 39) Johannes und Lukas nicht auffürt, kann bei der ganzen Haltung ſeines Zeugniſſes, zumal nur ein Fragment ſeiner Schrift erhalten iſt, unmöglich gegen die Echtheit ſprechen (ſ. Credner 1, 202). In keinem Falle aber darf eine unbefangene Kritik der geſuchten Hypotheſe Beifall ſchenken, daſs mit dem von Papias erwänten Ariſtion der Evangeliſt Lukas gemeint ſei (Lange 1, 153. 168; lucere = ἀριστεύειν).

Eine änliche Bewandtnis hat es mit der Beglaubigung der Apoſtelgeſchichte, welche hinwider derjenigen des Evangeliums zur Stütze dient, ſowie umgekehrt. Das älteſte Citat aus derſelben, Apg. 7, 60, ſteht im Briefe der Gemeinde zu Vienne und Lyon, bei Euſeb. 5, 2. Denn Polykarp, Ad Phil. 1, läſst ſich nicht einmal ſicher als Reminiscenz, geſchweige als direkte Benutzung betrachten. Noch geringere Gewär bietet Ignatius, Ad Smyrn. 3, vgl. Apg. 10, 41. Die Allegation von Apg. 1. 23, 24 in dem Auszuge aus den συγγράμματα des Papias will eben ſo wenig bedeuten, da ſie füglich von Euſebius beigeſetzt ſein kann. Das Nämliche gilt von Dionyſius von Korinth bei Euſeb. 4, 23; und auch auf Juſtin (ad Graec. cohort. c. 10, dial. c. 87 u. ſ. w.), ſowie auf die Auslaſſung Lucians gegen den ἄγνωστος ἐν Ἀθήναις iſt nicht Gewicht zu legen. Dagegen finden ſich ausdrückliche Beziehungen auf Lukas als Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte von Irenäus an (Haer. 3, 14. 1 und 2, 15. 1) bei Clemens von Alexandrien (Strom. 5, 12; Adumbr. in 1 Petr.); Tertullian (De praescript. haeret. 22; De jejunio 11; Adv. Marcion. 5, 2. 3; De baptismo 10); Origenes (c. Cels. 6, 12 und bei Euſeb. 6, 25), ferner bei Euſebius, der ſie unter die Homologumena zält (3, 25; auch 3, 4 und 2, 17), bei Hieronymus (Cat. 7), und im muratoriſchen Kanon. Daraus ergibt ſich, daſs die Benutzung der Apoſtelgeſchichte ſeit etwa 170 in zuverläſſiger Weiſe ſich dokumentiren läſst, und weiter, daſs ſie gegen Ende des 2. und um den Anfang des 3. Jarhunderts in Vorderaſien und Gallien, in Ägypten und Nordafrika, in Italien und in den ſyriſchen Ländern, d. i. ziemlich im ganzen Umfange der damaligen Kirche, in kanoniſchem Anſehen ſtand. Der Grund dieſer unwiderſprochenen und verhältnismäßig frühzeitigen Anerkennung der Kanonizität einer Schrift, welcher ſich der Natur der Sache nach nicht das gleiche Intereſſe zuwandte, wie den Evangelien und Epiſteln (Chrysost. hom. 1 in Acta), kann nur darin liegen, daſs ſie gleich von Anfang an als ein Werk des Lukas galt und inſoweit zuſammt dem Evangelium unter das apoſtoliſche Patrocinium des Paulus zu ſtehen kam. Wenn dagegen die häretiſchen Parteien der judaiſtiſchen Ebioniten (Epiphan., Haer. 30, 16), der ſtreng aſketiſchen Severianer (Euſeb. 4, 29), der hyperpauliniſchen, dualiſtiſchen Marcioniten (Tertull. c. Marc. 5. 2; de praeser. 22) und der ſo wunderlichen, orientaliſch-theoſophiſchen Manichäer (Augustin, De utilit. credendi 2, 7; epist. 237) die Schrift verwarfen, ſo bewogen ſie hiezu nicht kritiſche, ſondern ihre vorgefaſsten dogmatiſchen Motive. Ganz iſolirt ſteht die, zudem ſehr ſpäte Nachricht des Patriarchen Photius (Quaest. Amphiloch. 145), daſs Einige in Clemens von Rom, Einige in Barnabas, noch Andere in Lukas den Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte erblicken. Da Potius ſeinerſeits die kirchliche Anſicht vertritt, auch nichts davon ſagt, daſs die Betreffenden das Evangelium ebenfalls für ein Werk des Clemens oder des Barnabas ausgegeben hätten, ſo muſs die Meinung wol nur in äußerſt kleinen Kreiſen heimiſch geweſen ſein, ſowie ſie auch nur aus Unbekanntſchaft mit der orthodoxen Tradition hervorgegangen ſein kann.

3) Bevor wir auf die kritiſchen Bedenken eingehen, welche gegen die altkirchliche Bezeugung erhoben werden, müſſen wir den Charakter der Schriften ſelbſt ins Auge faſſen, die uns unter dem Namen des Lukas im N. T. aufbehalten ſind. Wir beginnen mit der Frage nach ihrer nächſten Veranlaſſung und der Erörterung über ihren Zweck.

Da ſich der Verfaſſer gleich im Eingange zu ſeinem Evangelienbuch 1, 1—4 ſelber ausſpricht, auch keinerlei Grund vorliegt, ſeiner Angabe zu miſstrauen, ſo kann darüber im allgemeinen kein Zweifel walten. Ohne ſeinen Stoff anders als rein formal zu umſchreiben (τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα

und *περὶ ὧν κατηχήθης λόγοι*), indem er beim Leſer den chriſtlichen Standpunkt vorausſetzt, hegt er die Abſicht, durch ſeine Darlegung einem gewiſſen Theophilus, dem er dann auch noch die Apoſtelgeſchichte widmet, die wünſchbare Einſicht in die Zuverläſſigkeit des empfangenen Unterrichts zu gewären. Wer dieſer Theophilus geweſen ſei, läſst ſich nicht ermitteln. Mit etwelcher Warſcheinlichkeit darf nach Apg. 23, 26; 24, 3; 26, 25 aus der Anrede *κράτιστε* auf vornehmen Stand geſchloſſen werden. Ebenſo iſt die pauliniſche Färbung des ganzen Schriftwerks der Vermutung, er für ſeine Perſon ſei ein Pauliner geweſen, wenigſtens nicht ungünſtig, ſowie die Geſamtanlage eher auf heidniſche als jüdiſche Abſtammung deutet. Ferner ermangelt auch die Vermutung des Patriarchen Eutychius (Annal. Alex. ed. Selden et Pocock 1, 334), er ſei aus Italien geweſen, oder müſſe doch in Italien gelebt haben (Eichhorn 1, 637; Hug 2, 135 und manche), nicht jeden Anhalts, indem gerade die auf der Reiſe Pauli nach Rom berürten Ortſchaften Siciliens und Italiens im Unterſchiede von den übrigen Partieen der beiden Bücher (vgl. Ev. 1, 26; 4, 31; 8, 26; 24, 13; Apg. 1, 12; 16, 12; 27, 8. 12) aller Andeutungen über ihre geographiſche Lage bar gehen. Wobei indes nicht zu überſehen iſt, daſs das Nämliche auch für die kleinaſiatiſchen Lokalitäten zutrifft (Apg. 13, 4—14; 13, 51—14, 25; 15, 41—16, 11). Damit ſteht nicht notwendig im Widerſpruch, wenn ihn die Clem. Rekognitt. 10, 71 für einen vornehmen Antiochener, der ſyriſche Lexikograph Bar Bahlul bei Caſtell, Lex. heptagl. col. 3859 für einen Alexandriner ausgeben. Ihn dagegen mit dem von Joſephus 18, 5, 3 und 19, 6, 2 genannten Hohenprieſter Theophilus (Th. Haſe, Biblioth. Brem., 4, 506 ff.; Michaelis, Einl., 2, 1088 f.), oder mit Theophilus von Athen (Tacit. Ann. 2, 55, 2) zuſammenzuwerfen, hat geſchichtlich gerade ſo viel für ſich, als wenn Epiphanius, Haer. 2, 1, 51, auf den Gedanken verfällt, das nomen proprium Theophilus dürfte tropiſch für *πᾶς ἄνθρωπος θεὸν ἀγαπῶν* ſtehen. S. Winer, R.-W., 2, 705; Credner 1, 144. Darum jedoch hat Epiphanius in der Sache ſelbſt nicht Unrecht. Denn die an die Spitze geſtellte Widmung iſt ſicherlich nicht anders als im Sinne einer gewönlichen Zueignung zu faſſen, ſodaſs alſo das Werk zwar auch jenem Theophilus, aber in vorwiegendem Maße und von vornherein der Chriſtengemeinde oder einem größeren Kreiſe derſelben überhaupt zugedacht war.

Ob nun der Prolog des Evangeliums nach der Intention des Verfaſſers die Apoſtelgeſchichte mitumfaſſe? Ob ſomit der Verf. ſchon von Anbeginn eine Darſtellung ſowol der Begründung des Erlöſungswerks durch die Perſon Jeſu, als der früheſten Einfürung und Ausbreitung desſelben unter Juden und Heiden in einer zweiteiligen Schrift in Ausſicht genommen? Oder ob er ſich erſt im Verlaufe, vielleicht unter veränderten Zeitverhältniſſen, und mit anderer Zweckbeziehung, zu der Abfaſſung der Apoſtelgeſchichte entſchloſſen habe? Die erſtere Annahme läſst ſich bei genauerer Erwägung doch nicht mit derjenigen Sicherheit behaupten, welche aus inneren Gründen ihr zuzuerkennen man möchte geneigt ſein. Wenn daher der Zweck der Apoſtelgeſchichte neuerlich Gegenſtand vielfältiger Verhandlung geworden iſt, ſo hat man damit die Löſung einer Aufgabe in Angriff genommen, deren wir durch den Verf. allerdings nicht one weiteres überhoben ſind. Bereits Luther WW. XIV., 106 meinte, die fürnemſte Meinung und Urſache, dieſes Buch zu ſchreiben, ſey geweſen, der ganzen Chriſtenheit bis an's Ende der Welt das rechte Hauptſtück chriſtlicher Lehre vorzuhalten, nämlich wie wir müſſen alle gerecht werden allein durch den Glauben an Jeſum Chriſtum, one alles Zutun des Geſetzes oder Hilfe unſerer Werke. Gegen Ende des vorigen Jarhunderts ſodann verſuchte zunächſt Griesbach, ihm die apologetiſche Tendenz einer Rechtfertigung des Paulus gegenüber den Angriffen der Judaiſten zu vindiciren. Dieſe Auffaſſung iſt in Aufzeigung einer durchgängigen Gegenüberſtellung der beiden Apoſtel Petrus und Paulus mit gewontem Scharfſinne, wenn auch nicht mit rückſichtsloſer Folgerichtigkeit von Schneckenburger (Über den Zweck der Apg. 1841) ausgefürt worden. Nach Baur und ſeiner Schule dagegen ſoll die Schrift einem conciliatoriſchen, den geſchichtlichen Thatbeſtand je nach Bedürfnis umbildenden Intereſſe ihre Entſtehung verdanken. Sie ſoll ein auf Zu-

geſtändniſſe ſich baſirender Vergleichsvorſchlag eines Pauliners an die Judaiſten ſein und es mit der Anbanung dieſer Ausgleichung zwiſchen Paulinismus und Judaismus in erſter Linie auf die ſo wichtige Gemeinde zu Rom abgeſehen haben (Zeller, mit Abweichungen auch Schwegler, Reuß).

Aber angenommen, die Tendenz der Apoſtelgeſchichte ſei eine pauliniſch-apologetiſche, eine auf die judaiſtiſchen Gegner berechnete Verteidigungsſchrift, warum wendet ſie ſich denn an einen Heidenchriſten und heidenchriſtlich gerichtete Kreiſe, warum nicht vielmehr an die Judaiſten ſelbſt? Und was vollends die angeblich konziliatoriſche Tendenz betrifft, der zufolge ein gemäßigter Pauliner durch Konzeſſionen von ſeinem Standpunkte aus die Lehrgegenſätze des älteſten Chriſtentums zu überbrücken verſucht haben ſoll: ſo iſt die Unhaltbarkeit dieſer Zweckbeſtimmung in eingehender Weiſe bereits von Lekebuſch (Die Comp. u. Entſt. der A.G.), mit vielem Fleiß auch von Meyer im Kommentar zu den einſchlägigen Stellen, treffend zuletzt noch von Overbeck nachgewieſen worden. Wie, dieſes Buch, das als unmittelbarſte Veranlaſſung zur Ausbreitung des Chriſtentums unter die Völker durchweg die Verſtockung der Juden hinſtellt (vgl. Röm. c. 9—11), das ſchon zu Anfang ihnen ihre Verſchuldung durch Petri Mund ins Angeſicht ſchleudert (2, 23), das mit der geharniſchten Erklärung den Vorhang fallen läſst, daſs das Heil Gottes nicht ihnen, ſondern den Heiden geſandt ſei, das den „antinationalen Judaismus“ an der Stirne geſchrieben trägt, das ſoll ein Friedensinſtrument ſein? Wer wäre je ſo ungeſchickt aufs Unionmachen ausgegangen! Overbeck ſelbſt gerät auf die abſonderliche Idee, die A.G. ſei der Verſuch eines vom urchriſtlichen Judaismus ſchon ſtark beeinflufsten Heidenchriſtentums, ſich mit der Vergangenheit, insbeſondere ſeiner eigenen Entſtehung und ſeinem erſten Begründer Paulus auseinander zu ſetzen, eines Heidenchriſtentums, das nicht als die urſprüngliche Stiftung des Paulus, ſondern als die legitime Frucht des urapoſtoliſchen Chriſtentums betrachtet ſein wolle. Als politiſcher Nebenzweck trete hinzu das Beſtreben, der Sache der Chriſten die Gunſt der römiſchen Statsbehörden zuzuwenden durch die konſequente Darſtellung des guten Einvernehmens, in welchem die Perſonen der apoſtoliſchen Zeit, vorab Paulus, mit dem römiſchen Stat und ſeinen Beamten geſtanden. Daſs in dieſem Falle für die Abfaſſung der A.G. das zweite und dritte Jarzehnt des zweiten Jarhunderts offen zu halten wäre und unſer Lukas nicht ihr Verfaſſer ſein könnte, verſteht ſich von ſelbſt. Allein wozu dieſe Auseinanderſetzung? um den eigenen Standpunkt durch Beiziehung der Vergangenheit vor ſich ſelber zu legitimiren? Und ſolche Ausgleichung ſoll erzielt worden ſein durch Selbſtmyſtifikation, durch ein äußerſt freies Verfaren mit den Quellen, durch jene Wundererzälungen, „von denen die petriniſchen warſcheinlich auf Überlieferung und die pauliniſchen dann auf abſichtlicher Nachbildung beruhen“, durch „ſtarke Entſtellung“ des tatſächlichen Bildes Pauli, durch „ſyſtematiſchen (!) Widerſpruch“, welche die A.G. der eigenen Erzälung des Paulus entgegenſetzt. Da hätten wir ſomit die letzte Auskunft, welche hinſichtlich der Schriften des Lukas die Baurſche Grundhypotheſe von dem prinzipiellen Gegenſatz zwiſchen Paulus und den Zwölfen gewärt. Mit einem derartigen litterariſchen Produkte ſollte der Verfaſſer ſich geſchmeichelt haben, die römiſchen Würdenträger den Chriſten günſtig zu ſtimmen!

So können wir ſchließlich doch nicht umhin, uns neuerdings zu der ältern Anſicht zu bekennen und der Schrift einen weſentlich geſchichtlichen Charakter zu vindiziren. Soviel läſst ſich nicht beſtreiten, daſs der Verf. ernſtlich Geſchichte ſchreiben will. Dies dokumentirt durchgehends ſein ſchriftſtelleriſches Verfaren. Damit freilich iſt noch lange nicht behauptet, daſs er den zu Gebote ſtehenden Geſchichtsſtoff nicht unter einen beſtimmten Geſichtspunkt gebracht, wol aber geleugnet, daſs er ihn zu einem tendenziöſen Parteimachwerk in der Art modernen Litteratentums miſsbraucht habe. One bereits in dem litterariſchen Vorwort zum Evangelium eine Berückſichtigung der A.G. entdecken zu können, bezieht ſie ſich gleichwol ſo beſtimmt auf jenes als ſeinen *πρῶτος λόγος* zurück, daſs ihr, zumal bei der Gleichheit der Perſon, an welche beide Schriften gerichtet ſind und der Einheitlichkeit der in beiden ausgefürten geſchichtlichen Gedanken, ſo lange

kein heterogener Zweck unterlegt werden darf, als ein solcher nicht klar zu Tage tritt. Wenn zu der charakteristischen Eigentümlichkeit des Evangeliums Lucä gehört, dass es wie keines der andern Evangelien den prinzipiellen Universalismus des Heils in Christo in den Vordergrund rückt: so wird im λόγος δεύτερος die Bewärung der Universalität des inmitten des jüdischen Volks erschienenen Heils auf dem Wege der Geschichte dargelegt. Wie die Überleitung der Welterlösung aus dem Apostelkreise in die Sphäre des Völkerlebens zusamt der ihr korrespondirenden rätselhaften Zurücksetzung des Volkes der Wal, unter providentieller Einwirkung, ihren Verlauf genommen habe, bis sie als vollendete Tatsache dastand, dies ist der Gegenstand der Apostelgeschichte (nahe verwandt Godet, v. Hofmann; nicht recht zutreffend Mayerhoff, Lekebusch, Baumgarten u. A., das Thema der A.G. sei die Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem bis Rom). Oder um mit Keim, G. J. v. N. I. 81 zu reden: Die Todesreise des Herrn, das Werk des Judentums, mündet nicht nur, wie Lukas bedeutsam eröffnet, in Himmelfart oder „Aufnahme", sie wird die fröhliche Aussat der Mission unter den Völkern, deren Boden der Herr betritt und durch seine höchsten Reichsreden adelt, denen er in großem Maßstabe und in gehobener Stimmung Boten schickt und bei denen er Glauben, Liebe, Dank und Erfolge erntet. Der zweite Hauptteil ist ganz eigentlich der Rechtsbrief des Heidentums geworden. Unser Verf. hat die ihm nahegelegte Aufgabe gelöst von dem ihm eigentümlichen, gemäßigt paulinischen Gesichtspunkte aus, wie es nach dem Umfange seiner Kenntnis von den faktischen Verhältnissen einem mehrjärigen Gefärten des Paulus zukam, nicht in absoluter Vollständigkeit, wol aber so, dass das von ihm Gebotene, die Neben- und Gegeneinanderstellung der beiden großen Apostel für die Beschnittenen und Unbeschnittenen (Gal. 2, 7 f.) miteinbegriffen, im Ganzen und Großen ein treues Bild der Wirklichkeit gewärt. — Dass übrigens eine solche Diegese sich geeignet habe, die aus dem Evangelienbuche zu gewinnende ἀσφάλεια zu erhöhen, die Gewissheit von der in Christo für das gesamte Menschengeschlecht erschienenen Gnade Gottes nach der Erhöhung des Herrn aus der Verbreitung der Gemeinde zu erhärten, wird man nicht in Abrede stellen können. Denn man gestehe sich nur, wie viel uns abginge, sowol für Kirche als für Wissenschaft, wenn die neutestamentliche Litteratur um den Inhalt dieser ersten Erweiterung der evangelischen Geschichtschreibung ärmer wäre. Wir wollen nicht leugnen, dass die Episteln einen tiefen Einblick in die konkrete Lebensgestaltung der ältesten Christengemeinden ermöglichen. Wir können sogar zugeben, dass nicht alle einzelnen Teile die gleiche geschichtliche Verlässlichkeit ansprechen dürfen, dass die vom Verfasser schriftlich fixirte Tradition einen ausschmückenden Einfluss auf manche der berichteten Tatsachen ausgeübt haben möge, sowie auch, dass sie uns nicht in derjenigen Vollständigkeit vorgefürt seien, welche zu einem zweifellosen Verständnis erforderlich wären. Nichtsdestoweniger wie könnten wir uns das Leben Pauli und seine Wirksamkeit zurechtlegen, wie die Aufeinanderfolge und teilweise auch das Verständnis seiner Briefe ermitteln, one die A.G.? Läst sich doch erst mit ihrer Hilfe ein abgerundetes Bild von der Urgestalt der Kirche und den Verhältnissen der apostolischen Zeit überhaupt gewinnen. Wir glauben uns aber nicht zu täuschen, wenn wir behaupten, das Bedürfnis nach Bewärung des Evangeliums durch Hinweis auf seine Wirkungen in der Welt und somit das Bedürfnis nach einer Darstellung von dem innern und äußern Entwicklungsgange des Christentums habe sich, zumal in den gebildeteren Kreisen der Urgemeinden, ebensosehr fülbar gemacht, als dies unter relativ günstigeren Umständen bei uns noch fortwärend der Fall ist.

4) Wie über seine Absicht, so hat sich der Verfasser in dem vielbesprochenen Vorwort auch über die Entstehung seiner Evangelienschrift, über deren Stellung zur evangelischen Geschichte und sein Verfaren dabei ausgesprochen. Danach hatten sich, als er schrieb, bereits Viele in der Anfertigung von Aufzeichnungen der evangelischen Geschichte versucht. Diese müssen ihm nicht allein bekannt geworden sein, sondern aus seiner Versicherung, er habe alles von Anbeginn genau erforscht, folgt, sie seien von ihm auch berücksichtigt worden. Es ergibt sich ferner daraus, dass er sich nicht zur Abfassung des Werks entschlossen, oder sich doch auf

deſſen zweite Abteilung beſchränkt hätte, wenn ihm eine nach ſeinem Dafürhalten dem obwaltenden Bedürfniſſe entſprechende Evangelienſchrift zur Hand geweſen wäre. Überdem hat er in unmittelbarer Verbindung geſtanden mit den Augenzeugen ſelbſt — *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*, vgl. Apg. 1, 21 f.; Joh. 15, 27) — er iſt „ein Chriſt von der zweiten apoſtoliſchen Generation geweſen" (Renan). Somit weiſt er für ſeine Darſtellung, bei der er kritiſch-pragmatiſch zu Werke gehen will (*παρηκολουθηκὼς ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, καθεξῆς σοι γράψαι*), auf eine doppelte Art von Quellen zurück: 1) auf eine größere Anzal von ſchriftlichen Verſuchen zweiten Ranges, gefloſſen aus der apoſtaliſchen Tradition, und 2) auf die mündliche Überlieferung, wie ſie von den Apoſteln geboten war.

Fragen wir nach den Aufzeichnungen, deren er gedenkt, ſo nennen als Quellen für das Evangelium die Einen den (Ur-)Markus und den urſprünglichen Matthäus. Oder es machen Andere geltend, es müſſe ſich unter denſelben zum wenigſten in erſter Linie das Evang. Matthäus in anfänglicher (*λόγια*) oder ſpäterer Geſtalt (Baur, Hilgenfeld, Weiß u. a.) vorgefunden haben. Die meiſten Heutzutägigen nehmen an, daſs Matth. und Mark. unabhängig von Lukas ſeien, oder daſs Markus, d. h. das Verlegenheitskind Ur-Markus, den Reigen der evangeliſchen Geſchichte anfüre und van unſern drei Evangeliſten gleichmäßig benutzt worden ſei. Weiß in ſeinen zalreichen, äußerſt gründlichen und ſcharfſinnigen Arbeiten geht von dem Ur-Matthäas aus, einer apoſtaliſchen Quelle, den *λόγια*, kommt von da auf Markus, leitet daraus den kananiſchen Matthäus ab und ſieht als deren Frucht den Lukas an. Geſetzt nun, daſs eine dieſer Hypotheſen aus dem weitern Verlaufe der Unterſuchung ſich als richtig erweiſen ſollte, ſo iſt es kaum möglich, bei den *πολλοί* an die genannten allein zu denken, als welche eben keine *πολλοί* ſind. Vielmehr müſsten dem Verfaſſer noch eine Anzal ſonſtiger Quellen zu Gebote geſtanden haben. Soſern dieſelben indes aus der urſprünglichen Tradition der Apoſtel, der Augenzeugen und Diener des Wortes von Anfang an (*ἐπεχείρησαν-καθώς*), gefloſſen waren, können auch unſere Evangelien Johannes und Matthäus nicht füglich mitgemeint ſein, wenn ſie anders apaſtaliſchen Urſprungs ſind. Aus dem Prooemium erhalten wir alſo keine beſtimmtern Aufſchlüſſe, welche nicht andersher erſt ihre Beſtätigung empfangen müſsten. Aber auch ſonſt gehen uns die nötigen Daten ab, um über die Art und den Umfang der benützten Quellen etwas Sicheres fixiren zu können. Oder was für eine Sicherheit gewärt es, wenn Ewald acht Schriften aufzält, aus denen unſer Lukas zuſammengebraut ſein ſoll, darunter ein Evangelium vielleicht vom Evangeliſten Philippus, ein ſo betiteltes „Buch der höheren Geſchichte" und drei weitere verloren gegangene Schriften. Hinwider ſucht Godet im Verlauf des Kommentars die vollſtändige Unabhängigkeit des Lukas von Markus und Matthäus zu erweiſen; weder Matthäus noch Markus haben in ihrer gegenwärtigen Geſtalt unter die Quellen des Lukas gehört, obſchon es an ſolchen allerdings nicht fehlen kann, wie ſich aus dem Texte ſchon ergibt, one daſs ſie näher bezeichnet werden könnten. Immerhin laſſen ſich die Ergebniſſe der neueren Forſchung mehr und mehr an, die kirchliche Tradition zu beſtätigen, welche das Lukas-Evangelium als das jüngſte unter den dreien hinſtellt. Wird nämlich auf der einen Seite eine Abhängigkeit desſelben entweder vom kanoniſchen Matthäus oder von deſſen ſog. Grundſchrift ſtatuirt, und beruft man ſich für dieſe im Einzelnen ſehr verſchieden modifizirte Hypatheſe auf den im Weſentlichen gleichen Erzälungskreis und Plan, der nur von unſerm Verf. nicht gehörig erkannt und feſtgehalten worden ſei, auf die Zuſätze, die teils glücklichen, teils weniger glücklichen Berichtigungen, die Entſtellungen und Verſtümmelungen in unſerm Evangelium, auf die Abweichungen, welche eine ſpätere Abfaſſungszeit anzuzeigen ſcheinen u. ſ. w., ſo läſst ſich andererſeits wol mit noch beſſerem Rechte eine Benützung des Markus warſcheinlich machen. Denn der Text des dritten Evangeliums ſtimmt ungleich mehr mit Markus als mit Matthäus. Nahezu der ganze Markus findet ſich hier aufgenommen, und zwar ſozuſagen in faſt unveränderter Abfolge der Erzälungen. Bei ausführlichern Relationen des Matthäus treffen Lukas und Markus in der kürzern

Rezenſion, und ebenſo beide in manchen Stücken zuſammen, die Matthäus nicht hat; während umgekehrt in Abſchnitten, welche Markus gegenüber dem Matthäus und Lukas gemeinſam ſind, ſich die Rezenſion als eine verſchiedene herausſtellt. S. Reuß 190, Ewald, Hilgenfeld; dagegen Köſtlin. Dem Lukas eigentümlich ſind hauptſächlich die Vorgeſchichte, ferner die Stücke 4, 14—30; 5, 1—11; 7, 11 bis 17 und 36—50; 19, 1—10, ſowie der weitaus größte Teil des unter dem Rahmen des Reiſeberichts 9, 51—18, 14 zuſammengeſtellten Stoffes. Ebenſo bietet die Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte ſehr viel Originelles. Hiefür alſo müſſen dem Verfaſſer beſondere Quellen zu Gebote geſtanden haben, es ſeien mündliche oder ſchriftliche. Die Schleiermacherſche Anſicht, der Evangeliſt habe die vorhandenen hiſtoriſchen Fragmente bloß geſammelt und geordnet, ſie im Übrigen unverändert durch ſeine Hand gehen laſſen, kann ſich ſchon nicht ſeinem Selbſtzeugniſſe, noch weniger ſeiner ſchriftſtelleriſchen Eigentümlichkeit gegenüber behaupten, welche ſich leicht erkennbar ſowol durch das Evangelium als durch die Apoſtelgeſchichte zieht (Planck, Obss. de Luc. evang. analysi crit. a Schleierm. prop. 1829; Rödiger, Symbolae, 1829; Neudecker und Credner, Einl.; Lekebuſch 37).

Indem die Apoſtelgeſchichte in ihrer Art einzig daſteht, ſomit die Möglichkeit einer Kontrolirung aus parallelen Texten bei ihr bis auf Weniges wegfällt, geſtaltet ſich die Unterſuchung über ihre Quellen in gewiſſem Betracht faſt noch ſchwieriger. Vorausgeſetzt, ſie habe den Lukas zum Verfaſſer, darf deſſen ungeachtet als ſicher betrachtet werden, 1) daſs er auch hier zunächſt auf mündliche Überlieferungen angewieſen geweſen ſei, welche geeignet waren, ihm bei ſeinen Verbindungen mit Paulus, mit Markus (Kol. 4, 10. 14, vgl. Apg. 12, 12) mit dem Evangeliſten Philippus (Apg. 21, 8) und andern (21, 17 ff.) einen ebenſo umfaſſenden als im Ganzen zuverläſſigen Stoff an die Hand zu geben. 2) Für einige der ſpätern Teile der Schrift kann ihm, auch abgeſehen von der Anſicht über den Wir-Referenten, die Augenzeugenſchaft nicht beſtritten werden. 3) Dazu müſſen noch ſchriftliche Aufzeichnungen gekommen und vom Verfaſſer bald freier, bald weniger frei bearbeitet nnd verwendet worden ſein. Dem Fleiß und Scharfſinn, der auf die Ermittlung dieſer Aufzeichnungen nach Urſprung und Umfang verwendet wird, ſoll niemand ſeine Anerkennung verſagen. Allein wenn nun als Reſultat ſolchen Beſtrebens Biographieen des Petrus und des Barnabas, Skizzen über das Ende des Stephanus, Miſſionsberichte des Silas und anderer genannt werden (namentlich Schwanbeck), wenn Volkmar, R. Jeſu 282, noch obendrein auf das judaiſtiſche *κήρυγμα Πέτρου* rät, ſo legt ſich darin ein eben ſo bedenklicher Mangel an kritiſchem Takt bloß, als es von kritiſcher Eingenommenheit zeugt, wenn im geraden Gegenſatze dazu und mit ebenbürtiger Gründlichkeit die Benützung ſchriftlicher Vorarbeiten in Abrede geſtellt wird (Lekebuſch). Im Weiteren ſollte nicht ferner geleugnet werden, daſs die eingeſtreuten Reden und Briefe ihre nunmehrige Redaktion, allfällig nach vorhandenen Daten, durch den Verfaſſer auf dem Wege der Reproduktion erhalten haben und ſie demnach nicht als förmliche Aktenſtücke oder diplomatiſch genaue Referate zu nehmen ſeien. Allein es ſollte dieſer augenſcheinliche Tatbeſtand gleichfalls nicht ſofort in extremer Weiſe zur Stütze der Behauptnng gemacht werden, daſs ſomit jenen zalreichen Beſtandteilen, welche ſprachliche Beſonderheit, äußere Form und theologiſchen Inhalt mit dem ganzen Werke teilen, der Charakter der Geſchichtlichkeit abgehe, und daß ſie nur der Tendenz des Verfaſſers zur Folie dienen müſſen. (Da redet Holſten, Zum Evangel. des Paul. und des Petr. 147, beſonnener, indem er den petrin. Lehrreden eine gewiſſe Urſprünglichkeit zuerkennt.) Für die Beurteilung deſſen, was über die Wirkſamkeit des Paulus mitgeteilt wird, wollen deſſen korreſpondirende Relationen in ſeinen Briefen zu Rate gezogen ſein. S. 9, 21—30 und Gal. 1, 15 bis 24; c. 2 und 1 Kor. 14 u. ſ. ſ.; dann 2 Kor. 11, 25 ff. Über c. 15 und Gal. 2 vgl. d. Artikel Apoſtel-Konvent I, 575, und außer den Neueren, namentlich Ritſchl, Entſtehung d. altkathol. Kirche, 1857, S. 127 ff., auch Riehm, De fontib. A. A. Traj. 1821.

5) Gehen die Meinungen über Zweck und Quellen auseinander, ſo nicht weniger über die Abfaſſungszeit beider Schriften. Die Apoſtelgeſchichte be-

richtet am Schluſſe, Paulus habe in ſeiner Gefangenſchaft zu Rom wärend zweier Jare ungehindert gelehrt. Sie kann folglich nicht vor dieſem Zeitpunkt, für den wir annähernd das Jar 64 annehmen dürfen, geſchrieben ſein. Hinwider ſetzt ſie 1, 1. 2 das Evangelium als den *πρῶτος λόγος* voraus, wobei jedoch unausgemacht bleibt, wie bald jene auf dieſes gefolgt ſei. Beſteht hinſichtlich der Zeitbeſtimmung der Himmelfart eine unauflösliche Differenz zwiſchen den Berichten Ev. 24, beſ. V. 49, 50, u. Apg. 1, beſ. V. 3 u. 4, dann muſs wol ein ziemlicher Zeitraum die Beendigung des erſten und den Beginn des zweiten Buches auseinander gehalten haben. Allein one zu beſtreiten, daſs man die Verſchiedenheit finden kann, ſobald man ſie finden will, ſo wird, abgeſehen von andern Momenten (Ebrard, Krit. 594; Lange, Ap. Zt., 1, 85) die Annahme derſelben gleichwol ausgeſchloſſen: 1) durch die unmittelbare Anknüpfung der Erzälung von der Himmelfart in der Apg. an die Relation im Evangelium, wie ſie für dieſen Fall ſelbſt bei einem ganz kopfloſen Bearbeiter nicht denkbar erſcheint; 2) durch die anderweitig verbürgte apoſtoliſche Angabe (Matth. und Joh. vgl. 1 Kor. 15), welcher gemäß Auferſtehung und Himmelfart ebenfalls durch einen, allerdings nicht näher beſtimmten Zeitabſchnitt getrennt ſind. Daſs die Anreihung von 24, 50 durch *δέ* den vorausgehenden Verfluſs von 40 Tagen unmöglich mache, läſst ſich angeſichts des Gebrauches von jener Partikel im Evangelium, z. B. 1, 57; 9, 7; 18, 15; 20, 27 nicht beweiſen. Hat der Evangeliſt bei Niederſchreibung des V. 50 zudem die Weiterfürung ſeines Berichtes in Ausſicht gehabt, wie er in der Apoſtelgeſchichte vorliegt, ſo muſs zugeſtanden werden, daſs er ſich der von ihm gewälten Wendung bedienen konnte, one darum befürchten zu müſſen, einem unbefangenen Leſerkreis gegenüber in den Schein eines Widerſpruches mit ſich ſelbſt zu geraten. Auch erhellt ſchon aus der Zeitangabe V. 29, *πρὸς ἑσπέραν*, woraufhin die Zwei nach dem ſechzig Stadien entfernten Jeruſalem zurückkehrten und noch ſpäter Jeſus den Eilfen erſchien, daſs der Verf. ſich den Gang nach Bethanien V. 50, ſowie die abermalige Rückkehr nach Jeruſalem V. 52 nicht als am Tage der Auferſtehung gedacht haben kann, mag es ſich nun mit den Reden V. 44 ff. ſo oder anders verhalten. Sogar Mark. 16, 19 darf nicht anders aufgefaſst werden, es ſei denn, man wolle die Verkündigung des Evangeliums durch die Apoſtel V. 20 gleichfalls noch auf den Auferſtehungstag verlegen.

Das Verhältnis von Ev. 24 und Apg. 1 bietet hiemit für die Zeitbeſtimmung der beiden Schriften kein Moment. Ebenſowenig kann der Aufeinanderfolge der Synoptiker und der Benützung des einen durch den andern ein Argument enthoben werden, da in dieſer Richtung keinerlei feſtes Geſamtreſultat vorliegt. Hingegen ging man bis auf Kaiſer, de Wette und Credner darin beinahe allgemein einig, daſs die Abfaſſung noch vor die Zerſtörung Jeruſalems zu ſtehen komme (Lange, Ebrard, Godet, Oſterzee). Indes iſt gegenwärtig auch dieſe Annahme im Weichen begriffen. Denn wärend man ſich zu ihrer Begründung ſonſt auf Luk. 21 zu berufen pflegte, wird nunmehr von Bleek, Reuß, Lekebuſch, Köſtlin, Meyer u. a. umgekehrt aus dem ganzen Gepräge der Schilderung Luk. 21, 20 ff. (vgl. Matth. 24, 29), zuſammengehalten mit ſonſtigen Indizien im Evangelium, welche eine gedrückte Lage der Chriſten zu verraten ſcheinen, auf eine, erſt durch die vollendete, und darum auch von der Widerkunft Chriſti (*ἄχρι οὗ πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν*) beſtimmt auseinandergehaltene Tatſache veranlaſste Präziſirung der Worte Jeſu geſchloſſen. Die Erklärung von Apg. 8, 26 iſt zu ſtreitig, um als Anhaltpunkt gelten zu dürfen. Desgleichen paſst die Bemerkung, es verrate die Darſtellungsweiſe der Apoſtelgeſchichte durch teilweiſen Mangel an Schärfe in den Umriſſen eine ſpäte Bearbeitung der mitgeteilten Vorgänge, wenigſtens nicht auf den zweiten Teil derſelben, und hat zu ihrer Gewär nur das ſubjektive Gefül des Kritikers. Vollends hängt die Tübinger Geſchichtskonſtruktion, welche die Lukaniſchen Schriften in ſchwer vereinbarem Widerſpruch mit Luk. 21, 32 in die Jare 110 bis 130 n. Chr. einreiht (Schwegler, Zeller, Overbeck), ungeachtet ihrer breit geſchlagenen Unterlagen in der Luft (ſtarke Trübung der Tradition, ſehr fülbarer Einfluſs der Sage; Entſtellung des Bildes Pauli; Stellung der Chriſtengemeinde zum Judentum). Da Johannes ſpäter ge-

schrieben hat, auch die Verlegung des vierten Evangeliums in das 2. Jarhundert doch über nicht allzulange nur noch als Kuriosum in der isagogischen Litteratur registrirt werden wird, so liegt kein Grund vor, die Abfassung von Evangelium und Apostelgeschichte über die siebenziger Jare herunterzurücken. Wärend sich die Warnehmung, dass in der Apostelgeschichte nicht die mindeste Berücksichtigung der paulinischen Briefe durchblickt, bei der Tübinger Ansicht sehr rätselhaft ausnimmt, stimmt sie dagegen mit der vorstehenden ganz wol überein. — Über den Ort der Abfassung ist nichts Sicheres zu ermitteln. Hieronymus nennt für das Evangelium im allgemeinen Achaja und Böotien, der Syrer Alexandrien. Mehrere unter den Neueren raten auf Cäsarea oder Rom. In Betreff der Apostelgeschichte weisen einige Nachschriften von Manuskripten und Versionen des Evangeliums ebenfalls nach Alexandrien. Von Hieronymus bis auf Zeller und Lekebusch verlegen sie jedoch die meisten nach Rom. Köstlin und Overbeck nehmen für beide Bücher Kleinasien an.

6) Im Bisherigen ist uns nichts entgegengetreten, was die kirchliche Überlieferung zu erschüttern vermöchte, dass Lukas der Verfasser des dritten unter den kanonischen Evangelien und der Apostelgeschichte sei. Dass beide unter allen Bedingungen einem gemeinsamen Verfasser oder Bearbeiter angehören, liegt außerhalb des Streites. Dies beweist das innere Verhältnis der beiden Schriften zu einander, vorab ihre Sprache. Denn wenn auch die Gebundenheit durch die Tradition und die Abhängigkeit von den benützten Quellen beim Evangelium die stylistische Eigentümlichkeit des Verf.'s nicht so klar hervortreten läßt, so zeigen doch beide zuvörderst den nämlichen, von den übrigen Autoren des Neuen Testaments verschiedenen Wortvorrat auf (A. König, Die Echtheit der A.G., 24 ff.). Sie haben in Wortformen, Konstruktion und Phraseologie die bemerkenswertesten Besonderheiten gemein und legen auch in ihrer Satzbildung oft eine auffallende Verwandtschaft an den Tag (Ev. 24, 4 und Apg. 1, 10; 10, 30; Ev. 1, 9 und Apg. 12, 7; Ev. 1, 39; 23, 1 und Apg. 1, 15; 5, 17; Ev. 20, 1 und Apg. 4, 1; Ev. 24, 27 und Apg. 8, 35; Ev. 23, 5 und Apg. 10, 37; Ev. 21, 35 und Apg. 17, 26; Ev. 2, 36 und Apg. 9, 36; Ev. 2, 39 und Apg. 13, 29; Ev. 1, 1—4 und Apg. 15, 24 f.; Ev. 23, 2 und Apg. 24, 2, 5). Dasselbe gilt in Ansehung des Inhalts (z. B. Ev. 24, 47. 49. 52. 53 und Apg. 1, 4. 8. 12. 14; Ev. 6, 14 ff. und Apg. 1, 13 vgl. mit Matth. 10, 2 ff. und Mark. 3, 16 ff.; Ev. 23, 24. 46 und Apg. 7, 58. 60; Ev. 23, 14 f. und Ap. 26, 31; Ev. 6, 19; 8, 46 und Apg. 5, 15 f.; 19, 12; Ev, 3, 2 und Apg. 4, 6; Ev. 24, 19 und Apg. 2, 22; Ev. 24, 25 f. 44 und Apg. 26, 22; 10, 43) und der Einheit des dogmatischen Charakters. Credner § 96; Zeller 414 ff.; Lekebusch 37 ff. 82 ff.; Hofmann a. a. O. Thl. IX, S. 257 f.

Damit indes, dass beide Bücher die nämliche schriftstellerische Individualität bekunden, ist für die Autorschaft gerade des Lukas natürlich noch nichts gewonnen und sie eben ist es, die in neuerer Zeit vielfach beanstandet worden ist. Zuerst hat Schleiermacher die nachher von Bleek (Stud. u. Krit. 1836), Ulrich (ebendas. 1837) und de Wette verteidigte Hypothese aufgestellt, es seien die in kommunikativer Redeform gehaltenen Stücke Apg. 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1—28, 16 einer Denkschrift des Timotheus enthoben, sodass also Lukas das „Wir" in unbedachtsamer Eilfertigkeit hätte stehen lassen. Konsequenter ist hierauf von Mayerhoff (Zweck, Quellen und Verf. d. Apg.), der die Identität des Verfassers dieser Fragmente und der übrigen Teile des Buches aus der Sprache erwies, die Apostelgeschichte und darum auch das Evangelium, dem Lukas ab- und kurzweg dem Timotheus zugesprochen worden, wärend dagegen Schwanbeck mit Hilfe einiger possierlichen Griffe auf Silas zu raten empfahl, welchem Lukas von 15, 1 hinweg ziemlich alles einfach nachgeschrieben haben soll. Die Gründe, vermittelst deren man die Einfälle plausibel zu machen versuchte, sind eigentlich der Erwänung nicht wert, jedenfalls aber von Schneckenburger, Zeller, Ebrard, Lekebusch, Meyer u. a. in ihrer ganzen Schwäche bloßgelegt worden. Denn dass der Wir-Referent nicht Timotheus sein könne, ergibt sich schon aus 20, 4 f., dass wir in ihm den Silas ebensowenig zu finden haben, aus

dem Umstande, daſs der ἡμεῖς 16, 10 zuerſt erſcheint, 16, 17 in Philippi zurückbleibt und 20, 5 dort wider eintritt, wärend ja doch Timotheus und Silas die ganze Zeit über, vorher und nachher mit Paulus zuſammen ſind. Und was iſt damit gegen Lukas bewieſen, daſs ſein eigner Name ſich neben denjenigen der übrigen Begleiter nicht mitaufgezält findet? Bietet nicht das Johannesevangelium eine änliche Erſcheinung dar? Muſste nicht gleichwol dem Theophilus und der nächſten Umgebung des Lukas, in deren Hände er ſein Buch legte, bekannt ſein, auf wen das ἡμεῖς zu beziehen ſei? Was hat es ferner zu bedeuten, wenn in den Briefen an die Theſſalonicher und die Philipper Paulus keine Grüße von Lukas beſtellt? Seiner in den erſtern zu erwänen, lag nicht einmal eine Veranlaſſung vor. Im Philipperbriefe aber, den Epaphroditus perſönlich zu überbringen hatte, faſst Paulus 4, 21 f. die Grüßenden überhaupt ſummariſch zuſammen, und zudem bleibt es fraglich, ob Lukas zur Zeit der Abfaſſung desſelben gerade in Rom anweſend geweſen ſei. Vgl. 2, 20 f. Sonach beſitzen wir an jenen mit ἡμεῖς eingeführten Abſchnitten nicht nur ein unverwerfliches Selbſtzeugnis, es ſei die Apoſtelgeſchichte von einem Gefärten des Paulus geſchrieben worden, ſondern es iſt damit auch die Überlieferung ſehr wol verträglich, die den Lukas als dieſen Gefärten bezeichnet. (Schneckenburger, Baumgarten, Renan, Holzmann u. a.).

Doch noch ein weiterer Zug von Bedenken macht ſich geltend. Die Tübinger Schule glaubt aus innern Merkmalen auch dieſes Selbſtzeugnis verwerfen zu müſſen. Denn die ungeſchichtliche Haltung einzelner Partieen eben des zweiten Teils (16, 22 und 26—39; 28, 7—10 u. 17 ff.), die mit den Anſchauungen und dem ſonſtigen Verhalten des Paulus ſtreitenden, folglich aus unzureichender Bekanntſchaft ihm beigelegten Anbequemungen in Wort und Tat (21, 20 ff.; 23, 6 ff.; Kap. 22 u. 26), die Übergehungen und Lücken, die Ungenauigkeiten und falſchen Angaben, welche zum Teil durch die pauliniſchen Briefe aufgedeckt werden, zum Teil aus dem ferneren Verlaufe der Geſchichte ſich ergeben (1 Kor. 15, 32; 2 Kor. 1, 8—10; 11, 24 ff.; Röm. 15, 19; 16, 3 f.; Apg. 16, 6; 28, 30 f.; Apg. 9, 19. 23—28, vgl. mit Gal. 1, 17—19 u. 2, 1; Apg. 17, 16 f.; 18, 5 vgl. mit 1 Theſſ. 3, 1 ff.), die Inkongruenz zwiſchen Kap. 15 und 21, 25, endlich die ganze Stellung, welche die Apoſtelgeſchichte dem Paulus den Juden und Judenchriſten gegenüber zuweiſt, ſollen zum Beweiſe dienen, daſs ſie unmöglich von einem Vertrauten des Paulus herrüren könne. Noch mehr: die Auffaſſung der Gloſſolalie als eines Redens in fremden Sprachen Kap. 2, die Meinung, es habe Petrus und nicht Paulus zum früheſten das Prinzip der Heidenmiſſion in Anwendung gebracht Kap. 10, dann die im Buche ſich kundgebende Sagenbildung ſowie die bereits vorhandenen Anſätze zu hierarchiſcher Verfaſſung — wird geſagt — nötigen zu der Annahme eines erſt ſpätern, der Zeit, mit welcher das Buch ſich befaſst, ſchon fernſtehenden Verfaſſers, es ſei denn, daſs man es vorziehe, dieſe Ungeſchichtlichkeiten auf Rechnung planmäßiger Fiktion zu ſetzen. Das vorhin beſprochene ἡμεῖς ſei demnach mit Abſicht, zur Erhöhung ſeiner Glaubwürdigkeit, vom Verfaſſer herübergenommen.

Allein man geſtehe ſich aufrichtig, was mit all dieſen Warnehmungen und Ausſtellungen gegenüber dem ausdrücklichen Zeugnis des Altertums von Irenäus an nun auch wirklich bewieſen ſei, ſobald man nicht mit einer fixen, aber ſehr prekären Anſchauung von den Zuſtänden der erſten chriſtlichen Zeiten an das Buch herantritt und es, indem man ſolchergeſtalt nach bald achtzehn Jarhunderten ſelber Geſchichte macht, in dieſelben hineinkonſtruirt. Alſo, manche Stücke ſind ungeſchichtlich; und warum denn? Nun die meiſten, weil ſie wunderbare Ereigniſſe und auf dem Wege des Wunders erfolgte Heilungen enthalten! oder weil ja doch Paulus nicht ſelber die wunderbare Erſcheinung vor Damaskus erzälen kann! oder weil er ſich unmöglich zur Übernahme eines Naſiräergelübdes bequemen konnte, — obſchon er als Prinzip ſeines Verhaltens erklärt, den Juden als ein Jude zu ſein (1 Kor. 9, 20) und ſich inſoweit dem Geſetze zu fügen, ſich nach 1 Kor. 8 unter Umſtänden auch aus dem Eſſen von Götzenopfer kein Gewiſſen gemacht haben würde! oder weil es nicht angeht, daſs er ſich für einen Phari-

säer ausgebe, ungeachtet er es Phil. 3, 5 ebenfalls tut! u. s. w. Angenommen indes, die Kritik lasse diese Instanzen wider fallen, so stimmt nun einmal die Relation der Apostelgeschichte nicht durchgängig mit den authentischen Angaben der pauliniſchen Briefe, bietet zudem keine lückenlose Vollständigkeit in der Geschichte des Paulus. Gerade als ob ein zeitweiliger Gefärte und befreundeter Bekannter eines Mannes deshalb notwendig um alle einzelnen Vorkommenheiten seines Lebens wissen müsste! als ob er sodann auch alles von ihm in Erfarung Gebrachte in der von ihm entworfenen Skizze des Lebensganges unterbringen müsste! als ob sich ihm, wenn einige Jare über das Berichtete gegangen, nicht etwelche Ungenauigkeiten einschleichen könnten! Man denke an hunderte von analogen Warnehmungen in der Gegenwart. Wenn das Sprechen in fremden Zungen am Tage der Pfingsten, die Taufe des Cornelius durch Petrus u. a. m. einen Verfasser verraten soll, der selbst nicht mehr Zeitgenosse der von ihm geschilderten Zeit gewesen sei: so müsste zuvor überzeugend dargetan werden können, dass wir es dabei mit puren Mythen und tendenziöser Geschichtsfabrikation zu tun haben. Es müsste unter anderm auch eine haltbare Erklärung sich bieten, warum der späte Verf. sich auf den auffallend abrupten Schluss der Schrift beschränkt habe, da ihm die Tradition sehr warscheinlich einen für seine Zwecke weit angemesseneren an die Hand gegeben hätte. · Wenn Ev. und A.G. in das nachapostolische Zeitalter fallen, Lukas also ihr Verf. nicht sein, ein anderrr Name aber auch nicht genannt werden kann, dann fallen doch zuletzt die Wir-Stücke wider dem Lukas in den Schoß (Overbeck L s.).

7) Hienach halten wir uns zu dem Schlusse berechtigt, dass für die Abfassung der Apostelgeschichte und somit eben auch des Evangeliums durch Lukas immer noch ungleich mehr spricht, als für irgend eine der heutigen Vermutungen, ja dass gerade die Ausfürung derselben bis dahin nur geeignet erscheint, der kirchlichen Überlieferung zur negativen Bestätigung zu gereichen. Mit diesem Resultate verbindet sich ungezwungen der theologische Charakter der beiden Bücher, der nicht übersehen werden darf. Bekanntlich war man im Altertum geneigt, einen namhaften Anteil am Evangelium dem Paulus beizumessen. Schon Irenäus, Haer. 3, 1, vgl. 3, 14 bei Euseb. 5, 8 äußert sich kurzweg: *Λουκᾶς ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.* Dazu Origenes bei Euseb. 6, 25, welcher das Evangelium durch Paulus empfohlen sein lässt, und Eusebius selbst in der oben notirten Stelle 3, 4. Daran ist nach Mitgabe des Augenscheins so viel richtig, dass Paulus unstreitig einen bestimmenden Einfluss auf den theologischen Standpunkt und die Auffassungsweise des Lukas gehabt hat, was sich dann hinwider in der Komposition, der Auswal des Stoffes und der allgemeinen Richtung des Evangeliums reflektiren musste. Unter unsern kanonischen Evangelien trägt es allein das unverkennbare Gepräge pauliniſchen Geistes an sich. Nicht nur gibt sich eine beachtenswerte Übereinstimmung in vereinzelten Stellen, wie Luk. 22, 19. 20 und 1 Kor. 11, 23 ff. zu erkennen und treten uns Aussprüche Jesu entgegen, welche den Keim zur pauliniſchen Rechtfertigungstheorie bergen (18, 14; 17, 10; 15, 11 ff.), sondern es ist überhaupt die volle Freiheit der göttlichen Erbarmung und in Verbindung damit der Universalismus des Heils in Christo, was den eigentümlichen Hauch bildet, der sich hier durch die evangelische Geschichtserzälung zieht. (S. Luk. 3. 23—38, Zurückfürung des Geschlechtsregisters Jesu über Abraham hinaus auf Adam und Gott; ferner 2, 31. 32; 4, 25—27; 9, 1 ff., wo Matth. 10, 5. 6 weggefallen ist; 9, 52—56; 10, 1—24, die Aussendung der Siebenzig: 10, 30—37; 17, 11—19; vgl. auch 7, 36 ff.; 19, 1 ff.; dann wider das Fehlen von Matth. 15, 24; 24, 20 u. a.) Wenn jedoch aus diesen pauliniſchen Charakterzügen sofort wider gegen die der subjektiven Tendenz zum Opfer gebrachte Objektivität der Geschichtsdarstellung argumentirt wird: so lässt sich nicht absehen, weshalb doch der Verfasser andererseits so viele Bestandteile („eine kleinere Masse von Ebionitischem") beibehalten mag, welche dem zu überwindenden, ebionitisirenden Judaismus nicht weniger Anknüpfungspunkte darboten (K. 1 und 2; 6, 20 ff.; 16, 19 ff.; 22, 30), als jene frühern dem bevorzugten Pau-

linismus. Denn entweder muſs man zugeben, daſs Darſtellungen des ſelbigen Gegenſtandes von einem etwas divergirenden Geſichtspunkte aus noch in etwas anderem, als nur in Parteiſtellungen und Parteibeſtrebungen ihren Grund haben können; oder aber, — wenn man ſich entſchließt, in dieſen Dingen mehr zu wiſſen, als ſich wiſſen läſst, — man wird den Bemerkungen Zellers zum Trotze der Anſicht Baurs den Preis zuerkennen müſſen, der zufolge unſer kanoniſches Evangelium aus einer rein pauliniſchen Grundſchrift, welche ſelbſt wider ein pauliniſch bearbeiteter Matthäus war, durch wolberechnete, tendenziöſe Aufnahme von teils judaiſtiſchen, teils anderswie gefärbten Stücken erwachſen iſt.

Wie dies die Verſchiedenheit des Stoffes bedingt, tritt bei allem Einklange mit dem Evangelium der dogmatiſche Grundtypus der Apoſtelgeſchichte im Einzelnen weniger ſcharf hervor. One daſs er ſich in die geläufigen Parteibezeichnungen von Judaismus oder Paulinismus einreihen ließe, ſcheint er vielmehr zunächſt der gemeinchriſtliche zu ſein. Verhältnismäßig nur wenige Hauptzüge werden aus der reichen Fülle des chriſtlichen Ideeengehaltes herausgehoben, und auch dieſe nicht ſowol materiell ausgefürt, als bloß formell umſchrieben. Die immer widerkehrenden Grundgedanken der mitgeteilten Reden reduziren ſich ſo ziemlich auf Buße tun, glauben an den Herrn Jeſum Chriſtum, den nach Gottes Rat Gekreuzigten und Auferſtandenen, und ſich taufen laſſen auf ſeinen Namen, als in welchem allein Vergebung der Sünden und ewiges Heil zu finden ſteht. Insbeſondere ſtoßen wir nirgends auf eine direkte Bekämpfung der judaiſtiſchen Richtung nach Art der pauliniſchen Briefe. Nur um ſo beſtimmter erſcheint die Schrift als eine tatſächliche Kommentation des pauliniſchen Grundſatzes von der Beſtimmung des Evangeliums für die Juden zuerſt, aber nicht minder für die Heiden. Überhaupt gewärt der Cyklus von Tatſachen, den ſie vorfürt, durch ſich ſelbſt eine vollſtändige Widerlegung der judaiſtiſchen Angriffe auf Paulus.

8) Zum Schluſſe ein Blick auf die Anordnung oder den Gang, den Lukas befolgt hat. Daſs er nach einem woldurchdachten Plan gearbeitet, iſt nahezu allgemein anerkannt. Lukas bietet nicht bloß, wie die beiden andern Synoptiker, eine überwiegend anekdotenmäßige Zuſammenſtellung der traditionellen evangeliſchen Geſchichtsſtücke. Vielmehr weiſt er, änlich dem Joſephus, an deſſen Prologe unwillkürlich der Prolog des Lukas erinnert, der evangeliſchen Geſchichte ihre Stelle an auf dem Hintergrunde der allgemeinen Zeit- und Weltgeſchichte und iſt der erſte Evangeliſt, der wirklich geſchichtlich zu Werke geht (Luk. 2, 1 f.; 3, 1 f., Angaben, welche freilich, ſowie auch Apg. 5, 36 f. mit erheblichen Schwierigkeiten behaftet ſind). Das *καθεξῆς γράψαι* 1, 3 kann die Vermutung nahe legen, Lukas habe es auf eine chronologiſch geordnete Erzälungsweiſe, auf die zeitliche Abfolge der einzelnen Geſchichten abgeſehen. Die Ausfürung trifft indes nur teilweiſe zu und wir haben dabei jedenfalls ebenſoſehr an eine ſachliche Ordnung zu denken. Lukas ſchickt nämlich im Evangelium einleitungsweiſe die ſog. Vorgeſchichte voraus, in der er den barmherzigen Menſchenſon von ſeinem geheimnisvollen Werden hinweg bis auf den Augenblick ſeines öffentlichen Auftretens, nach ſeiner Weihe durch die Taufe und nach dem ſieghaften Beſtand ſeiner Verſuchung, zeichnet, I, 5—4, 13. Hierauf zerlegt ſich ihm der geſamte Stoff der heilſtätigen Wirkſamkeit Jeſu in drei Teile. 1) K. 4, 14—9, 50 ſchildert mit Bezugnahme auf unterſchiedliche Wanderungen und dem damit verbundenen Wechſel des Aufenthalts (4, 14 ff.; 4, 31; 7, 1 und 11; 8, 22; 9, 10) ſeine Wirkſamkeit in Galiläa. 2) K. 9, 51—19, 27 (oder 18, 30?) reiht ſich der ſogenannte Reiſebericht an — eine ſehr reichhaltige, weder nach einem chronologiſchen, noch nach einem geographiſchen Prinzipe geordnete Zuſammenſtellung von evangeliſchem, höchſt ſchätzbarem Material, welches äußerlich durch den Rahmen der Reiſe durch Samarien nach Jeruſalem zuſammengehalten wird, und angeſichts der ſich nahenden Kataſtrophe im allgemeinen die Erweiterung der Lehrtätigkeit Jeſu über die Grenzen Galiläas hinaus indizirt. Mit geringen Ausnahmen iſt dieſer ganze Teil dem Lukas eigentümlich und trifft erſt von 18, 15 an wider mit den andern Synoptikern zuſammen.

3) K. 19, 29 bis Ende. Ankunft, Kampf und Zeugnis in Jerusalem, 19, 29—21, 38; Leiden und Tod, K. 22 und 23; Auferstehung und Himmelfart, K. 24.

Der Gang der Apostelgeschichte verrät eine überraschende Verwandtschaft mit demjenigen des Evangeliums. Im Einzelnen ist die ganze Anlage sogar sorgfältiger durchgefürt, als bei dem letztern, was sich daraus erklärt, dafs der Verf. sich in der Apg. unabhängiger von Vorarbeiten, überhaupt selbständiger bewegen kann. Wir können die Schrift, wie schon vielfach betont worden ist, hinstellen als den geschichtlich gefürten Thatbeweis für die Erfüllung der Weisung des Herrn 1, 8: Ihr werdet meine Zeugen sein a) in Jerusalem und b) in ganz Judäa und Samaria, und c) bis ans Ende der Erde. Mit der landläufigen, rein äußerlichen Teilung 1) K. 1—12 u. 2) K. 13—24, Petrus und Paulus, wird man wol gründlich brechen müssen. Nach der Art des Evangeliums haben wir auch hier eine grundlegende Einleitung K. 1: Himmelfartsbericht (als Überleitung vom Evang. her), Ergänzung des Apostolats. Von dieser Wurzel aus sodann drei Teile: 1) K. 2—6, 7; Begründung der Muttergemeinde zu Jerusalem unter der Leitung der Urapostel und erste Regungen des jüdischen Widerstandes. 2) K. 6, 8—12 Schlufs; Übergangsperiode durch die Helleniften zu den Heiden; Begründung der Christengemeinde in Samarien, längs der Seeküste in den palästinensischen Ländergebieten, Antiochien; Stephanus, Philippus, Petrus und Cornelius. 3) K. 13, 1—28 Schlufs; Begründung und Befestigung der Christengemeinde unter den Heiden in Asien und Europa; abschließende Wirksamkeit des Paulus. Unter den Hauptabteilungen lassen sich sehr leicht absondern die sie konstituirenden Einzelgruppen, welche sich als förmliche Entwickelungsstadien herausstellen, auch als chronologische Anhaltspunkte wollen beachtet sein und regelmäßig dreiteilig sind. Wir bemerken da konstant: a) eine Manifestation von Oben; b) ihre Wirkung auf die ungöttliche Welt; c) die daraus resultirende Rückwirkung auf die Gemeinde mit einem so oder anders bemerkbar gemachten Schlufsresultat. Z. B. K. III und IV: a) Heilung des Lamen c. 3; b) Wirkung auf das Volk 4, 1—22; c) Wirkung auf die Gemeinde (4, 23—37). Erst gegen die Endpartieen läfst sich diese Anordnung nicht mehr so leicht verfolgen, von dort weg, wo dem selbst interessirten Verfasser seine subjektive Beteiligung die geschichtliche Objektivität in etwas in den Hintergrund drängt. Im Evangelium läfst sich dieses gruppenweise Verfaren ebenfalls verfolgen, immerhin weniger durchgreifend. Z. B. Luk. 13, 10—21: a) 10—13 Wunder; b) 14—16 Widerstand; Zurückweisung; c) Wirkung auf das unbeirrte Volk, v. 17 ff. Dies hier nachzuweisen, ist des Ortes nicht.

9) Die Integrität ist allgemein zugestanden. Einzig die Echtheit der zwei ersten Kapitel des Evangeliums, der Prolog ausgenommen, wurde im Widerspruche mit allen äußeren Zeugnissen, aus Gründen, welche teils dem Inhalt, teils der Sprache entnommen sind, zuerst von J. Bodin, dann namentlich von Evanson, und selbst noch von Eichhorn bestritten. Allein schon Gersdorf, Beitr. z. Sprachcharakteristik, 1, 160 ff., hat den Nachweis geleistet, dafs der angegriffene Abschnitt die sprachlichen Eigentümlichkeiten der übrigen Teile der lukanischen Schriften vollkommen teile, wärend das hebraisirende Kolorit sich aus der Beschaffenheit des Erzälten und aus den aramäischen Quellen, die dafür zur Verfügung standen, genügend erklärt. Will man aber die wunderbaren Züge der Kindheitsgeschichte Jesu zum Kriterium der Unechtheit machen, so mag man zusehen, zu was für bodenloser Willkür dieser kritische Kanon fürt. Der Text der Apostelgeschichte ist verdorbener als derjenige irgend eines andern Buches des Neuen Testaments. **Güder.**

Lukas von Prag, s. Brüder, böhmische, Bd. II, S. 648.

Lukas von Tuy (Tudensis), geboren zu Leon in Spanien, Kanonikus des Isidorusstifts daselbst, dann Diakonus zu Tuy in Galizien, macht 1227 eine Reise nach Jerusalem, besucht in Italien Papst Gregor IX. und Bruder Helias, den General des Franziskanerordens, wird 1239 Bischof zu Tuy und stirbt 1250. Er schrieb eine Chronik von Spanien, von 670 bis 1236 (herausgeg. von Schott,

Hisp. ill., Francof. 1603, fol., Bd. IV), und eine Vita et historia translationis S. Isidori, wovon der dem Heiligen gewidmete Teil in die Acta Sanctorum aufgenommen ist, 4. April. Der zweite, von der Geschichte Isidors ganz unabhängige Teil ist eine ebenso leidenschaftliche als oberflächliche Widerlegung der Katharer, indessen nicht unwichtig für die Kenntnis einzelner Gebräuche dieser Sekte in Südfrankreich und in Spanien; auch enthält er interessante, noch wenig beachtete Nachrichten zur Geschichte der christlichen Kunst. Lukas verwirft nämlich als ketzerisch die später allgemein gewordene Darstellung der Trinität unter der Gestalt dreier Personen von verschiedenem Alter; auch behauptet er, der damals schon gewönlichen Ansicht zuwider, die orthodoxe Tradition verlange, dass auf den Kruzifixen die Füße des Gekreuzigten nicht über, sondern nebeneinander stehen sollen, jeder mit einem besonderen Nagel befestigt. Dieser Teil von des Lukas Werk wurde herausgegeben von Mariana, unter dem ziemlich unpassenden Titel: Libri tres de altera vita fideique controversiis contra Albigensium errores, Ingolstadt 1613, 4°; er ging von da über in die Biblioth. Patrum maxima, T. XXV, p. 188, und in die Kölner Biblioth. Patrum, T. XIII, p. 228).

C. Schmidt.

Lullus war Angelsachse wie Bonifatius, an dessen Arbeiten er sich beteiligte. Seine Hingabe an diesen verehrten Lehrer war eine ungemeine, und dieser bediente sich seiner widerholt in wichtigen Sendungen. Lullus ist es, der 751 das berühmte Privilegium des Papstes Zacharias für das Kloster Fulda mitheimbrachte, das 753 durch König Pippin bestätigt wurde. Als Bonifatius die Beschwerden des Alters fülte, bestimmte er sich den Lullus zum Gehilfen und ordinirte ihn deshalb zum Bischof, offenbar für die Stellung eines Chorbischofs, die Lullus bei ihm einzunehmen hatte. Sehr bald ernannte er ihn auch zu seinem Nachfolger. Lullus hat dann die Leiche des Bonifatius, die nach Mainz gebracht worden war, nach Fulda geleitet. In seinem und des Würzburger Bischofs Megingoz Auftrag schrieb der Priester Willibald das Leben des Bonifatius.

Lullus gehört zu den eifrigsten Vertretern des neubegründeten Episkopats, er ist eifrig bemüht, seine bischöfliche Aufsicht über Mönchs- und Nonnenklöster durchzufüren. Daraus ergab sich ein übles Verhältnis zu einem andern bonifazischen Schüler, dem Abte Sturm von Fulda, welcher seinerseits die klösterliche Unabhängigkeit in ihrem umfassendsten Sinne verteidigte. So gingen die beiden großen Richtungen, die episkopale und die klösterliche, die in Bonifatius vereinigt waren, in seinen Schülern auseinander. Lullus wollte nicht bloß die außergewönliche, durch das Privileg gewärte päpstliche Jurisdiktion über Fulda durch seine diözesanbischöfliche ersetzen, offenbar wünscht er, diesem Kloster gegenüber sogar eine änliche Stellung einzunehmen, wie Bonifaz, unter welchem Fulda als unter dem päpstlichen Legaten stund, er möchte der eigentliche Herr des Klosters sein, den Abt sich untergeben sehen wie einen bloßen Stellvertreter. Man schrieb es seinem Rate zu, dass Sturm 763 wegen des Verdachts von Feindseligkeit gegen K. Pippin in das Kloster Jumièges verbannt ward. Jedenfalls hat Lullus damals vom König erreicht, dass ihm die Herrschaft über das Kloster übertragen wurde. Nach zwei Jaren freilich wurde Sturm von Pippin begnadigt und erhielt von ihm 767 auch die Leitung des Klosters wider. Der König hob das dem Bischof übertragene Hoheitsrecht wider auf und erweiterte sogar die Unabhängigkeit des Klosters noch, indem er es in seine besondere Defension nahm, sodass es fortan, wie in geistlicher Beziehung unter der päpstlichen Jurisdiktion, so in weltlichen Dingen zum teil unmittelbar unter dem Königsgericht stand.

Diese Erledigung des Streits fürte zur Gründung des Klosters Hersfeld. Lullus wollte einmal sein Kloster haben wie Bonifaz, einen Ruheort für sich zu beschaulicher Zurückgezogenheit. Da es nun mit Fulda nichts war, so gründete er sich sein eigenes Kloster, wol 768 oder 769. Er verstand es, durch eine wie es scheint nicht sehr ehrliche Erwerbung der Gebeine des hl. Wigbert seiner Stiftung eine besondere Anziehungskraft zu verleihen. Der Spannung mit Sturm aber hat wol erst dessen Tod 779 ein Ende gemacht. Die Eifersucht beider hat sich wenigstens eine Zeit lang auch auf diese ihre beiden Institute übertragen.

Im Zusammenhange mit diesen Verhältnissen scheint die Untersuchung zu stehen, die P. Hadrian I. über Lullus verhängte. Es handelt sich dabei um Verdächtigung seiner Rechtgläubigkeit und seines Lebenswandels, auch seine Ordination wurde angefochten. Die Sache ist nicht mehr ganz klar zu stellen, man sieht auch nicht, was das Ergebnis der Untersuchung war. Jedenfalls ist Lullus erst 780 in den Besitz des Palliums und der erzbischöflichen Würde gelangt. Auch scheint sein Einfluss in öffentlichen Dingen gesunken zu sein, wärend sein Widersacher Sturm sich des Vertrauens König Karls erfreute. Doch nahm der König, dem Lullus sein Kloster übergab, dasselbe noch 775 in seinen Schutz auf und verlieh ihm Immunität und freie Abtswal, Streitigkeiten im Kloster sollen auf der öffentlichen Synode entschieden werden.

Zu den misslichen Erfarungen, die Lullus zu machen hatte, gehört auch die mit Utrecht. Im Jare 748 hatte P. Zacharias das Bistum Utrecht unter die Metropolitangewalt von Mainz gestellt, noch Bonifatius hatte den letzten Bischof dort eingesetzt, nach dessen Tode blieb der erledigte Sitz erledigt, und nur als Abt und Presbyter leitete Gregor die Friesische Kirche. Als endlich in der Person von Alberich wider ein wirklicher Bischof ernannt wurde, erhielt dieser seine Ordination von Köln, das schon an der Ausbildung seiner erzbischöflichen Rechte arbeitete. Warscheinlich hat K. Karl diese Entscheidung herbeigefürt. Etwa 18 Jare später hat Köln dann die erzbischöfliche Würde wirklich erhalten.

Man hört wärend der letzten Lebensjare des Lullus wenig von ihm. Er pflegt besonders die Verbindung mit seiner angelsächsischen Heimat, soweit man sieht, und sucht sich dort Trost für die Anfechtungen, die er in Frankreich erfur. Doch sieht man, dass er in der Durchfürung der kanonischen Ordnung streng blieb, und dass es ihm auch an Vertrauen unter der hohen Geistlichkeit des Reichs nicht fehlt. Der Reichtum des Klosters Hersfeld wuchs, durch Schenkungen vom König und von Privatleuten. Ob Lullus wirklich auch noch das Kloster Bleidenstadt gegründet hat, lässt sich nicht ganz sicher behaupten; aber es ist möglich. Er starb 786 in seinem Kloster, und wurde dort auch beigesetzt. Seine irdischen Überreste haben dann 852, wo sie erhoben und in eine neuerbaute Kirche gebracht wurden, auch nicht verfehlt, eine wundertätige Kraft zu beweisen.

Rettberg, K.-G. Deutschl., I, wo auf Seite 573 von den Quellen die Rede ist, wozu die Quellen auch von Bonifatius und Sturm gehören, s. die betr. Artikel; Gfrörer, Allgem. Kirchengeschichte, 3, 1 und 3, 2; Oelsner, Jarbücher des Fränkischen Reichs unter K. Pippin, Leipzig 1871; Sigurd Abel, Jahrbücher des Fränkischen Reichs unter Karl M., Berlin 1866; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 4. Aufl., I, Berlin 1877. Dr. J. Weizsäcker.

Lullus, Raymundus (Don Ramon Lull, Lullius), spanischer Edelmann, Dichter und Schriftsteller, Philosoph und Theolog, Missionär und Märtyrer des 13. bis 14. Jarhunderts, — eine der merkwürdigsten Persönlichkeiten des Mittelalters durch die Verbindung, wenn auch nicht harmonische Durchdringung sehr verschiedenartiger Eigenschaften des Geistes und Gemütes, durch abenteuerliche Lebensschicksale, vielseitige Tätigkeit, große schriftstellerische Fruchtbarkeit wie durch den Einfluss, den er nicht bloß auf seine Zeit- und Volksgenossen, sondern auf ferne Jarhunderte durch den Ruhm seines Namens und seiner Schriften geübt hat. Trotz seiner Berühmtheit aber schwebt immer noch über seinem Leben und über seinen Schriften ein eigentümliches Dunkel: denn „weder hat er alles das erlebt, was Spätere zu seinen Schicksalen hinzudichteten, noch hat er alle die Bücher geschrieben, die unter seinem Namen umgingen". —

Was wir über sein Leben sicheres wissen, beschränkt sich im Grunde auf das, was Wadding (Annales minorum II, a. 1293) als eigene Aufzeichnung Lulls anfürt, nebst dem, was seine Schriften sonst an biographischen Daten enthalten; andere, mehr oder minder unsichere oder widersprechende Angaben sind von Segui, Serra, Perroquet, Salzinger u. a. zusammengestellt (s. u.). — Er ist geboren c. 1235 (al. 1234, 1236) zu Palma auf der Baleareninsel Mallorca aus vornehmem und reichem spanischen Geschlechte. Sein Vater war ein arragonesischer

Ritter Don Ramon Lull aus Barcellona, der 1229—38 an den Kriegszügen König Jakobs des Eroberers hervorragenden Anteil genommen und von diesem mit Besitzungen auf den balearischen Inseln belehnt war. An desselben Königs ritterlichem Hofe verbrachte auch Lull die ersten 30 Jare seines Lebens als angesehener Hofbeamter (gran senescal) im Dienste der Welt und der weltlichen Minne, in allen ritterlichen Künsten geübt, insbesondere auch in der Kunst des Gesanges, die er in der Weise und Sprache der höfischen Dichter seiner Zeit und seines Volkes betrieb, verheiratet, Vater mehrerer Kinder, in glücklichen Vermögensverhältnissen, aber durch und durch Weltmann (— competenter dives, wie er selbst sagt, lascivus et mundanus). Mitten im Taumel der Weltlust aber erfaßt ihn plötzlich wie ein Blitz aus heiterem Himmel das bange Gefül der Leere und Nichtigkeit aller irdischen Dinge: ein erschütterndes äußeres Ereignis (der Anblick einer an Brustkrebs leidenden schönen Frau), oder, nach anderer Angabe, eine nächtliche Erscheinung des Gekreuzigten, weckt ihn aus seinem Sündenschlafe (1265). Er beschließt, ein anderer Mensch zu werden, der Welt zu entsagen, dem Dienst Christi sich zu weihen. Eine Predigt, die er am 4. Oktober, dem Gedächtnistag des heil. Franziskus, hört, gibt seinen Gedanken eine bestimmtere Direktion: er verteilt den größten Teil seiner Güter, bis auf das zum Unterhalt seiner Familie Notwendige, unter die Armen, macht eine Wallfart nach St. Jago di C. und andern heiligen Stätten und zieht sich dann als Eremit auf den Berg Randa auf Mallorca zurück, um hier ein kontemplatives Leben zu füren. Sechs Jare später, 1271, wärend einer Krankheit, hat er neue Visionen: als gottgefälliges Werk erscheint ihm jetzt die Bekehrung der Sarazenen und Heiden, als wirksamstes Mittel hiezu wird ihm, angeblich wider durch göttliche Eingebung, die große Wissenskunst geoffenbart, d. h. die Idee einer Universalwissenschaft, die es möglich macht, in kurzer Zeit, one besondere geistige Anstrengung, alle beliebigen Wissenschaften zu erlernen, insbesondere aber Jeden, auch den Widerstrebenden, durch zwingende Gründe von der Warheit des Christentums zu überzeugen. Drei Gedanken sind es, die ihn von jetzt an beseelen und deren Verwirklichung er mit einer wunderbaren Mischung von zäher Energie und phantastischer Überschwenglichkeit verfolgt: fürs erste die weitere Ausbildung und Verbreitung seiner Wissenskunst, dann die Abfassung von Schriften und Veranstaltung von Disputationen zur Verteidigung der Warheit des Christentums, sowie endlich drittens die Erwerbung und Verbreitung orientalischer Sprachkenntnisse und Errichtung von Missionsschulen zum Zwecke der Verbreitung des Christentums. Vor allem lernt er jetzt selbst arabisch bei einem maurischen Sklaven, der ihn aber, als er die Absicht Lulls merkt, aus Glaubensfanatismus mit dem Tode bedroht. Dann gründet er c. 1276 auf seiner Heimatinsel ein Kollegium von Franziskanern, um Mönche in der arabischen und chaldäischen Sprache zu unterrichten, die dann als Missionäre nach Nordafrika und nach dem Oriente gehen sollten. Er selbst soll jetzt das Gewand der Tertiarier des hl. Franz angenommen haben, one jedoch in den Orden selbst einzutreten. Dann hatte er den Gedanken, nach Paris zu gehen, um dort die zu Ausfürung seiner Pläne erforderlichen wissenschaftlichen Kenntnisse sich zu erwerben; aber der Rat seiner Verwandten und Freunde, besonders des Kanonisten Raimund von Pennaforte, hielt ihn zurück: er blieb zunächst in Mallorca, beschäftigte sich mit wissenschaftlichen Studien und litterar. Arbeiten, insbesondere der genaueren Ausarbeitung seiner Wissenskunst, über die er auch Vorträge hielt und für die er Anhänger warb. Endlich schien ihm der Zeitpunkt gekommen, die Ausfürung seines großen Missionsprojekts in weiterem Umfange zu betreiben: er reist 1286 nach Rom, um den Papst Honorius IV. für den Plan der Errichtung von Missionsanstalten in allen Ländern der Christenheit zu gewinnen: er traf den päpstlichen Stul erledigt (Honorius † 3. April 1287) und bei dem folgenden Papst wenig Empfänglichkeit für seine Ideeen. Nun wandte er sich nach Paris, und soll hier mit Erlaubnis des Kanzlers Bertold öffentliche Vorlesungen über seine Methode gehalten haben. Nach widerholten Reisen, auf denen er die Unterstützung des Königs Philipp des Schönen von Frankreich, der Könige von Arragonien und Sicilien, des Papsts Nikolaus IV. zu gewinnen sucht, beschließt er endlich selbst

einen Miſſionsverſuch in Nordafrika zu machen. Er ſchifft ſich in Genua ein 1292, wird plötzlich in ſeinem Entſchluſs wider wankend, bleibt zurück, wird krank, reiſt, von unwiderſtehlichem Drange getrieben, mit einem neuen Schiffe dennoch ab, landet zu Bugia im Königreiche Tunis, predigt wider den Islam und fordert die ſaraceniſchen Gelehrten zu einer förmlichen Glaubensdisputation heraus mit dem Beding, daſs, wenn die Gründe für das Chriſtentum ſich ſtärker erweiſen würden, die Gegner zum Chriſtentum, andernfalls er zum Islam übertreten werde. Lull ſucht zu erweiſen, daſs der chriſtliche Gottesbegriff der beſſere, da der Islam zwar von Gottes Macht und Weisheit, aber nichts von Gottes Liebe wiſſe. Seine Worte ſcheinen Eindruck zu machen; da läſst der König, von ſaraceniſchen Gelehrten auf die Gefar des Islam aufmerkſam gemacht, den eifrigen Disputator verhaften, er wird zum Tode verurteilt, auf Verwendung eines andern arabiſchen Gelehrten begnadigt, aber aus dem Lande verwieſen unter der ernſtlichen Bedrohung, daſs man ihn ſteinigen werde, falls er ſich wider im tuniſiſchen Reiche blicken laſſe. Dennoch verweilt er noch einige Zeit heimlich auf einem Schiffe im Hafen wartend auf eine Gelegenheit, um wider ans Land zu kommen. Schließlich ſieht er ſich doch genötigt, nach Italien zurückzukehren, und lehrt nun zwei Jare lang ſeine Kunſt in Genua. Auf die Kunde, daſs der Einſiedler Peter von Murrhone den päpſtlichen Stul beſtiegen als Cöleſtin V. (5. Juli 1294), eilt er nach Neapel, weil er von ihm die Erfüllung ſeiner Wünſche hofft: aber Cöleſtins Regierung war zu kurz, ſein Nachfolger Bonifaz VIII. mit ganz andern Dingen beſchäftigt. Lull geht 1295 nach Rom, um ſein Werk Arbor scientiarum und ſein Buch De articulis fidei dem Papſt vorzulegen. Auch jetzt wider abgewieſen, geht er nach Cypern und in den Orient, um mit Erlaubnis des Königs Heinrich II. von Cypern und Jeruſalem den Neſtorianern und Jakobiten zu predigen und die verſchiedenen ſchismatiſchen Sekten des Morgenlandes zur römiſchen Kirche zurückzufüren. Sogar bis Armenien ſoll er damals gekommen ſein; freilich hat er auch hier wenig Erfolg und muſs froh ſein, mit dem Leben davonzukommen.

Nun kehrt er ins Abendland zurück: iſt 1298 in Paris, 1300 in Mallorca, 1303 in Genua, 1304 in Montpellier, 1305 in Lyon, dann in Piſa, wo er in einem Dominikanerkloſter verweilt, und 1307 ſeine Ars brevis, 1308 ſeine Ars magna et ultima vollendet; 1308 ſoll er wider in Paris geweſen, mit Duns Scotus in deſſen letzten Lebenstagen bekannt geworden ſein und mit großem Beifall Vorleſungen gehalten haben. Dann macht er von Spanien aus eine zweite Reiſe nach Nordafrika 1309, diesmal beſonders in der Abſicht, die Averroiſten zu bekämpfen: er geht unter beſtändigen Kämpfen und Lebensgefaren nach Bona, Algier, Tunis und Bugia, wo er mit einem arabiſchen Philoſophen, Homer, disputirt, von einem Prieſter gegen die Volkswut beſchützt, zuletzt aber nach ſechsmonatlicher ſchwerer Gefangenſchaft ausgewieſen wird. Auf der Rückreiſe erleidet er bei Piſa Schiffbruch, rettet kaum das nackte Leben, verliert aber ſeine ganze Habe und ſeine Bücher. Kaum hat er ſich erholt, ſo eilt er zu dem neuen Papſt Clemens V. nach Frankreich, wont 1311 dem Konzil zu Vienne bei und unterbreitet dieſem eine Reihe von Anträgen wegen Verdammung der averroiſtiſchen Lehren, wegen Vereinigung der geiſtlichen Ritterorden zu einem einzigen, wegen Eroberung des hl. Landes, beſonders aber wegen Errichtung von Miſſionsſchulen und von Lehrſtellen für den Unterricht in den orientaliſchen Sprachen. Seine meiſten Wünſche blieben auch jetzt wider unerfüllt; nur ſeinem letzten Antrag entſprach die Kirchenverſammlung durch Errichtung von orientaliſchen Lehrſtellen in der Reſidenz des Papſtes und an einigen Univerſitäten, Paris, Oxford und Salamanka (ſ. Clement. lib. V, tit. 1, cp. 1, vgl. Gieſeler II, 3, 269). Bald darauf macht Lull, obwol ſchon 79 Jare alt, im J. 1314 ſeine dritte Miſſionsreiſe nach Nordafrika, und zwar trotz der früheren Bedrohung wider nach Bugia. War es doch ſein höchſter Wunſch, wie er ihn kurz zuvor in ſeinem Werk De contemplatione ausgeſprochen hatte, nicht wie andere Menſchen an Altersſchwäche zu ſterben, ſondern von Liebesglut verzehrt (non prae senectute per defectum caloris naturalis — imo prae amoris ardore). Eine zeitlang hielt er ſich in der Stille und Verborgenheit unter den dortigen chriſtlichen Kaufleuten; bald aber trat

er offen hervor und predigte mit stürmischem Eifer wider den Islam. Es folgen neue Ausbrüche der Volkswut, er wird ergriffen, mit Schlägen aus der Stadt ans Meeresufer getrieben und gesteinigt (29. Juni 1315 am Feste der Apostel Peter und Paul). Halbtot wird er von zwei christlichen Schiffsherren aufgefunden, an Bord gebracht und stirbt unterwegs, noch ehe sie Mallorca erreicht, in der Nähe der kleinen Insel Cabrera den 30. Juni 1315.

So hat der fromme Mann getan, was er konnte. Seine Sehnsucht nach dem Tage, da der heilige Eifer der Apostel widerkehren, da fromme Mönche aus Liebe zu Christo, bewandert in den Sprachen fremder Völker, zu den Ungläubigen gehen würden, bereit für die Verkündigung des Evangeliums ihr Leben zu opfern, ist ihm nicht erfüllt worden. Aber dass nicht äußere Gewalt das dem Herrn wolgefällige Mittel der Bekehrung sei, dass durch Liebe, Gebet und Thränen, durch Hingebung des eignen Lebens nach Christi und der Märtyrer Vorbild die Ungläubigen überwunden werden müssen, das war ihm durch die Erfarungen und Kämpfe seines eigenen Lebens klar geworden. Hatte er früher als christlicher Ritter im Dienste seines königlichen Herrn selbst die Waffen gegen die Ungläubigen getragen, so war es in der zweiten Periode seines Lebens, nachdem er aus beschaulicher Abgeschiedenheit zu energischer Tatkraft sich aufgerafft, das höchste Ziel seines Strebens, als Streiter Christi mit den Waffen des Geistes und mit den Mitteln christlicher Wissenschaft das himmlische Reich des Heilandes unter den Verehrern Muhameds auszubreiten und die Warheit des christlichen Glaubens gegen eine ungläubige Philosophie — gegen den damals von den Arabern her auch in der christlichen Welt sich ausbreitenden Averroismus zu verteidigen.

Der eine Gedanke, in welchem alle Bestrebungen Lulls zusammenlaufen und von welchem auch seine gesamte litterarische Tätigkeit — seine philosophischen und allgemein-wissenschaftlichen, seine theologischen, seine poetischen Leistungen — beseelt und beherrscht sind, ist der von ihm zum ersten Male klar ausgesprochene und energisch verfolgte christliche Missionsgedanke: in der eigentlichen Heimat des Islam, in den eigenen Sprachen der orientalischen Völker das Christentum zu verkündigen und durch eine neue und einfache, Allen zugängliche und auf jeden Inhalt anwendbare wissenschaftliche Methode die Gegner der christlichen Warheit unter Christen und Heiden zu widerlegen, aber auch dem christlichen Volke in volkstümlicher Sprache und Form das Ideal des christlichen Lebens, die Glut der mystischen Gottesliebe, vor Augen zu stellen und schließlich diese sich selbst verzehrende Liebesglut durch die Hingabe des eigenen Lebens im Dienste Christi zu besiegeln — das ist das Ziel, das Lull fast fünfzig Jare lang mit wunderbarer Energie verfolgt und in seiner Weise sterbend erreicht hat.

Damit haben wir bereits die einheitliche Grundtendenz, wie die verschiedenen Gattungen seiner zalreichen, teils in lateinischer, teils in arabischer, teils in spanischer Sprache verfassten Schriften angegeben. Die Zal derselben war eine außerordentlich große, wenn auch nicht alles, was ihm später zugeschrieben wurde, wirklich von ihm herrührt. Nicht weniger als 410 Schriften Lulls verzeichnet ein in der Bibliothek des Escurial befindlicher Katalog, verfasst von einem Spanier D. Arias de Loyola (s. Helfferich S. 73); damit stimmen ungefär auch die Angaben von Wadding, Scriptores Min., und von N. Antonio und P. Bayer, den Herausgebern der Bibliotheca Hisp. Vetus II, 122, die 321 echte und 81 unechte Nummern zälen, wärend andere „glaubwürdige Gelehrte" versichern, Lull habe „tausend Schriften", Andere sogar, er habe deren 3000 verfasst. Ein verhältnismäßig kleiner Teil ist gedruckt, anderes nur handschriftlich besonders auf spanischen, französischen, deutschen Bibliotheken (z. B. in München) erhalten. Gedruckt sind besonders die auf die Ars magna bezüglichen Schriften (Opera, quae ad artem universalem pertinent, Straßburg 1598 u. ö. editio postrema, Straßburg 1651, 8°), dann einer Reihe von chemischen und alchimistischen Schriften unter seinem Namen (z. B. de quintis essentiis, de lapide philosophico, transmutatio metallorum, compendium artis magicae u. a.), bei denen aber seine Autorschaft am unsichersten ist. Eine Sammlung seiner Gedichte, Obras rimadas, erschien neuerdings zu Palma 1859. Eine Gesamtausgabe

der Werke Lulls hat im vorigen Jahrhundert ein deutscher Katholik, Dr. Ivo Salzinger in Mainz veranstaltet (Mainz 1721—42 in 8 Bänden): sie ist aber nicht bloß außerordentlich selten, sondern auch unvollständig, da von den beabsichtigten 10 Bänden zwei (Bd. 7 und 8) gar nicht im Drucke erschienen oder wider verschwunden sind, die acht vorhandenen (1—6. 9. 10) im ganzen nur c. 40 Schriften enthalten, während dem Herausgeber mehr als viermal soviel vorlagen (s. Helfferich S. 71).

Außerhalb Spaniens verdankt Lull seine Berühmtheit zunächst seiner Methode, jener großen Kunst (ars magna s. generalis s. universalis, auch ars inventiva, demonstrativa etc. genannt), die von seinen Schülern und Anhängern (den sog. Lullisten) ebenso oft überschätzt, als von anderen zu geringschätzig behandelt worden ist. Das Wesen derselben besteht darin, daſs verschiedene teils formale, teils materiale Begriffe, die mit Buchstaben bezeichnet sind, in verschiedenen drehbaren Kreisen oder andern mathematischen Figuren so zusammengestellt werden, daſs sich durch Drehung der Kreise oder durch Ziehung der Verbindungslinien die sämtlichen möglichen Kombinationen mechanisch mit Leichtigkeit übersehen lassen. Die Begriffe sind nicht weiter abgeleitet, sondern äußerlich schematisch zusammengestellt und müssen mit ihren Buchstabenzeichen (dem sog. Alphabetum artis) auswendig gelernt werden. Die Begriffsverbindungen sind nicht aus der Sache geschöpft, sondern nur zusammengewürfelt; die Definitionen sind meist Zirkeldefinitionen, die wider ebenso mechanisch auswendig gelernt werden; die Beweise meist erschlichen oder petitiones principii. Indem z. B. das Subjekt Deus nacheinander zu den 9 durch die Buchstaben B—K bezeichneten Prädikaten bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria in Beziehung gesetzt wird, werden die Eigenschaften Gottes gefunden; oder indem die 9 verschiedenen, wider aus den Buchstaben B—K bezeichneten Fragen utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quomodo auf den Gottesbegriff angewendet werden, ergeben sich Sätze wie die folgenden: Gottes Dasein ist notwendig, weil es sonst überhaupt kein notwendiges Sein gäbe; Gott ist esse, nihilo extra se egens, sed omnia entia egent eo; er ist das esse optimum et infinitum, besitzt die summa bonitas, duratio, magnitudo; er ist in toto creato creans et in omnibus actibus creans; er ist in seinem Verhältnis zur Welt pius, humilis, misericors, potens, justus, gratia plenus; seine quidditas est ipsa Deitas. So werden die Begriffe weder wirklich erklärt noch abgeleitet, sondern lediglich schematisirt. So mechanisch aber das ganze Verfaren, so kam es doch einem Bedürfnis der Zeit entgegen, und nicht bloß im 13. Jahrhundert gab es Lullisten, die ihren Lehrer als Doctor illuminatus priesen, sondern auch spätere Philosophen und Theologen, z. B. Agrippa von Nettesheim, Giordano Bruno, Ath. Kircher ꝛc. haben sich mit der lullischen Kunst beschäftigt. Man glaubte darin ein bequemes Mittel zu besitzen, um mit leichter Mühe alle möglichen Begriffsverbindungen zu finden, über alle Fragen Auskunft zu geben, alle Wissenschaften auf eine Grundwissenschaft zurückzuführen. Und so äußerlich die Methode, so willkürlich und spielend das ganze Verfaren, so darf man doch nicht vergessen, daſs die ganze scholastische Manier, die überlieferten Denkformen der aristotelischen Logik und Metaphysik auf das kirchliche Dogma anzuwenden, um kein Har weniger äußerlich und willkürlich war. Indem also Lull den Formalismus der scholastischen Methode auf die Spitze trieb, hat er nur dazu beigetragen, den waren Wert der damaligen Schulwissenschaft aufzudecken, und hat gezeigt, wie man durch mechanische Behandlung des Mechanischen Zeit und Mühe sparen könne für nützliche Dinge, d. h. einerseits für die Erlernung der Sprachen, andererseits für die Erkenntnis der Realitäten, allermeist aber für Verteidigung der christlichen Warheit. Denn eben hiezu erschien ihm seine Wissenschaftslehre als geeignetstes Mittel, und das war auch der Grund, weshalb er dieselbe göttlicher Eingebung zu verdanken glaubte, obgleich nicht unwarscheinlich, daſs er dafür ältere Quellen oder Vorbilder benutzt hatte. So erinnert Ritter an die bekannten logischen Kunstausdrücke, die gewönlich dem Landsmanne Lulls Petrus Hispanus († 1297) zugeschrieben werden; warscheinlicher noch ist, daſs es jüdische oder arabische Vorgänger waren,

denen Lull sich anschloss (vgl. Helfferich S. 81); er selbst nennt seine Kunst auch geradezu Kabbala, was er erklärt als receptio veritatis divinitus revelatae.

Diese seine Methode der philosophischen Buchstabenrechnung versucht nun Lull anzuwenden auf die verschiedenartigsten Aufgaben der damaligen Wissenschaft: nicht blos Logik und Metaphysik, Grammatik und Rhetorik, sondern auch Geometrie und Arithmetik, Naturwissenschaften, Physik und Chemie, Anthropologie, Medizin und Chirurgie, Rechts-, Stats- und sogar Kriegswissenschaft sind von ihm bald kürzer, bald ausführlicher behandelt worden (s. die Schriftenverzeichnisse bei Wadding, Antonio, Helfferich S. 82), und merkwürdig ist, wie sich bei ihm, ähnlich wie bei seinen englischen Zeit- und Ordensgenossen R. Baco, im Gegensatz gegen den scholastischen Formalismus der Sinn für Naturbeobachtung und für reales, encyklopädisches Wissen mächtig regt. In diesem Sinne mag man ihn mit Reuter a. a. O. S. 95 den einzig nationalen Scholastiker Spaniens, neben Bacon den zweiten Polyhistor seines Jahrhunderts nennen: er ist freilich Scholastiker nur, sofern er der zünftigen Schulwissenschaft seine neue Wissenskunst entgegensetzt, Polyhistor nur, sofern er seine auf alle Wissensgebiete anwendbare universelle Methode ganz in den Dienst des einen Zweckes stellt, der christlichen Wahrheitsverteidigung, der Mission und Apologetik, um durch dieselbe die Wahrheiten des Christentums mit apodiktischer Sicherheit zu demonstriren, die ungläubigen Gelehrten unter Christen, Juden und Muhamedanern niederzudisputiren. Von seinen Bemühungen für die Verwirklichung seines Missionsgedankens ist schon die Rede gewesen; mit demselben hängt aufs engste zusammen seine apologetische und polemische Tätigkeit.

Sie wendet sich gegen zwei Klassen von Gegnern — einerseits gegen die „Unwissenden", welche die Wissenschaft, als dem Glauben gefährlich, verwerfen, weil sie meinen, das Beweisen und Begreifen der religiösen Wahrheiten beeinträchtige das Verdienst des Glaubens, — andererseits aber gegen die „Ungläubigen", welche die Artikel des christlichen Glaubens für vernunftwidrig, falsch und irrtümlich erklären, insbesondere aber gegen den damals auch in christlichen Kreisen weit verbreiteten averroistischen Satz von der doppelten Wahrheit, dass man als katholischer Christ etwas glauben könne, was nach den Gesetzen der Vernunft unmöglich sei. Wir besitzen von Lull eine Reihe von Schriften, gedruckte und ungedruckte, welche gegen die Gegner der christlichen Wahrheit, speziell gegen den Averroismus, gerichtet sind, z. B. duodecim principia philosophiae s. lamentatio philosophiae contra Averroistas, articuli fidei sacrosanctae, de reprobatione Averrois, disp. Raimundi et Averroistae de quinque quaestionibus, liber contradictionum inter R. et Averroistam, de centum syllogismis circa mysterium trinitatis, de existentia et agentia Dei contra Av., ars theologiae et philos. mysticae contra Av., s. Helfferich S. 106; Renan Averroes et l'Averroisme S. 203; Stöckl S. 298 ff.

Ihm selbst ist Glauben und Wissen unzertrennlich verbunden; die Trennung beider erscheint ihm als das größeste Hindernis der Verbreitung des Christentums, im Widerstreit mit der Wahrheit wie mit der Liebe zu Gott, als Schmach für die Wissenschaft, ja als so seelen- und gemeindeverderblich, dass er sogar die weltliche Gewalt zum Einschreiten gegen diese Theorie auffordert. Gott ist ja, wie höchste Quelle, so auch höchster Gegenstand des Wissens und des Glaubens; beides sind Akte desselben Geistes, der in dem Einen wie in dem Andern sich selbst betätigt. Beide fordern und fördern sich gegenseitig: das Wissen dient dem Glauben, indem es die Vorurteile gegen die Glaubenswahrheiten bekämpft, ihren Inhalt als etwas Mögliches setzt; der Glaube dient dem Wissen, weil durch ihn der Wille gekräftigt und der Geist tüchtig gemacht wird, zu immer höheren Erkenntnisstufen sich zu erheben. Gegenstand des Glaubens kann nichts sein, wovon der Verstand nachweisen kann, dass es sich selbst oder dass es dem Begriff der göttlichen Vollkommenheit widerspricht. Andererseits setzt erst der Glaube den Geist in die rechte Fassung, um zu hohen und immer höheren Dingen sich aufzuschwingen; denn der Glaube mit seiner Einfalt fliegt dem mühsam arbeitenden, durch die Schranken der Sinnlichkeit gehemmten Verstand immer voran; jede Stufe, die

das Wiſſen erreicht hat, weiſt allemal wider höher hinauf nach einer noch höheren Stufe und einem noch höheren Gut, welches nur der Glaube beſitzt: änlich wie in einem Gefäß das über dem Waſſer ſchwimmende Öl immer höher ſteigt, je höher das Waſſer ſteigt. In dieſem Leben freilich iſt der menſchliche Intellekt durch die Schranken der Leiblichkeit gebunden, daher der Glaube die Stelle des Erkennens vielfach vertreten muſs; denn Gott, der im höchſten Sinne groß und gut, teilt ſich dem erſchaffenen Geiſte nur ſoweit mit, als dieſer fähig iſt, ſein Bild und ſeine Vollkommenheit in ſich aufzunehmen. Daher iſt unſere Erkenntnis Gottes keine adäquate, kein Begreifen des Unendlichen durch das Endliche. Durch die Sünde befindet ſich die menſchliche Erkenntnis in einem Zuſtande der Privation und Inſormität, ja es kann ſogar ein falſcher Glaube alle Kräfte der Seele in ſeine Gewalt bekommen durch Gewonheit und Erziehung; weil aber doch immer die Vernunſt eine höhere Gewalt über die Seele hat, als Erziehung und Gewonheit, ſo kann der falſche Glaube durch die Macht der zwingenden Vernunſtgründe überwunden, es können die Artikel des chriſtlichen Glaubens, ja alle Geheimniſſe des Chriſtentums apodiktiſch bewieſen werden (probari per necessarias rationes). Denn wie der Glaube ſeinen Urſprung in Gott hat, ſo muſs auch ſein Inhalt vollſtändig war ſein, weil Gott uns nicht täuſchen kann. Iſt aber der Glaubensinhalt notwendig war, ſo muſs er auch beweisbar ſein.

Von den ſpeziellen kirchlichen Dogmen iſt es vor allem die Gotteslehre, die Lehre vom Daſein, Weſen, beſonders aber die von der Dreieinigkeit Gottes, mit der ſich Lull eingehend beſchäftigt hat, z. B. in ſeinem liber de trinitate in unitate, de Est Dei, de cognitione Dei, de unitate et pluralitate divina, de trinitate et incarnatione, de trinitate trinissima u. ſ. w. (vgl. Helfferich S. 70, wo mehr als 30 hierauf bezügliche Schriften und Abhandlungen aufgezält ſind). Die Unterſchiede in Gott ſieht Lull darin begründet, weil überhaupt kein Weſen one ſolche gedacht werden kann; die Dreieinigkeit iſt der erſchöpfende Ausdruck für die Vollkommenheit Gottes als des ſich ſelbſt mitteilenden höchſten Gutes. Die Ableitung der drei Perſonen geſchieht änlich wie bei Auguſtin oder den Viktorinern: der Vater ſich ſelbſt als Vater erkennend, zeugt den Son, beide durch die Liebe ſich betrachtend den hl. Geiſt; beim Vater beginnend findet die göttliche Produktivität ihre Ruhe in dem hl. Geiſt als dem Ziele der beiderſeitigen Liebe des Vaters und des Sones; die drei Perſonen verhalten ſich wie principium, medium, finis der Selbſtbewegung Gottes. — Die Schöpfung iſt Werk der freien Liebe Gottes, die Erhaltung mit der Schöpfung identiſch; die Menſchwerdung Gottes aber iſt notwendig teils zur vollen Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten, teils zur Erfüllung des Weltzweckes: ut satisfieret illi fini, ad quem mundus creatus; nach eingetretener Störung durch die Sünde muſste ſie geſchehen, weil ſonſt Gott nicht erfüllen würde, was er ſich ſelbſt und ſeiner Vollkommenheit ſchuldig iſt. Ganz verkehrt iſt der Unglaube an göttliche Wunder, da ja doch Schöpfung und Menſchwerdung die größten Wunder ſind. Naturerkenntnis und Erkenntnis der übernatürlichen Gotteswerke fordern und bedingen ſich gegenſeitig: daſs der Menſch das Übernatürliche nicht vollkommen zu erkennen vermag, iſt nicht zu verwundern, da er ja auch in der Natur ſoviele und große Geheimniſſe nicht begreift. Viel Mühe gibt ſich Lull, die göttliche Prädeſtination zu vereinigen mit der menſchlichen Freiheit: da jene auf alles ſich erſtreckt, ſo kann er die Freiheit nur behaupten durch Unterſcheidung einer doppelten Betrachtungsweiſe, wie alles einerſeits auf ewige Weiſe beſteht in Gott, andererſeits in der zeitlichen Erſcheinung ſich darſtellt. Bemerkenswert iſt auch die an Anſelm erinnernde Auffaſſung des Erlöſungswerkes Chriſti als einer von dem Gottmenſchen geleiſteten unendlichen Satisfaktion für eine unendliche Schuld (de artic. fidei 18), ſowie die an Duns Scotus erinnernde Deduktion der erbſündloſen Geburt der Maria: „Gott und die Sünde können nicht in einem Subjekt zuſammenkommen“. (Weiteres ſ. bei Neander, Stöckl, Reuter a. a. O.) —

Wie Lull in praktiſch-kirchlichen Dingen richtige Blicke getan und vorhandene Mängel erkannt hat, zeigen z. B. ſeine Äußerungen über den Wert der Wallfarten (de contemplatione cp. CXIII; vgl. Neander, K.-G., S. 407), über

falſche Bilder- und Kreuzesverehrung (das rechte Bild des Gekreuzigten ſind nicht picturae et ligna, ſondern ein Chriſt, in welchem Chriſti gloriosa humanitas eine Geſtalt gewonnen hat (Neander 410); ferner Äußerungen über das Gebet als die Seele des chriſtlichen Lebens, über die Liebe als die chriſtliche Grundgeſinnung; über Faſten, Kaſteiungen, Mönchtum, über Almoſen als die echt chriſtliche Form der Gütergemeinſchaft; ſeine Schilderung der verſchiedenen Stände der Chriſtenheit, ihrer Pflichten, Tugenden und Untugenden ꝛc.

Von beſonderem Intereſſe ſind endlich für die Kenntnis der ganzen Welt- und Lebensanſchauung Lulls ſeine praktiſch-populären und erbaulichen Schriften und Gedichte: ſo ſeine Proverbia s. liber mille proverbiorum ad communem vitam, liber de orationibus, lamentatio, carmina consolatoria, 4 libri contemplationum, tractatus metricus septem fidei articulos demonstrans (ſ. Helfferich S. 107), beſonders aber ſein liber de miraculis coeli et mundi und ſein chriſtlicher Roman Blanquerna. Der liber de miraculis iſt eine Art von orbis pictus, worin ein Vater ſeinen Sohn Felix durch Wälder, Berge, Ebenen, Wüſten, Städte ꝛc. wandern läſst, um ihn die Wunder Gottes kennen zu lehren und allerlei Betrachtungen anzuknüpfen über Gott, Engel, Himmel, Elemente, Planeten, Bäume und Pflanzen, Tiere, Menſchen, Paradies und Hölle; der Roman Blanquerna aber iſt eine Art von geiſtlichem Sittenſpiegel zur Verherrlichung des Chriſtentums und beſonders des Mönchtums, indem der Held durch alle möglichen Situationen und Lebensverhältniſſe hindurchgefürt wird — er wird Einſiedler, Mönch, Abt, Biſchof, Erzbiſchof, Kardinal, Papſt, — um zuletzt die Tiara wider niederzulegen, ſich als Klausner ins Gebirge zurückziehen und das Ideal franziskaniſcher Heiligkeit in myſtiſcher Gotteinheit und ſeraphiſcher Liebesglut in den eingeflochtenen geiſtlichen Dialogen und Liebesliedern (dialogacions y cantichs de amor entra l'Amich y Lamat) zur Darſtellung zu bringen.

Die Kirche hat lange geſchwankt, ob ſie Lull als Märtyrer unter die Heiligen verſetzen oder als Ketzer verdammen ſolle, ſ. A.A. S.S. Junii V, 633. Beſonders war es der Dominikaner Nikol. Eymericus, Inquiſitor von Arragonien im 14. Jarh., der in ſeinem Directorium fidei II, 189, 9 mehr als 50 (nach anderer Angabe 500) Irrtümer und Ketzereien in Lulls Schriften nachwies und ihn deshalb bei Papſt Gregor XI. verklagte, der denn auch die Lektüre einiger ſeiner Schriften verbot. Auch Bernhard Lutzemburg, Gabriel Prateolus, Genebrard, Bzovius u. a. zälen ihn zu den Häretikern; beſonders waren die Jeſuiten, trotz der unverkennbaren Geiſtes- und Stammverwandſchaft, die zwiſchen Lull und Loyola beſteht, ſeine unverſönlichen Feinde, indem ſie eine große Zal von Ketzereien bei ihm nachzuweiſen und die Publikation und Verbreitung ſeiner Schriften zu hindern ſuchten. Gegen dieſe Anklagen wurde er von einigen ſeiner Landsleute, wie N. Antonio, und von franziskaniſchen Ordensgenoſſen, wie Wadding, verteidigt. Unter den proteſtantiſchen Kirchenhiſtorikern war es beſonders Neander, der auf ihn aufmerkſam gemacht und ihm ein von ſichtbarer Liebe getragenes Studium gewidmet hat, ſ. Denkwürdigkeiten S. 493 ff., Kirchengeſchichte Band V, 1 und 2; außerdem vgl. von Älteren Wadding, Annales Fr. II a. a. 1275 und de Scriptoribus O. Min.; D. N. Antonio, Bibl. Hisp. Vetus II, 122 sqq. (Madrid 1788); Perroquet, Vie de R. Lull 1667; Cave, Hist. litt. scr. eccl. II; Fabricius, Bibl. lat. medii aevi; von Neueren Löw, De vita R. Lulli, Halle 1830, 8°; A. Helfferich, R.-L., Berlin 1858; Schmieder in Pipers ev. Kal. zum 30. Juni, und Zeugen der W., III, S. 132 ff.; M. Delecluze, in Revue d. deux mondes, 1840, Nov. Über ſeine Lehre vgl. Ritter, Geſch. der chr. Phil.; Erdmann, Grundriß der Geſch. der Phil., I, 367; Hauréau, Phil. Scolast., II, 235 sqq.; Prantl., Geſch. der Logik III, 156 ff.; Stöckl, Philoſ. des M.-A., II, 924 ff.; Reuter, Geſch. der Aufklärung, II, 95 ff. Aber immer noch iſt war, was Helfferich ſagt (S. 70), daſs Lull, in ſeiner Art der eigentümlichſte der Scholaſtiker, bis jetzt von niemand nach Gebür gewürdigt worden iſt.

Wagenmann.

Luna, Peter de, ſ. Benedikt XIII. a, Bd. II, S. 268.

Lupus, Servatus, einer der bedeutenderen Vertreter der aus den Bildungsbestrebungen der karolingischen Epoche hervorgegangenen humanistischen und kirchlichen Wissenschaft zur Zeit Karls des Kalen. Geboren etwa um 805, hat er unter Abt Aldrich im Kloster Ferrières (auch Bethlehem genannt) in der Kirchenprovinz von Sens, welches einst auch unter Alcuin gestanden hatte, die erste Bildung erhalten. Er klagt aber, dass der in frühester Jugend bei ihm erwachten Liebe zu den Wissenschaften der Mangel an Lehrern hinderlich gewesen, und dass nach kurzem Aufschwung unter Karl dem Großen man bereits wider beginne, die Lernbegierigen lästig zu finden. Aldrich, inzwischen zum Erzbischofe von Sens erhoben (829), veranlasst den jungen, zum Diakon geweihten Mann, etwa um 830, seine Studien bei Raban in Fulda fortzusetzen. Hier tritt Lupus auch mit Einhard, dessen Leben Karls des Großen ihn schon in Westfrancien wegen des klassischen Stils entzückt hatte, in briefliche Verbindung und dadurch in ein pietätvolles Verhältnis; er erhält von ihm Handschriften römischer Schriftsteller und legt ihm prosodische und andere wissenschaftliche Fragen vor. Nach dem Tode von Einhards Gattin (836) tröstet er ihn brieflich und spricht seine Absicht aus, ihn auf seiner unmittelbar bevorstehenden Rückreise in Seligenstadt zu besuchen. Mit Raban stand er in vertrautem Verhältnis; er war es, der diesen zu seiner großen Kompilation über die paulinischen Briefe antrieb (Rab. M. opp. ed. Migne CXI, 1275). Lupus verfasste 836 wol noch in Deutschland auf Wunsch des Abtes Bun von Hersfeld die vita des hl. Wigbert. — Zurückgekehrt, wurde Lupus dem Kaiser Ludwig d. Fr. und seiner Gemalin Judith vorgestellt; im Herbste darauf (837) wider an den Hof befohlen, wo er sich von der Gunst der Kaiserin baldige Beförderung versprach (ep. 6). Indessen blieb er zunächst Mönch seines Klosters Ferrières unter Abt Odo, dem Nachfolger Aldrichs, welchen er auf einer Fart zur kaiserlichen Pfalz Frankfurt begleitete, warscheinlich im Winter 838/9 (Ludwig weilte im Jannar und Februar dort). Lupus erkrankte auf dieser Reise im Kloster St. Trond im Lütticher Sprengel (vgl. ep. 20 mit Hildegar. vita Faronis bei Mabill. acta SS. O. B. II, 594) und lebte dann seinen Studien. Noch 839 lieferte er auf Wunsch eines Abts Waldo, warscheinlich des Abts von Schwarzach *) in Baden, eine Bearbeitung einer ältern vita des hl. Maximin von Trier, die infolge der Beschaffenheit des bearbeiteten Materials schriftstellerisch zurücksteht hinter der vita Wigberts, aber mit Unrecht dem Lupus abgesprochen wird. Als Abt Odo durch seine Hinneigung zu Lothars Partei sich die Ungnade des jungen Karl des Kalen zugezogen, erhob dieser Lupus an seine Stelle (842). Mit den hervorragenden Kirchenmännern seiner Zeit, besonders den westfränkischen, finden wir ihn in brieflichem Verkehre, lebhaft beteiligt an den kirchlichen und kirchenpolitischen Akten und mitleidend unter den mannigfachen Drangsalen, welche im Bruderzwiste der Karolinger, in den Kämpfen mit Aquitaniern und Bretonen und in dem Heranstürmen der Normannen das Land unter dem schwachen Scepter Karls heimsuchten. Mit seinem Kloster zu järlichen Leistungen an den König und zur Heeresfolge verpflichtet, gerät Lupus bei der Niederwerfung fränkischer Truppen durch die Aquitanier am 14. Juni 844 (Dümmler a. a. O. S. 236) in Lebensgefar und Gefangenschaft, konnte jedoch bereits am 3. Juli zurückkehren (ep. 32. 91. 92). Am Ende desselben Jares hat er auf der Synode von Verneuil (Hefele, Conc.-G., IV, 111 f.) die Capitula formulirt, welche unter anderem dem Könige einschärfen, sich nicht an Kirchen- und Klostergut zu vergreifen. Wenn Lupus gegen das Unwesen der Vergebung von Klöstern und Kirchen an Weltliche eiferte und dem Könige, an welchen er Mannungen zu weisem Regimente ergehen ließ, mehr als einmal zu Gemüte fürte, dass er auch zeitliche Wolfart nicht erlangen werde, wenn er nicht der Kirche das ihre zurückgebe, so hatte er hierzu noch besondere Veranlassung. Jare lang bemühte er sich vergeblich, die

*) Ein Neffe des einflussreichen Oheims der nachmaligen Gemalin Karls des Kalen, Adalhard, der in jenen Jaren die Abtei von St. Maximin zu Trier besaß: s. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, I. 463 f., Anm. 64 und 67. Auf Adalhards Gunst rechnete Lupus bei späterer Gelegenheit. Vgl. noch Mabill. ann. O. B. I, 139.

Celle des heil. Judocus (Quentawich, j. St. Josse sur mer an der Küste der Picardie), welche schon Alcuin zugleich mit Ferrières besessen, Ludwig d. Fr. diesem Kloster verbrieft, Karl d. K. aber, wol kurz nach dem Vertrag von Verdun, an einen Grafen Odulf verliehen hatte, wider zu erlangen. Sie war für den Unterhalt des bevölkerten Klosters unentbehrlich, zugleich eine Stätte der Versorgung für angelsächsische Pilger. Als Lupus den König Karl zum Frankentage nach Meersen (Fasten 847) begleitete, hoffte er, monatelang (seit 30. November 846; ep. 55) im Gefolge desselben, zum Ziele zu kommen, wurde aber auch jetzt noch hingehalten. Doch ist er 849 wider im Besitz der Celle *). Im Hochsommer (ep. 66) dieses Jares ging Lupus im Auftrag Karls nach Rom zu Leo IV. (ep. 103 cf. de trib. quaest. Eingang), wol wegen der kirchlichen Eingriffe des Bretonenherzogs Nominoi, gegen welchen dann im November die Pariser Synode gehalten wurde (ep. 84). Jetzt kam auch, zuerst in Italien, dann in Frankreich, die Gottschalksche Streitfrage in seinen Gesichtskreis. Der Brief an Gottschalk (ep. 30) über einige von G. ihm vorgelegte Stellen Augustins berürt die Streitfrage nicht. Lupus nahm aber entschieden Stellung für die in Gottschalk bedrohte Lehre Augustins von der Prädestination, der Unfreiheit des Willens und der Partikularität der Gnadenwal und Erlösung, und erklärte sich in diesem Sinne schon im Dez. 849 zu Bourges mündlich gegen Karl, dann brieflich gegen ihn und Hinkmar (epp. 128 und 129) und in der Schrift de tribus quaestionibus und dem Collectaneum. In der „von vielen keck behandelten, von wenigen umsichtig erfaßten Frage" getraut er sich mit Gottes Hilfe klaren Bescheid zu geben. Augustin ist ihm der auctor certissimus, quia divinarum scripturarum observantissimus; ihm gegenüber muß ein Faustus (von Reji; infaustus Faustus sagt er) schweigen nach dem Worte: conticescant ranae dum coelum tonat; auch das abweichende Urteil angesehener Prälaten (wie Hinkmar) ist hier nicht maßgebend: ne evacuetur divinae gratiae donum. Auf der Synode von Soissons (Frühjar 853) las der hier als Presbyter bezeichnete Lupus die Schrift über Ebo's Absetzung vor, stand also hier ganz auf Hinkmars Seite (Hefele IV, 181 ff.). Aber in demselben Jare war er beteiligt an der durch Erledigung des Pariser Bistums veranlaßten geistlichen Versammlung des Erzsprengels Sens (ep. 98 sq.), welche entgegen den inzwischen von Hinkmar zu Quiercy gegen Gottschalk aufgestellten Sätzen sich vielmehr für die augustinischen Sätze des Prudentius aussprach. Mit den Beschlüssen der späteren Synode von Quiercy (857, Hefele IV, 201) wird die Bußansprache (ep. 100) nicht unwarscheinlich in Verbindung gebracht. — Festgehalten hat Lupus trotz der Ungunst der Zeiten an Studium und Lehre der schönen Wissenschaften. Die ersehnte Rückgabe der Celle d. h. Judocus benutzt er sofort, um die seit der Zeit der Vorfaren (Alcuin!) unterbrochene litterarische Verbindung mit York anzuknüpfen (ep. 61. 62) und sich Kodizes zu erbitten (allerdings später auch vom König Edilulf Blei zur Bedachung seines Klosters ep. 13); zum Teil um dieselben Werke bittet er dann auch Papst Benedikt III., dem er Pilger empfiehlt (ep. 103): neben Hieronymus und Beda stehen Cicero und Quinctilian. Aber die Drangsale durch Normannen und Dänen trüben noch seine letzten Lebensjare. Die Mönche von St. Germain Auxerrois, welche ihm Gastfreundschaft gewärten, als er (858) im Gefolge des Königs dort weilte (ep. 116; s. Dümmler a. a. O. 420), müssen in bedrohter Zeit den Kirchenschmuck von Ferrières aufbewaren; Folcrie von Troyes (seit 861) dem schwerkranken Lupus und dem bedrohten Kloster Hilfe bieten (ep. 125). An Papst Nikolaus hat Lupus im Namen Wenilos von Sens eine Anfrage, betr. einen geisteskranken Bischof, gerichtet, unter Heranziehung eines pseudoisidorischen Briefs (ep. 130). An Wenilo aber hat er unter der Last der Krankheit eine Manung gerichtet, der furchtbar angewachsenen kirchlichen Verwilderung entgegenzutreten (ep. 126). Über 862 (Synode von Soissons) fürt keine Spur seines Lebens herab. —

Die Werke des Lupus hat nach Papirius Masson u. a. mit wertvollen An-

*) Vgl. mit Noorden, Hinkmar, Beilage I, die epp. 61 und 62, welche sich auf den Zeitpunkt der Auslösung Karls mit Lothar zu Peronne, Januar 849 (Dümmler a. a. O. 321) beziehen lassen.

merkungen herausg. St. Baluz, Paris 1664, 8°, und Antwerpen (Leipzig) 1710. Auch Bibl. P. Max. Lugd. XV u. Migne, Ser. lat. XIX (mit den Noten von Bal.). Die den Gottſchalkſchen Streit betr. Schriften auch bei Mauguin, Vett. auctor. qui saec. IX etc., Paris 1650. — Über ihn Mabillon, Annales ord. Bened. passim; Hist. lit. de la France V, 255 sqq.; Schröckh 24, 56 ff.; Bähr, Geſch. der röm. Lit. im karol. Zeitalter, Karlsruh 1840, S. 456 ff.; Nicolas, Étude sur les lettres de Servat-Loup. Thèse prés. à la Fac. de Paris, Clermont-Ferrant 1861 (mir nicht bekannt); Ebert, Allg. Geſch. der Lit. des M.-A. im Abendlande, II, Lpz. 1880, S. 203 ff. **W. Möller.**

Luſt, Lüſternheit. — Mit dem Worte Luſt bezeichnen wir ſowol eine Empfindung, als einen Trieb. Der Menſch genießt Luſt (ἡδονή, voluptas), wenn ſein geiſtiges oder ſinnliches Gefühl angenehm, woltuend berürt iſt. Damit hängt aber die Luſt als Trieb (ὁρμή, θυμός, προθυμία, ἐπιθυμία, concupiscentia) nahe zuſammen, indem der Menſch den Zuſtand oder Moment der Befriedigung, den er einmal genoſſen, zu verlängern, feſtzuhalten oder zu erneuern begehrt.

Sündlich iſt an ſich weder die Empfindung, noch der Trieb der Luſt. Das volle wirkliche Leben in ſeiner Kraft und Regſamkeit iſt von der Selbſtbefriedigung notwendig begleitet, die allemal eintritt, wo ein von ganzem Herzen erſtrebtes Ziel erreicht iſt. Und zu ſtreben, über den gegebenen Punkt des Daſeins hinauszutrachten, iſt mit dem Werden der Kreatur, mit ihrer lebendigen Entwicklung von ſelbſt gegeben als ein unveräußerliches Lebensſymptom, deſſen gänzliches Aufhören einen Stillſtand, eine Erlamung des Lebens bedeuten würde. Wie ein Menſch, dem nichts Vergnügen macht, ungeſund iſt, ſo iſt einer, der nichts ſucht und begehrt, in Gefar, geiſtig zu verſumpfen.

Sittlich beſtimmt wird die Luſt in beiderlei Hinſicht erſt durch ihr Verhältnis zum Ich, zur freien Perſönlichkeit des Menſchen, und durch ihr Objekt. Wo, wie im Heidentum, das Ich ſich ſelbſt, ſein natürliches Empfinden und Begehren, zur Lebensnorm erhebt, da entſcheidet die Luſt über das, was zuträglich oder unzuträglich, was gut oder böſe ſei: ὅρος συμφορέων καὶ ἀσυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη (Democritus ap. Ritter et Preller hist. philos. edit. IV, p. 52); τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. — τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιουτότροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἐατέον (Epicurus l. l. pag. 352); εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται . . . εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δὲ αὐτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν (Cyrenaici [Atristippus] l. l. p. 164). Die Konſequenz hieraus zieht Protagoras: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, welchen Satz Plato im Theätet dahin erläutert: οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ (l. l. p. 134). — Wo dagegen das Ich dem göttlichen Geſetz und Willen ſich untergibt, da beſtimmt die Perſönlichkeit, was ihr Luſt und was Unluſt ſein ſoll. Zwar ſagt ſchon Ariſtoteles mit Anklang an Röm. 7, 19: διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα, und gibt die Regel χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ. Allein wer ſetzt dies οἷς δεῖ feſt? Ohne den Beiſtand göttlicher Offenbarung greift hier die Menſchheit immer fehl. Der Pſalmiſt aber kann (37, 4) ſagen: „habe deine Luſt an dem Herrn, der wird dir geben, was dein Herz wünſcht"; kann (1, 2) den ſelig preiſen, „der ſeine Luſt hat am Geſetze des Herrn"; kann das Wolgefallen an den Werken (104, 24), an den Taten (111, 2; 139, 17), an den Geboten und Rechten (112, 1; 119 ganz), an der Perſon Jehovahs (73, 23—28) für Seligkeit und Wonne, für die einzig ware und wärende Befriedigung des Herzens erklären. Noch tiefer in die Gemeinſchaft mit Gott verlegt das Neue Teſtament die höchſte und vollkommene Luſt des Chriſten. Hier kommt es zu dem μηκέτι ἑαυτῷ ζῆν (2 Kor. 5, 15); ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ (Gal. 2, 20) und zur Verwirklichung der Bitte Jeſu (Joh. 17, 23): ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί.

Selbſtverſtändlich ſchließt dieſe Luſt nicht alle ſonſtige Befriedigung etwa aus. Luſt am Schönen, wie es die Kunſt, am Waren, wie es die Wiſſenſchaft zeigt,

ſelbſt Luſt an dem, was nur die leiblichen Sinne angenehm berürt, wie Speiſe, Trank, und der ganze ſogenannte Komfort darf dem Chriſten nicht verwehrt, geſchweige denn als Sünde verdammt werden; vergleiche die apoſtoliſchen Warnungen Kol. 2, 16—23; 1 Tim. 4, 3—5 vor übergeiſtlicher Aſkeſe, und 1 Kor. 7, 29—31 vor ungeiſtlichem Vergeſſen des Chriſtenberufs, der über alle irdiſchen Dinge hinausweiſet. Sündlich wird die Luſt an der Kreatur erſt, wenn ſich das Herz daran hängt, wenn zur ἡδονή die ἐπιθυμία tritt und dieſe den Willen, die Perſönlichkeit überwältigt, mit ſich fortreißt, zum Knechte der Luſt macht.

Dieſer andern Seite des Gegenſtandes wenden wir uns nun zu. Auch die Luſt als Trieb iſt, wie oben bemerkt, ein weſentlicher Beſtandteil der menſchlichen Natur. Aber der Trieb für ſich allein iſt blind und bedarf der Leitung, des Zaumes. Indem die römiſche Kirchenlehre dies frenum für eine beſondere, dem erſten Menſchen verliehene Gnadengabe (donum superadditum) anſieht, verſtümmelt und erniedrigt ſie das menſchliche Weſen, als welches, jener Gabe beraubt, wie ein ſteuerloſes Farzeug, den Wallungen und Begehrungen der Sinnlichkeit und ihrer Triebe preisgegeben wäre. In dem normalen Zuſtand des Erſtgeſchaffenen beherrſchte der gottesbildliche Geiſt die ſeeliſch-leibliche Natur und gab deren Trieben die gebürende Richtung. Als aber der Trieb von dieſer Herrſchaft ſich emanzipirte und in falſcher Selbſtändigkeit nach dem Verbotenen griff, wurde er zur concupiscentia prava, zur ἐπιθυμία sensu malo, und die ſo in Unordnung geratene Menſchennatur iſt von den Protoplaſten per traducem auf die Gattung übergegangen. Nun darf Paulus Röm. 7, 7 die ſonſt auch in der Schrift (z. B. Luk. 22, 15) als vox media gebrauchte ἐπιθυμία identiſch mit der ἁμαρτία ſetzen und einmal ſagen: τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων und das anderemal: τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ἤδειν, und das οὐκ ἐπιθυμήσεις (לֹא תַחְמֹד Exod. 20, 17) one beigefügtes Objekt als die Ur- und Wurzelſünde hinſtellen; wie denn überhaupt, nach der ſeinen Bemerkung Cremers (Wörterbuch der n. t. Gräcit. s. v. ἐπιθυμία) im neuteſtamentlichen Sprachgebrauch der ſittliche Charakter der ἐπιθυμία nicht ſo ſehr durch das Objekt als durch das Subjekt beſtimmt wird: vgl. Joh. 8, 44 τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν, Röm. 1, 24 ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν, Gal. 5, 16 ἐπιθυμίαι σαρκός, 1 Joh. 2, 16 ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν u. ſ. w. — Den Hergang der Entſtehung der Tatſünde aus der Luſt (ἰδία ἐπιθυμία) beſchreibt aufs Anſchaulichſte Jakobus 1, 14—15. — Die Aufgabe der Chriſten gegenüber den Regungen der ſündigen Natur bezeichnet Gal. 5, 24; Kol. 3, 5. —

Die Lehrdifferenz der proteſtantiſchen und römiſch-katholiſchen Kirche in Betreff der Erbſünde bewegt ſich hauptſächlich um die Auffaſſung und Beurteilung der concupiscentia. Nachdem im Mittelalter teilweiſe grober Pelagianismus geherrſcht hatte, der von ererbter Sünde, im falſchverſtandenen Intereſſe der menſchlichen Freiheit, überhaupt nichts wiſſen will, auch der concupiscentia den ſündigen Charakter abſpricht, ſetzte das Tridentinum feſt, daſs nach dem Verluſt des donum supernaturale das menſchliche Weſen zwar geſchwächt, doch noch unverletzt vorhanden, daſs weder der Mangel der justitia originalis noch die concupiscentia, die auch in den Widergeborenen bleibe, eigentlich Sünde ſei. Die reformatoriſche Lehre dagegen betrachtet die concupiscentia nicht als bloßen fomes peccati, ſondern als böſen affectus der Seele (Conf. Aug. II), als reatus et culpa (Form. Conc. I). Auf welcher Seite die tiefere und ſittlich ernſtere Auffaſſung der Sache beſtehe, kann nicht zweifelhaft ſein. —

Lüſternheit endlich im engeren Sinne nennen wir die krankhafte Erregung des Begehrungsvermögens, wovon ſignifikante Beiſpiele Gen. 25, 29—34; 2 Sam. 23, 14—17; 2 Kön. 5, 20—27 berichtet werden. Davids ſchwerer Fall 2 Sam. 11 entſprang der unbewachten Lüſternheit, die dann Nathan (ib. 12, 4) mit einem Gaſte vergleicht, der bei dem reichen Manne einkehrte. Insbeſondere nimmt die ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν dieſen ſpezifiſchen Charakter an Job. 31, 1; Prov. 23, 33; Matth. 5, 28. Aber auch vor der Lüſternheit der gula (Röm. 13, 13. 14) wird Num. 11, 4. 20. 34, vgl. 1 Kor. 10, 6 als vor einer Sünde, wider die der Zorn Gottes ſich kehrt, gewarnt. Das Auftreten der Lüſternheit iſt immer

ein Merkmal innerlicher Unordnung, ein Symptom der Übermacht des Fleiſches über den Geiſt (Gal. 5, 16. 17). Eine wolbemeſſene Aſkeſe, wie ſie Paulus übte (1 Kor. 9, 27), fürt zu der Freiheit, in welcher der Geiſt die ihm zuſtehende Herrſchaft behauptet (Phil. 4, 11—13). **Carl Burger.**

Luther, Martin, wurde am 10. November 1483 zu Eisleben geboren. Sein Vater, Hans, war als Bergmann von Möhra, wo er vorher gelebt hatte, dorthin gezogen. Urſprünglich war derſelbe, ebenſo wie auch der Vater und Großvater desſelben, nach Luthers eigener Angabe ein „rechter Bauer" geweſen; der Name iſt offenbar eins mit Lothar, Chlothachar (= Kleoſtratos). Die Mutter, Margarethe, (eine geb. Lindeman? oder Ziegler? fürs letztere ſ. Knaake in den Theologiſchen Studien und Kritiken 1881, H. 4) ſtammte aus einem bürgerlichen Geſchlechte. Der angegebene Geburtstag ſteht feſt; aber auch das Jar darf als ſicher angeſehen werden (nicht 1484, vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1871. 1873. 1874). Von Eisleben zogen die Eltern ein halbes Jar darauf weg, nach Mansfeld, wo der Vater ſpäter in den Rat kam.

Vater und Mutter zeigten in der Kinderzucht eine Strenge, unter welcher Martin ſchon etwas von den ihn hernach ſo ſchwer bedrängenden Schrecken des Geſetzes verſchmecken mochte. Dazu kam von ſeiten beider der Eindruck biederen, rechtſchaffenen Weſens. Des Vaters gerades ſittliches Urteil richtete ſich auch gegen den verderbten Charakter des geiſtlichen Standes: er argwönte hinter demſelben „Gleisnerei und Büberei". An der Mutter wird von Melanchthon (Curriculum vitae etc., Corp. Reform. Vol. VI, p. 155 sqq.) vornehmlich gerühmt pudicitia, timor Dei et invocatio. Über den Vater ſagt Luther nach dem Tode desſelben (Briefe u. ſ. w. herausg. von de Wette Bd. 4, S. 33): dignum est — lugere me talem parentem; — Pater misericordiae — me — per ejus sudores aluit et finxit qualis, qualis sum.

Der Ertrag von der Arbeit des Vaters, deſſen ökonomiſche Verhältniſſe anfangs bedrängte waren, allmählich jedoch ſich beſſerten, reichte hin, den Son die lat. Schule beſuchen zu laſſen, zuerſt in Mansfeld, 1497 in Magdeburg (in der ſtädtiſchen Schule? unter Lehrern aus den Brüdern des Gemeinſamen Lebens? L. ſagt: bei „Nullbrüdern" vgl. Ev. K.Z. 1881, Nr. 23), ſeit 1498 in Eiſenach, wo die Mutter Verwandte hatte. Luther hat indeſſen daſelbſt mit anderen ärmeren Schülern auch „vor der Tür panem propter Deum ſagen und den Brotreigen ſingen" müſſen; dann nahm ſich Urſula, die Frau des angeſehenen Kunz Cotta, des Knaben an. Zu Eiſenach war (nach M. Ratzebergers Angabe) einer der tüchtigeren Grammatiklehrer, J. Trebonius; bei Luther zeigte ſich bereits „vis ingenii acerrima et inprimis ad eloquentiam idonea" (Melanchth.), und es zog ihn auf eine hohe Schule. So ließen ihn die Eltern 1501 auf die Erfurter Univerſität gehen. Sein Studium fürte ihn daſelbſt in die herrſchende spinosa dialectica hinein, indem er zunächſt Philoſophie ſtudirte; ſeine Hauptlehrer darin waren die Nominaliſten Trutvetter und Arnoldi. Zugleich wurde er wenigſtens mit einzelnen Genoſſen des jungen humaniſtiſchen „Poeten"-Kreiſes (ſo mit Crotus Rubianus) befreundet. Mit jenen Lehrern ſtanden dieſe damals auf gutem Fuße. Luther wurde 1502 Baccalaureus, 1505 Magiſter. Im Vertrauen auf ſeine ſchönen Gaben hofften Vater und Verwandte, er werde in weltlichen Ämtern ſein Glück machen können; ſie beſtimmten ihn deshalb zum Juriſten.

Von Luthers religiöſer Entwicklung bis dahin wird uns berichtet, daſs er bei der ernſten ſittlich-religiöſen Richtung, die er aus dem elterlichen Hauſe mitbrachte, durchaus in den unevangeliſchen, die damalige Kirche beherrſchenden Anſichten vom Heilswege befangen war, one von irgend wem in Bekanntſchaft mit der hl. Schrift eingeführt zu werden. Jetzt hören wir von furchtbaren, überwältigenden Schrecken, welche anhaltendes Nachdenken über Gottes Zorn über ſeinen ernſten Sinn brachte. Dazu erſchütterte ihn das raſche, warſcheinlich durch Totſchlag erfolgte Ende eines Freundes. Innere Angſt, die den waren Troſt nicht zu finden wuſste, trieb ihn in raſcher Entſcheidung zum heiligen Mönchsleben. Unter den Schrecken eines Gewitters gelobte er es und ging dann ſofort, am 17. Juli 1505, ins Auguſtinerkloſter zu Erfurt, — unerwartet für die Sei-

nigen, zum tiefen Schmerz für seinen Vater, — selber one klares Bewufstsein, magis raptus, quam tractus (Br. 2, 47); 1507 empfing er die Priesterweihe. — Mit aufrichtigem Eifer gab sich Luther in die tiefste Mönchsdemut dahin. Nicht minder eifrig studirte er seine Theologie; die Schriften Gabriels v. Biel und d'Aillys lernte er beinahe auswendig, las fleißig die Occams, auch Gersons. Aber die innern Kämpfe und Qualen, die Anfechtungen durch Zweifel an der eigenen Seligkeit erreichten, anstatt durch fromme Übungen gelindert zu werden, jetzt erst den höchsten Grad. Begierig und tief erfafste er den Zuspruch eines einfachen alten klösterlichen Lehrmeisters, der ihn auf den Artikel von der Sündenvergebung verwies und ihm gebot, hierauf zu hoffen. Die beste und fruchtbarste Belehrung empfing er vom Ordensvikar Johann von Staupitz, der ihm ein vertrauter und väterlicher Freund wurde. Unter den mittelalterlichen Theologen lernte er als Zeugen der göttlichen Gnade den heil. Bernhard kennen. Das Entscheidende aber war, dafs er in die hl. Schrift selbst sich versenkte.

Auf den Geist und die Kenntnisse des bescheidenen Mönchs durch Staupitz aufmerksam gemacht, berief ihn Kurfürst Friedrich 1508 auf einen philosophischen Lehrstul an seiner neuen Universität Wittenberg. Er las da Dialektik und Physik nach Aristoteles. 1509 aber wurde er baccalaureus ad biblia, 1512 Doktor der Theologie. Dazwischen wurde er aus unbekannten Gründen an die Erfurter Universität zurückgerufen, wo er gegen drei Semester blieb, und sodann 1511 (nach Anderen schon 1510) in Ordensgeschäften nach Rom gesandt. Hier empfing er Eindrücke vom Verderben des römischen Kirchenwesens, welche später seinen Eifer wider Rom steigerten; doch damals taten sie seinem völlig hingebenden Glauben an die Kirche noch keinen Abbruch. 1515 wurde ihm auch das Ordensvikariat für Meißen und Thüringen anvertraut. Er wurde ferner, indem er freiwillig für den alten und kranken Wittenberger Stadtpfarrer eintrat, eifrig als Prediger tätig.

Indessen erfolgte, im engsten Zusammenhange mit dem Gange seines inneren Lebens, diejenige Umgestaltung seiner Anschauungen, Überzeugungen und Bestrebungen, kraft deren er schon 1517 in den ihm von oben zugewiesenen Beruf eintreten konnte. Er hatte sich, wie es sein inneres Bedürfnis mit sich brachte, von der Philosophie weggesehnt zu derjenigen Theologie, welche — nucleum nucis, medullam ossium scrutatur (Br. 1, 6). Den Kern der heilbringenden Warheit suchte er für sich und seine Zuhörer wie in der Schrift überhaupt, so vor allem im Römerbriefe und, was das Alte Test. anbelangt, in den Psalmen: in seinen Vorträgen über diese beiden Bücher leuchtete zum ersten Male (Mel.) das evangelische Licht wider auf. Zuerst las er über die Psalmen. Wir besitzen noch Anmerkungen, die er sich damals in sein Exemplar des lateinischen Psalters einschrieb (Mstr. in Wolfenbüttel, verdeutscht in der Walch'schen Ausg. seiner Werke), ferner einen Text der 1513—1516 gehaltenen Vorlesungen, den er für den Druck fertig machen wollte (herausgeg. von Seidemann 1876; über den Inhalt und Standpunkt vgl. Hering in den Theol. Stud. u. Krit., 1877, S. 583 ff.). Unter den menschlichen, kirchlichen Schriftstellern hat hier zumeist Augustin auf ihn Einfluss geübt, mit dessen Schriften er erst kurz vorher näher bekannt und vertraut geworden war. Er lehrt mit diesem schon hier im Gegensatz zur Eigengerechtigkeit eine Gottesgerechtigkeit, die von Gott uns geschenkt werde; und schon hier fasst er tiefer, als Augustin, die Bedeutung des Glaubens auf, welcher der „kurze Weg" zu ihr sei.

1516 lernte er die Mystik Taulers und der „deutschen Theologie" (von ihm selbst 1516 und 1518 herausgegeben) kennen und wurde von ihr gewaltig in seinem Inneren ergriffen. Auch ihr gegenüber aber behauptete er seine Eigentümlichkeit in der Auffassung des Heilsweges, in welcher er vielmehr durch die biblischen, paulinischen Aussagen bestimmt wurde. Wärend er noch ganz unbefangen dem herrschenden Kirchentum ergeben blieb, ist er doch in jener Auffassung schon wesentlich zu demjenigen Standpunkte durchgedrungen, für welchen er dann seit 1517 gegen die Aussprüche jenes Kirchentums kämpfen mufste. Das Heil ruht ihm rein auf der göttlichen Gnade. Von Natur trachtet der Mensch schlecht-

hin nur nach Fleiſchlichem (deſſen Begriff Luther ſchon jetzt nicht bloß auf die sensualis concupiscentia, ſondern auf das Weſen des ganzen noch nicht widergeborenen Menſchen und vor allem auf ſeine Selbſtſucht ausdehnt), und alle ſeine guten Werke ſind, ehe er den Glauben hat, Sünde; Gott muſs den Baum erſt durch einen Gnadenakt gut machen, ehe er gute Früchte bringt; und zum Empfang der Gnade kann der Menſch auf keine Weiſe ſich ſelbſt vorbereiten: unica dispositio ad gratiam est aeterna Dei electio et praedestinatio, — von ſeiten des Menſchen bloß rebellio. Und Luther ſchließt allen Eigenruhm auch aus dem Wirken der Widergeborenen als ſolcher aus: omnis justus vel in bene agendo peccat; zur wirklichen Erfüllung der Gebote kommt es auch da nur inſofern als — quidquid non fit, ignoscitur. — Luthers Auffaſſung vom Heilswege ſelbſt fürt uns dann zunächſt ganz in den Kreis jener Myſtik ein. Den Grundzug bildet die nur durchs Wort vermittelte perſönliche Beziehung des einzelnen Subjekts zu Chriſtus im Glauben. Und zwar iſt der Glaube, ganz im Sinne jener Myſtik, mit reiner, uneigennütziger, demütiger, auf alles Eigene verzichtender Hingebung eins: die echte Gottesfurcht des Gläubigen iſt diejenige, welche — pure propter Deum timet Deum. Gott gegenüber muſs er dann — sese in purum nihilum resignare, — aufgeben den Eigenwillen, der als die Grundſünde vom Teufel kommt, — aufgeben, keineswegs notwendig auch äußerlich, wol aber innerlich, alles Kreatürliche, — omnia habere indifferentia. Aber das Weſen des Glaubens wird auch poſitiver gefaſst; allgemein iſt er: substantia rerum non apparentium, qua mens abstrahatur ab omnibus his quae videntur et quibus cupiditates irritantur; in ea quae non videntur projicitur; in ſeiner Richtung auf Chriſtus fürt er, in jener vollkommenen Hingabe alles Eigenen, zur vollkommenen Ehe mit Chriſtus ſelbſt. Vom Wege der Myſtik nun ſcheidet ſich dann der Luthers, ganz entſprechend den vorherrſchenden Erfarungen ſeines innern Lebens, im Hervortreten des Schuldbewuſstſeins ſtatt allgemeinen Bewuſstſeins von Nichtigkeit des Endlichen; die Auffaſſung von der Gnade wird zur evangeliſchen, ja überhaupt erſt zur echt religiöſen. Jene Reſignation iſt ihm vor allem Verzicht auf die eigene Gerechtigkeit, Verzweiflung an der eigenen Seligkeit, abgeſehen von der in Chriſtus erſchienenen Gerechtigkeit; der Glaube als Glaube ans Unſichtbare iſt weſentlich auch Gegenſatz gegen das Vertrauen auf eine eigene, in Werken ſichtbare Gerechtigkeit. Da richtet ſich denn Glauben und Hoffnung allein auf Chriſtus: er allein hat das Geſetz erfüllt und impletionem suam nobis impertit; auf ihn ferner richtet ſich der Glaube als auf den Gekreuzigten und ſpricht: es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumsisti meum et dedisti mihi tuum; — ſo sufficit Christus per fidem ut sis justus, und zwar muſs ſo Chriſtus allein unſere Gerechtigkeit bleiben unſer ganzes Leben hindurch, ſofern unſere eigene auch im Gnadenſtande nie genügen könnte. Hiemit ergibt ſich, daſs wir warhaft gerecht ſind ex sola imputatione Dei, ſofern er die Sünde nicht zurechnet, ja daſs man ſagen kann: omnis sanctus peccator revera, justus vero per reputationem Dei misereutis. Innerlich bezeugt ſich dieſe Erbarmung Gottes in „heimlichem Einrünen: deine Sünden ſind dir vergeben“; aber ſchon warnt Luther auch vor der Meinung, daſs Schuldvergebung nur ſtattfinde, wo Empfindung jenes Zeugniſſes. — Noch fließt bei Luther der Glaube als rechtfertigender und die Selbſtentſagung und Selbſtkreuzigung, ſowie auch die Hoffnung manchfach in einander; anfänglich hatte er auch den Namen eines Gerechten noch einfach auf die eigene, durch die Gnade hergeſtellte Qualität bezogen und deshalb ein fortwärendes justificari gelehrt; und fernerhin wird die Herſtellung dieſer Qualität, — sanctificatio, purgatio, — wenigſtens one begriffliche Unterſcheidung von der justificatio als der Sündenvergebung einfach unter die justificatio mitbefaſst. Aber ſchon ſehen wir doch, wie vollſtändig hiemit ſeine Grundlehre noch vor dem Ablaſsſtreit in ihrer Eigentümlichkeit auch gegenüber von Auguſtinismus und Myſtik feſtſteht. Jene ihm eigene Glaubenszuverſicht auf die Gnade in Chriſto als eine die Schuld vergebende und hierdurch gerecht machende iſt es denn auch, woraus ihm Trieb und Freudigkeit zum Wirken in derſelben Welt entſpringt, von welcher der Glaube erſt ganz ab, allein auf Gott hin, ſich wenden ſollte. Man

wird nicht gerecht durch Werke, aber die Gerechtigkeit selbst (in jenem umfassenden Sinne) schafft die Werke; aus dem vertrauenden Glauben geht süße Liebe hervor; der durch den Glauben innewonende Christus selbst schafft alles und überwindet alles, und so alsdann wird er dem Gläubigen auch als Beispiel vorleuchten. Was der Gläubige jetzt wirkt, das tut er nicht zu eigener Gerechtigkeit: nulla operatio confert justo aliquid justitiae, sed Deo per eam et hominibus servitur. Und in solcher Weise vollbracht sind auch weltliche Arbeiten, die Werke eines Fürsten oder auch eines gemeinen Handwerkers, Gott so wolgefällig als Gebet, Fasten, Vigilien. — Zugeteilt wird alle jene Gnade durch das Wort, in welchem nichts anderes ist, denn Christus selbst, das Brot des Lebens; es wird dieses Brot gegeben äußerlich mittelst des Dienstes von Priestern und Lehrern durchs Wort, sowie durchs Sakrament des Altars, innerlich durch „Gottes selbst Lehren", indem Gott immer bei seinem Worte ist. Bestimmter wird sie zugeteilt durchs Evangelium, nachdem zuvor das Gesetz sein Werk getan, d. h. strafend und demütigend zur Gnade uns hingetrieben hat; da kündigt dann das Evangelium Frieden und Vergebung an. Auch jenes Amt des Gesetzes aber stellte Luther damals unter den Begriff des Evangeliums, indem dieser ihm so den ganzen Inhalt der neutestamentlichen Schriften umfaßt; aber nur die Gnadenverkündigung ist opus evangelii proprium, jenes (daß es latificat mandatum, magnificat peccatum) vielmehr ein op. evang. alienum.

Allein dessen, daß die herrschenden kirchlichen Anschauungen denen, welche Mittelpunkt seines Glaubens und Lebens gewarden waren, widerstritten, war Luther sich nicht bewußt, noch auch hatte er aufgehört, solche Elemente der kirchlichen Lehre, welche mit jenem Mittelpunkte nicht auf die Dauer sich vertragen konnten, ausdrücklich selbst noch anzuerkennen. Er fordert im Gegensatz zur herrschenden Sitte, daß die Bischöfe als ihr erstes Amt das Predigen ansehen sollen; von lügenhaften Geschichten, von falschen Legenden, von Menschenmeinungen und Menschensatzungen soll die Predigt frei bleiben; und es soll auch nicht (wie leider fast überall geschehe) bloß über mores et opera, sondern insbesondere de fide et justitia gepredigt werden. Solches, meint Luther, sollte der erste Gegenstand reformatorischer Bemühungen sein, der zweite dann Maßregeln gegen die innere Demoralisation des Klerus, in dessen eigenem Innern die Welt sollte überwunden werden. Bei all dem aber steht er in der besten Meinung von der Übereinstimmung der kirchlichen Grundlehren mit seinen eigenen, welche nur in der Praxis hintangesetzt seien. Namentlich regt sich in Luther, so sehr er am Leben von Priestern und Päpsten Ärgernis nimmt, noch keine Spur von Zweifel an der Autarität und Vallgewalt der äußern Kirche als solcher; Gehorsam gegen sie, die untrügliche, ist ihm eins mit Gehorsam gegen Christus. Man sieht jedoch nicht, daß Luther über die Art dieser Gewalt weiter reflektirt hätte; gerade vermöge seiner eigentümlichen innerlichen Richtung war er, änlich wie die deutschen Mystiker, gar nicht auf solche Reflexionen gekommen, bis der Kampf für das ihm innerlich Theuerste und Heiligste ihn dann dazu zwang. Nichts ist mehr als der gänzliche Mangel an Bewußtsein über seinen bereits eingetretenen Gegensatz gegen die Kirche, ja auch gegen seinen Meister Augustin und gegen die Mystik, ein klarer und merkwürdiger Beweis dafür, wie der Geist, aus welchem seine Anschauungen sich erzeugten, so ganz ein positiver, innerlich unvermerkt zeugender und treibender, so gar nicht ein Geist der Negation, des Umsturzes oder auch nur der kritischen Reflexion gewesen ist.

Die geistigen Erzeugnisse, die wir von Luther aus dieser Zeit noch besitzen und in welchen diese Anschauungen und Lehren niedergelegt sind, sind (latein. niedergeschrieben, zuerst durch Löscher publizirte) Predigten seit dem Jare 1515, eine Vorrede zur deutschen Theologie (Titel: „Was der alte und neue Mensch sei") 1516, der ersten durch ihn herausgegebenen Schrift, eine Auslegung der sieben Bußpsalmen, die erste eigene Schrift, die er selbst herausgegeben, und die erste, die er deutsch geschrieben hat, bedeutsame theologische Thesen bei Bernhardi's (v. Feldkirchen) und Günthers Disputation 1516. 1517, Predigten über die 10 Gebote (latein. herausgeg. 1518), Auslegung des Vater-Unsers (deutsch) 1517. — Wichtig sind

ferner für die ganze Geschichte seiner geistigen Entwicklung wie seines äußern Lebens seine Briefe. — Vgl. Hering, Die Mystik Luthers, 1879.

Der Ablasshandel, welchen der mit Auftrag vom Mainzer Erzbischof versehene Dominikaner Tetzel in der Nähe von Wittenberg trieb, veranlaßte Luther zum ersten kämpfenden Auftreten, — aber, wie er selbst meinte, nicht gegen die Kirche, sondern für ihre eigene Ehre und nach ihrem eigenen waren Sinn und Willen. Er begann, vor dem Mißbrauche des Ablasses im Beichtstule und auf der Kanzel zu warnen, wärend seine dogmatische Ansicht von demselben auf Grund seines Glaubensmittelpunktes konsequent, wenn auch nur allmählich, erst mit teilweiser, von ihm selbst offen ausgesprochener Unsicherheit sich gestaltete.

Weiter suchte Luther dem Unfug entgegenzuwirken durch Briefe, welche er an Magnates ecclesiae, jedenfalls an den Brandenburger Bischof und Mainzer Erzbischof richtete. Dem letzterwänten Briefe legte er die 95 Thesen bei, mit welchen auch öffentlich der Kampf gegen Tetzel unternommen werden sollte. Er schlug diese am 31. Oktober 1517 an der Schloßkirche zu Wittenberg an. Einen entscheidenden Hauptangriff aber meinte er noch nicht einmal mit ihnen zu unternehmen. Er hatte die Thesen selbst nicht schon zu allgemeiner Verbreitung bestimmt, wollte in denselben auch, wie es dem Charakter solcher Thesen entsprach, nicht lauter schon feststehende Behauptungen, sondern teilweise nur erst einen Gegenstand des Disputes aufstellen. Ihr Inhalt ist dem gemäß, was er schon in Predigten vorgetragen hatte: Jesu Bußgebot wolle, daß das ganze Leben eine Buße, nämlich *μετάνοια*, sei, und sei nicht von der priesterlichen confessio und satisfactio zu verstehen; und zwar fordere es mit der innern Buße auch äußere Ertötung des Fleisches; und es bestehe daher mit jener, d. h. bis zum Eintritt ins Himmelreich, immer auch die poena fort. Nicht in Betreff dieser selbst, sondern nur in Betreff der von ihm auferlegten Pönen wolle der Papst Erlaß eintreten lassen, der päpstliche Ablaß sei daher nicht Versönung mit Gott selbst, könne vielmehr nicht einmal die eigentliche Schuld der geringsten täglichen Sünde hinwegnehmen. Die wirkliche Schuld werde vielmehr vom Papst nur insofern erlassen, als er die von seiten Gottes erfolgende Erlassung derselben ankündige und bestätige; und solche päpstliche Vergebung, d. h. Ankündigung, sei zwar mit nichten zu verachten, es trete aber auch one des Papstes Ablaß auf bloße ware compunctio hin völlige Vergebung für den Christen ein, und das Verdienst Christi und der Heiligen wirke auch one des Papstes Zutun Gnade des innern, und Kreuz, Tod und Hölle des äußern Menschen; der ware Schatz der Kirche sei das Evangelium von der Gnade Gottes, und dieses, nicht etwa der Ablaß, sei auch die höchste, dem Papst anvertraute Gnade. Indessen unterwerfe Gott Jeden, welchem er die Schuld vergebe, in allen Stücken gedemütigt, auch dem Priester als seinem Stellvertreter. Die Abläße also läßt dann Luther für die von der Kirche auferlegten Strafen und Leistungen gelten. Aber der warhaft Bußfertige soll gerade auch zum Tragen von Kreuz und Pein willig sein. — Dabei will Luther überall nichts als den waren Sinn des Papstes selbst aussprechen, der von dem getriebenen Mißbrauch wol selber gar nichts wisse. — Zugleich ließ Luther einen „Sermon von Ablaß und Gnade" erscheinen; er mant darin vom Gebrauche des Ablasses ab, weil vielmehr das Leiden und Gutestun selbst für den Christen ersprießlich sei. — Auffallend könnte scheinen, daß Luther die Bedeutung des sonst schon überall von ihm vorangestellten Glaubens hier nicht hervorhob; er befaßt ihn one Zweifel unter der „innern Buße"; in Betreff des Ablasses selbst kommt ihm nicht sowol der Glaube und seine Stelle in der innern Buße in Betracht, als vielmehr das Verhältnis des Ablasses zur innern Buße überhaupt, mit welcher der Ablaß gar nichts zu tun habe, und sodann das Verhältnis desselben zur satisfactio, an deren Statt derselbe treten wollte und deren Warheit Luther selbst nicht im Glauben, sondern in dem aus diesem hervorgehenden Leben fand.

Was Luther aus reinem, selbständigem innern Antrieb gesprochen, fand alsbald durch Deutschland hin einen Widerhall, den sein äußerlich keineswegs weitstrebender noch auch nur weitschauender Sinn nicht geant hatte. Seine Thesen

„liefen schier in 14 Tagen durch ganz Deutschland; denn alle Welt klagte über den Ablafs; und weil alle Bischöfe und Doktores stillschwiegen und Niemand der Katze die Schellen anbinden wollte, ward der Luther ein Doktor gerühmt, dafs doch einmal Einer kommen wäre, der dreiu griffe". Weiter trieben ihn die Angriffe der Gegner: Tetzels, — des Dominikaners Prierias, des päpstlichen Magister palatii — des Ingolstädter Prokanzlers Joh. Eck, des bedeutendsten unter ihnen (s. Enc. 4, 18 ff.); er antwortet dem ersten in der „Freiheit des Sermons vom Ablafs", dem Eck in den Asterisci adv. obelisc. Eccii, dem Prierias in der Respons. ad Sylv. Prier. dial.; Hoogstraten, der auch gegen ihn den kürzesten Weg der Ketzergerichte empfohlen hatte, wurde mit einer kurzen Scheda abgefertigt. Luthers bedeutendste Arbeit über die im Ablafsstreite angeregten Fragen sind seine Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute 1518. — Zwischen diese Arbeiten und Kämpfe hinein hatte er im April 1518 an einem Augustinerkonvent in Heidelberg teilzunehmen, wo er auf einer Disputation Thesen über die menschliche Sündhaftigkeit und die Gerechtigkeit aus Gnaden vortrug. — Im Verlaufe des Streites über den Ablafs traten jetzt weiter zwei Hauptfragen hervor: die für Luther wichtigste nach der Bedeutung des Glaubens für die Heilsaneignung, von welchem Luther jetzt behauptete, dafs jeder heilbringende Empfang des Sakraments oder wirkliche Empfang der Sündenvergebung durch ihn bedingt sei, und die fürs römische Kirchentum wichtigste Frage nach der unbedingten Autorität der Päpste, indem namentlich die zur Ablafstheorie gehörige, von Luther bestrittene Lehre vom thesaurus ecclesiae auf eine päpstliche Bulle (von Clemens VI.) sich stützte. — Von jenen Gegnern allen sah sich Luther unbedingt als Ketzer gebrandmarkt; auf Unterdrückung seiner Lehre als einer ketzerischen richtete sich auch von Anfang an das Bestreben des Papstes; Luther selbst wurde von ihm nach Rom citirt. Aber Kurfürst Friedrich war nicht Willens, seinen berühmten Wittenberger Theologen one weiteres preiszugeben; und der Papst, ein gutes Einvernehmen mit dem hochgestellten Reichsfürsten höher anschlagend als den Untergang des von ihm gering geschätzten Mönches, eilte nicht zu den äußersten Schritten. Der Kardinallegat Cajetan sollte erst versuchen, denselben in persönlicher, zu Augsburg gepflogener Verhandlung (Okt. 1518) zur Unterwerfung zu bringen. Luther stellte sich dar als untertänigsten Son der heiligen römischen Kirche, verweigerte dem Bevollmächtigten des Papstes keck und fest, durch Zureden und Drohungen unbewegt, den Widerruf bezüglich jener beiden Hauptpunkte, und appellirte zuerst a papa non bene informato ad melius informandum, dann (am 28. Nov.) vom Papst an ein allgemeines Konzil.

Schon stellte er jetzt auch die Behauptung auf, dafs es für die Christenheit eine Zeit gegeben habe, wo noch kein päpstlicher Primat bestand: dieser gehörte hiernach nicht zum ursprünglichen und unwandelbaren Wesen der Kirche. Hinsichtlich der römischen Kurie stieg gar die Anung in ihm auf, dafs hier der Antichrist regiere. Schon vorher, dem Prierias gegenüber, hatte er auch in Betreff eines die Kirche repräsentirenden Konzils wenigstens die Möglichkeit, dafs es irren könnte, ausgesagt. Und indem er nach der Bedeutung der kirchlichen Exkommunikation fragte, unterschied er zwischen der communio externa et corporalis, von der diese ausschließe, und der communio fidelium interna et spiritualis, der einer dennoch angehören könne: aus seiner Auffassung des Heilsweges ging so für ihn in dem durch den Ablafs angeregten Streit auch die neue Auffassung der Kirche oder christlichen Gemeinde als Gemeinde der Gläubigen hervor.

Noch fürte der Wunsch des Papstes, mit dem Kurfürsten, zumal beim Bevorstehen der Kaiserwal, im gutem Einvernehmen zu bleiben, zu einem letzten Versuch seinerseits, den Handel mit Luther friedlich beizulegen. Freundliches Zureden seines an den Kurfürsten gesandten Kammerherrn, K. v. Miltiz, vermochte bei Luther so viel, dafs er zur Unterwerfung unter ein bis auf weiteres beiden Parteien aufzulegendes Schweigen, zu einem demütigen Brief an den Papst und zur Abfassung einer Schrift, welche seine Verehrung gegen die römische Kirche bezeugen sollte, sich verstand (Januar 1519). Aber in dieser Schrift selbst (Unterricht auf etl. Art. u. s. w.) sprach er, wärend er zur Heiligenanbetung und zum

Glauben ans Fegfeuer sich fortwärend bekannte, auch den Ablaſs als erlaubt zugab, doch mit aller Offenheit aus, daſs er die Einwirkung von Ablaſs aufs Fegfeuer nicht glauben könne, daſs Gottes Gebote über der Kirche Gebote stehen, und ferner, daſs die Frage über die Gewalt des römischen Stules der Seelen Seligkeit gar nichts angehe: Christus habe seine Kirche nicht auf äußerliche Gewalt und Obrigkeit, überhaupt nicht auf zeitliche Dinge gegründet. Im Briefe an den Papst (vom 3. März) beharrte er mit den demütigsten Worten doch darauf, daſs ihm ein Widerruf unmöglich sei. Und einer neuen Anfachung des Kampfes selbst glaubte er sich nicht entziehen zu dürfen, als Eck, seinen Kollegen Karlstadt zu einer Disputation nach Leipzig herausfordernd, gegen ihn selbst die Hauptsätze richtete. Beide disputirten mit Eck vom 27. Juni bis 16. Juli 1519 (vgl. Seidemann, Die leipz. Disput. u. s. w., 1843). Die Behauptungen, auf welche Luther durch die Disputation gefürt wurde, waren bei ihm in der Hauptsache nicht neu, aber bis dahin noch nicht in so bestimmter, Aufsehen erregender Weise der Welt vor Augen gestellt worden. Es dahin zu bringen, ihn förmlich als einen von der römischen Kirche Abgefallenen hinzustellen, war gerade Ecks Absicht gewesen, indem er den ganzen Streit auf den entscheidenden Punkt, die Lehre vom päpstlichen Primate, hintrieb. Ecks Hauptsatz sagte zunächst nur etwas Geschichtliches aus: die römische Kirche sei schon vor Silvesters Zeit das Oberhaupt aller andern gewesen; indem aber Luther dies unter Berufung auf die Schrift, das Nicäer Concil und die Geschichte von 1100 Jaren, bestritt, hatte er das jus divinum des päpstlichen Primates überhaupt aufgegeben, so wenig er auch den gegenwärtigen Primat hatte bestreiten wollen: er leitete diesen nur so, wie jede andere bestehende Gewalt, von Gott her; ja er stellte in seiner Ausfürung die Pflicht der Unterwerfung unter ihn auf eine Linie mit der Pflicht der Unterwerfung auch unter göttliche Züchtigungen, z. B. auch unter die Gewalt der Türken, falls Gott unter sie beugte. Dagegen bezog er die Hauptbeweisstelle der Papisten Matth. 16 jetzt ausdrücklich auf Alle, in deren Namen Petrus geredet habe: die Schlüssel seien keinem Einzelnen, sondern der Kirche, und das heiße der Gemeinschaft der Heiligen gegeben, und der Priester sei nur minister ecclesiae. Im Verlaufe der Disputation spricht er aus: die Kirche ist eine Monarchie, hat aber zu ihrem Haupte nicht einen Menschen, sondern Christum selbst; der Glaube, daſs die römische Kirche über den andern stehe, ist zur Seligkeit nicht notwendig und die Menge von Heiligen in der griechischen Kirche, welche nie unter der Gewalt des Papstes lebten, kann sicher kein Schmeichler des Papstes vom Himmel ausschließen; es gilt aber der Hus'sche oder vielmehr schon Augustin'sche Satz: una est sancta et universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas; unter den zu Konstanz verdammten Sätzen des Hus sind echt evangelische, wie der so eben genannte. Daſs Luther bis zu dieser Äußerung über das Konstanzer Konzil fortschritt, war das wichtigste, einem Eck hochwillkommene Ergebnis der Disputation: nicht bloß eine Möglichkeit des Irrens also, sondern wirkliche gewichtige Irrtümer legte er auch Konzilien bei und zwar speziell demjenigen Konzil, welches die Rom gegenüber freiere Richtung der katholischen Christenheit vorzugsweise hochhielt und dem päpstlichen Absolutismus entgegenstellte.

An ein Stillestehen der Bewegung, wie Miltitz gehofft hatte, wäre indessen bei der Ausdehnung, welche sie alsbald gewonnen hatte, auch bei allem Schweigen Luthers nicht mehr zu denken gewesen. Die Schriften Luthers waren in den weitesten Kreisen mit einer Begier aufgegriffen worden, von welcher selbst ein sonst weit leselustigeres Zeitalter sich kaum mehr eine Vorstellung zu machen vermag. In Wittenberg stand seit 1518 Melanchthon neben Luther. Von allen Seiten strömten junge und alte Studirende herbei, um dann den empfangenen Samen weiter zu tragen. Es war das einfache Wort, welches wirkte; der weise Kurfürst tat das Beste, was er für dasselbe als Landesfürst tun konnte, indem er, one Partei zu nehmen, es einfach gewären ließ. Über Deutschland hinaus sah Luther schon 1519 nach Frankreich, England, Italien seine Schriften dringen.

Luther wird in jener Zeit geschildert als kräftiger Mann, aber durch Sorgen

und Studiren sehr abgemagert, — in wissenschaftlicher Rede über einen großen Reichtum von Sachen und Worten gebietend, — im persönlichen Verkehre freundlich und heiter. Das Kämpfen, in das er wider Willen aus Meditation und stillem Wirken heraus war hineingerissen worden, hatte neben frischer Kraft und furchtloser Kühnheit eine mitunter rücksichtslose und maßlos derbe Heftigkeit in ihm erweckt, welche zu bezähmen er selber sich verpflichtet, aber minder, als er es wünschte, fähig fülte. Die lebendige Quelle, welcher sein Wort entströmte, gab den Vorträgen und Schriften auch die besonders wirksame Form: Sprache und Gedanken machen von der (in den 95 Thesen noch herrschenden) Schulform sich frei und vereinigen in unvergleichlicher Weise das, was das theologische, und das, was das einfache praktisch-religiöse Bedürfnis fordert. — Von Schriften, welche aus seiner akademischen Tätigkeit hervorgingen, fallen ins Jar 1519 der (kleinere) Kommentar zum Galaterbrief und die operationes in psalmos.

Schon knüpften sich für Luther auch persönliche Verbindungen außerhalb Deutschlands an; er bekam selbst Zusendungen aus Italien, ferner, infolge der Leipziger Disputation, Briefe und Abgesandte von böhmischen Utraquisten, unter welchen sein Einfluss schon seit 1518 wirkte (vgl. Gindely, Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation, I, Gesch. d. böhm. Brüder, Bd. 1, 1857).

In Deuschland geriet er jetzt, neben fortgesetzter Polemik mit Eck, besonders auch mit dem Dresdner Theologen Emser in Streit: zuerst aus Anlass des Verhältnisses, in welches er vermöge seiner Erklärungen bei jener Disputation sich zu den böhmischen Ketzern setzte.

In Hinsicht auf die weitere Entwicklung seiner Lehre ging es Luther, wie er selbst sagt: velim, nolim, cogor in dies eruditior fieri, tot tantisque magistris certatim me urgentibus et exercentibus. In engster Beziehung zu seiner mystischen Anschauung von der waren allumfassenden Heilsgemeinschaft, wie sie der Gläubige mit Christus und seinen Gütern und zugleich mit Christi Gemeinde genießt, entfaltet er im „Serm. v. d. hochwürd. Sakram. d. Leichn. Christi“ (1519) die Bedeutung des Abendmals, dessen Werk eben diese Gemeinschaft sei; auch alle seine Anfechtungen lege der Gläubige auf die Gemeinde und Christum und nehme andererseits die Leiden der Gemeinde mit auf sich. Zeichen solcher Gemeinschaft, nämlich unserer Verwandlung in den geistlichen Leib, d. h. in die Gemeinschaft Christi und der Heiligen, nennt Luther die (von ihm so one alles nähere Eingehen hier noch in der katholischen Weise hingestellte) Verwandlung des Brotes in den warhaftigen natürlichen Leib Christi; von diesem Leibe an sich spricht er nicht weiter; Christus selbst, sagt er, habe diesen seinen natürlichen Leib geringer geachtet, als jenen geistlichen Leib, die Gemeinschaft seiner Heiligen. Man hat indessen bei dieser Deutung des Sakramentes, bei der dem Sermon ganz eigentümlichen bloßen Hervorhebung der geistlichen communio überhaupt die hier vorliegende besondere Veranlassung zu beachten: die ware, durchs Sakrament bedeutete Gemeinschaft soll den katholischen Brüderschaften entgegengesetzt werden. Sonst pflegt Luther schon damals, wie später, vom Abendmal, gemäß den Einsetzungsworten, kurzweg zu sagen: Christus habe darin Vergebung der Sünden beschieden. — Besonders wichtig für den weiteren Kampf gegen Rom ist der in den Eingang des Sermons gestellte Satz, es sollte durch ein Konzil der Genuss des Abendmals unter beiden Gestalten wider hergestellt werden, wiewol Luther dies nicht als förmlich von Christus geboten ansah. — Schon wird ihm ferner die römische Lehre von sieben Sakramenten, da zu einem solchen doch ausdrücklich göttliche Verheißung erfordert werde, zu einer fabulatio (Br. 18. Dez. 1519). Der priesterliche ordo hat für ihn neben dem durch die Schrift gelehrten allgemeinen Priestertum keinen Sinn mehr: was ihm Eigentümliches bleibe, sei bloß Ceremoniales (ebend.). Der ganze Glauben ans Fegfeuer ist ihm höchst unsicher, nachdem er schon in dem „Unterr. auf etl. Art.“ (s. o.) nichts mehr über die Bedeutung desselben zu bestimmen gewagt hatte. — Die lutherische Grundlehre von der Kirche selbst, durchaus ruhend auf der nur durch den Glauben bedingten unmittelbaren Beziehung zu dem in Wort und Sakramenten sich darbietenden Christus, stellt sich schon reif dar in der Entgegnung gegen einen Angriff

des Franziskaners Alveld zu Leipzig („Von dem Papsttum zu Rom", Juni 1520): der äußerlichen Christenheit mit dem geistlichen Rechte und den Prälaten wird als die einzig ware, allein von der Schrift auerkannte Kirche die Gemeinde der Gläubigen entgegengesetzt, welche nicht gesehen, sondern geglaubt werde, auch der äußerlichen römischen Einigkeit nicht bedürfe, welche aber doch selbst auch ihre äußeren Zeichen habe, nämlich Taufe, Sakrament und Evangelium. — Vom sittlichen Leben, das aus dem Glauben fließen und die warhaften Gottesgebote in Liebe zu den Nächsten erfüllen muſs, handelte er besonders in dem großen „Sermon von guten Werken" (Frühjar 1520). Von guten Werken und Werken sonderlicher Heiligkeit im katholischen Sinne kann für ihn nicht mehr die Rede sein; warhaft gut ist auch das Wirken der Gläubigen in jedem weltlichen, von Gott verordneten Beruf. Die äußerlichen Satzungen der Kirche binden sie nicht, sie sollen sich aber zu den ihrer noch bedürfenden Unwürdigen herablassen.

Seit der Leipziger Disputation fand Luther auch Teilnahme und Genossenschaft unter Humanisten, die anfänglich in seinen Kämpfen nur Streitigkeiten von Mönchen und Schultheologen gesehen hatten. — Wichtig wurde hiefür die innige Gemeinschaft des unter ihnen schon hochangesehenen, jetzt ganz von seiner Theologie durchdrungenen jungen Humanisten Melanchthon mit ihm. — Auf Melanchthons Andringen wandte Luther selbst sich mit einem Brief an Reuchlin und drückte insbesondere dem Meister Erasmus schon in einem Schreiben vom 28. März 1519 seine Hochachtung aus. — Jetzt suchte namentlich der für die humanistischen Interessen und gegen die Finsterlinge umtriebig tätige Crotus, im Frühjare 1520 von einem Aufenthalte in Italien zurückgekehrt, Verbindung mit Luther.

Mit Crotus war in gleicher Gesinnung und gleichem Streben Ulrich von Hutten verbunden, und durch diesen nur mit seinem Worte und seiner Feder kräftigen Ritter wurde der durch Kriegstüchtigkeit und Besitztümer starke Franz von Sickingen angefeuert. Die Krisis in welche die damalige Entwicklung der Reichsverfassung und landesherrlichen Gewalt den deutschen Adel brachte, trug dazu bei, denselben überhaupt auch für die kirchlichen Bewegungen leichter erregbar zu machen. — Es wurde für Luther sehr fraglich, ob er, wenn der längst drohende Bann über ihn ausgesprochen sei, noch länger werde in Sachsen verbleiben können. Es war die Rede von einer Flucht nach Böhmen. Jetzt luden ihn Sickingen und dann auch Ritter Silvester von Schauenburg auf ihre Besitzungen und unter ihren Schutz ein. Hutten trug sich mit kühnen Gedanken von einer Erhebung des deutschen Adels und Befreiung Deutschlands durch sie von der römischen Tyrannei.

In dieser Lage ließ Luther die Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" erscheinen (Anfang August 1520). Auf seine Grundlehren sich stützend, befiehlt er hier das von Gott geforderte, vom Papst und Klerus aber zurückgewiesene Werk der Reformation den Laien an: denn Priester, geistlichen Standes, sind sie alle, schon vermöge ihrer Taufe, wenngleich die Übung eines öffentlichen Amtes innerhalb dieser Gemeinde von lauter Priestern nicht allen, sondern nur den von der Gemeinde Beauftragten ziemt. So soll denn (vgl. auch schon im Serm. v. d. g. Werk.) dazu tun, wer am ersten kann, als ein treu Glied des ganzen Körpers, damit ein recht, frei Concil zu Herstellung warer Reform zu Stande komme; es vermag dies aber Niemand so wol als die weltliche Obrigkeit. Als bestimmte Gegenstände, auf welche die reformatorische Tätigkeit sich richten soll, nennt Luther hier, wo er zumeist zur weltlichen Obrigkeit spricht, nicht die von ihm angefochtenen Lehrpunkte selbst, sondern kirchliche Mißbräuche, dergleichen bis dahin häufig auch schon auf den Reichstagen zur Sprache gekommen waren, und dehnt seine Forderungen zugleich auf das gesamte Gebiet öffentlicher Sittlichkeit aus — zu gesammter „Besserung des christlichen Standes": Minderung der Zal der Kardinäle und der Anforderungen des päpstlichen Hofes, Abschaffung der Annaten u. s. w.; — Anerkennung der Selbständigkeit der weltlichen Gewalt und Ausschluſs weltlicher Machtansprüche, so z. B. auch des Anspruches auf den sizilischen Königstitel, aus der Papstgewalt; Abtun des Interdikts, des mit dem

Banne getriebenen Mißbrauches, der verderblichen Wallfarten, des Unfugs der Bettelarden, der nur zu Unfug fürenden vielen Feiertage u. ſ. w.; — Einſchreiten gegen Frauenhäuſer, Bettel, Luxus; — Reſarm der Univerſitäten; — beſonders wichtig: Freiheit des von Gott ſelbſt freigegebenen Eheſtandes für den Klerus, und: Widervereinigung mit den Böhmen, unter dem Zugeſtändnis, daſs Hus, wenn auch ein Ketzer, doch mit Unrecht verbrannt worden ſei — wobei Luther, mit Bezug auf die „Pikarden", auch noch die Behauptung beifügt: nicht die thomiſtiſche und päpſtliche Lehre von der Transſubſtantiation, ſondern nur die ware Gegenwart des natürlichen Leibes Chriſti im natürlichen Brote ſelbſt ſei Gegenſtand des Glaubens (in der Verwerfung der Transſubſtantiation war Melanchthon ſchon varangegangen). — Es iſt falſch, wenn man behauptet, Luther habe in dieſer Schrift unardentlich die Gemeinde als eine bloße Menge unter ſich gleicher Chriſten zum Einſchreiten herausgefardert; er ſordert ſie vielmehr als eine unter Obrigkeiten geordnete Menge und zunächſt in ihrem Namen eben die Obrigkeit ſelbſt auf, und legt hiemit der Obrigkeit diejenige Befugnis und Pflicht bei, von welcher dann wirklich die evangeliſchen Fürſten ausgingen; nur ſieht er bei der allgemeinen Ableitung des geiſtlichen Standes der Chriſten aus der Taufe davan ab, daſs (wie er ſanſt ſelber lehrt) Viele nachher tatſächlich dieſen geiſtlichen Charakter wider verſcherzen. Äußere Gewalt Einzelner, gerade auch einzelner Adeliger, verwarf er ſchan damals entſchieden.

Hauptpunkte der Palemik hinſichtlich der Glaubenslehre ſtellt dann die Schrift De captiv. Babylon. (d. h. von der captiv. unter dem Papate) auf, — beſanders hinſichtlich der Lehre von den Sakramenten. In Betreff des Abendmals: gegen die Transſubſtantiatian; gegen das Meſsapfer (Weſen des Sakraments vielmehr in dem Verheißungswarte: eſſet — — zur Vergebung der Sünde"); zugleich und insbeſandere gegen die Kelchentziehung (über das Meſsopfer ferner: „Serman vam N. Teſt., d. i. van der heil. Meſſe"). Van der Taufe: Rechtfertigung durch ſie, bloß, wo geglaubt wird; fartwärendes Begründetſein des Heiles in ihr auch für ſpäter Gefallene, — im Gegenſatz zur Meinung, dieſe müſſen, des Schiffes verluſtig, nach der Buße als einem Brette greifen; gegen falſche Wertſchätzung der Gelübde mit Verkennung des einzigen Wertes der Taufe: jene würden am beſten ganz unterbleiben. Van der Buße: ihr Weſen (vgl. ſchan bisher) in dem, dem Glauben dargebatenen Verheißungswarte. Als Sakramente können nur dieſe drei, kraft des für ſie gegebenen Verheißungswortes, anerkannt werden, und in ſtrengem Sinne blaß Taufe und Abendmal, ſofern nur bei ihnen auch ein institutum divinitus signum ſtattfinde. Bei der Verwerfung des Sakraments der Ölung zugleich freiere Äußerung gegen eine Schrift desſelben Kanans, auf welchen Luther ſonſt als auf die eizig ſichere Quelle der Warheit ſich beruft, — gegen den Jakobusbrief (non esse apostoli Jac. nec apostolico spiritu dignam, multi valde probabiliter asserunt).

Den paſitiven Mittelpunkt der Heilslehre und des Heilslebens faſst endlich die Schrift, Von der Freiheit eines Chriſtenmenſchen (lateiniſch und deutſch), zuſammen: vallkammenes Einswerden mit Chriſta, in welchem wir framm, gerecht, ſelig ſind, mittels des Wartes durch den Glauben; hiernach dann Stellung des Chriſten in der irdiſchen Welt: einerſeits Freiheit desſelben als eines über alles Äußere geſtellten Königs und Prieſters, — andererſeits vallkommene Hingebung in Liebe gegen den Nächſten, und zwar, vermöge eben jener Freiheit, auch unter die äußeren Satzungen, wo die Rückſicht auf Schwächere es erfardert. Es ſtellt dieſe Schrift die Vereinigung der tiefſten Myſtik mit der reſarmatoriſchen Grundlehre, und die Vereinigung der vallſten und ſicherſten Behauptung dieſer Lehre mit der in ihr ſelbſt begründeten rückſichtsvallen Milde in Hinſicht auf praktiſche Durchfürung ihrer reſormatoriſchen Konſequenz dar. — Man kann dieſe Schriften als die drei reſarmatoriſchen Hauptſchriften Luthers bezeichnen.

Luther ſchickte das Büchlein de libertate Christ. im Oktaber 1520 ſelbſt nach, auf Miltitz' Andringen, dem Papſte zu; ſtatt freilich Nachgiebigkeit haffen zu laſſen, fügte er ſeiner bisherigen Berufung auf die hl. Schrift jetzt ausdrücklich auch die

wichtige Erklärung bei: leges interpretandi verbum Dei non patior; nur das versicherte Luther auch in seinem letzten Briefe an den Papst, dass er ihm und seinem Stule immer das Beste gewünscht habe. — Indessen hatte man schon im August gehört, dass Eck mit einer päpstlichen Bannbulle in Meißen angekommen sei; endlich war sie wirklich am 21. September dort von demselben angeschlagen worden. Das Schreiben Luthers an den Papst, das er auf den 6. Sept. zurückdatirt hatte, konnte nicht mehr zur Herstellung des Friedens dienen, der durch die Bulle an sich, weil sie erst nach 120 Tagen Kraft erlangen sollte, noch nicht unmöglich gemacht gewesen wäre. Diesem letzten Schritte Luthers zum Frieden folgte dann schon am 12. Dezember die offenste, keckste Erklärung des Kampfes, die feierliche Verbrennung der Bulle und der päpstlichen Dekretalen zu Wittenberg (darauf eine Schrift: „Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher verbrannt sind"; ferner zur Rechtfertigung der von der Bulle verdammten Sätze: „Assertio omnium articul. etc.", „Grund und Ursach aller Artikel ꝛc.").

Luthers Art war es, einfach so, wie die Warheit fordere, im Kampfe voranzugehen mit der bloßen Kraft des Wortes. Höhere Fügung lenkte auch die äußeren Verhältnisse so, dass das Einschreiten äußerer Gewalt gegen ihn fortwärend gehemmt wurde: so anfänglich durch Rücksichten, die der Papst auf Kurfürst Friedrich zu nehmen hatte; so dann weiterhin dadurch, dass der neue Kaiser in Anbetracht der politischen Stellung, die der Papst ihm gegenüber einnahm, und der Stimmung unter den Reichsständen, die längst eine Menge kirchlicher Beschwerden zusammengehäuft hatten, es nicht rätlich finden konnte, dem Papste one Weiteres seinen Arm gegen den großen Gegner zu leihen, und auch späterhin, wenn er durchgreifend gegen diesen einzuschreiten geneigt war, doch durch politische Rücksichten und Schwierigkeiten sich immer wider gebunden fülte.

Nach den Grundsätzen der päpstlichen Kirche war das letzte Urteil über Luther mit dem Banne ausgesprochen. Der päpstliche Legat Aleander aber musste sich's gefallen lassen, dass derselbe, wie es die Reichsstände begehrten, erst unter freiem Geleit vor diese nach Worms geladen wurde. Luther hatte, so lange hierüber verhandelt wurde, das Ergebnis mit Ruhe erwartet; einer Vorladung des Kaisers wollte er getrost folgen als einem göttlichen Rufe; indessen war er beschäftigt mit heftigen Streitschriften gegen Emser, mit einer Streitschrift gegen den Dominikaner Ambrosius Catharinus, welche namentlich durch neue Darlegung des gegen Alveld vorgetragenen Begriffs der Kirche für uns von Wert ist, mit der Arbeit an einer Postille u. a.; sein sehnlicher persönlicher Wunsch wäre gewesen, den Kampfeswirren entnommen, bei seinen Studien bleiben zu dürfen. Nach Worms ziehend, stützt er sich den Pforten der Hölle gegenüber auf das Vertrauen, dass Christus lebe. Die Stimmung, in welcher er die Reichsstände traf, konnte einem Kämpfer für Reform der Kirche höchst günstig erscheinen, fafern ein Solcher das, wogegen jene Stimmung zunächst sich richtete, auch zur Hauptsache, oder wenigstens, jener sich anbequemend, einstweilen zu seinem Ausgangspunkte machen wollte; gegen die weltlichen Eingriffe des römischen Stules nämlich waren dort Beschwerden aufgestellt worden, welche mit Sätzen der Schrift an den deutschen Adel zusammentrafen, und wirklich meinten die Stände, in Betreff der Angriffe Luthers auf das äußere Kirchentum solle man jedenfalls glimpflich mit ihm verfaren, nur im Falle beharrlichen Widerspruchs gegen die hergebrachte Glaubenslehre wollen sie einer Achtserklärung gegen ihn beistimmen. Bei Luther aber rürte sich nicht ein Gedanke daran, ob er zum Zweck einer Koalition auch nur einen Schritt weit von dem, was ihm von vornherein die eigentliche Lebensfrage gewesen war, zurückweichen dürfe; er lehnte auch eine Einladung, vorher zu einer Unterredung mit dem kaiserlichen Beichtvater Glapio auf die nahe bei Worms gelegene Burg Sickingens, Ebernburg, zu kommen, one weiteres ab. Als ihm freilich vor dem Reichstage am 17. April 1521 sogleich als erste und letzte Frage die vorgelegt wurde, ob er zu seinen Schriften sich bekenne und ihren Inhalt widerrufe oder darauf beharre, musste er, um nicht unbedacht zu antworten, sich erst Bedenkzeit erbitten. Tags darauf aber erklärte er ruhig und fest, er könne weder diejenigen Schriften widerrufen, in welchen er so einfach und evangelisch,

daſs ſelbſt Gegner ſie für nutzbar bekennen müſſen, vom chriſtlichen Glauben und Leben handle, noch die in ihrem Ton freilich allzuherben Streitſchriften gegen einzelne Privatperſonen; er bat, man möge ihm erſt Zeugnis geben gegen ſeine Lehre: eines Beſſern belehrt, widerrufe er bereitwilligſt. Man erklärte ihm: es handle ſich, da ja onedies das Konſtanzer Konzil Sätze von ihm abgeurteilt habe, nicht um einen Disput, ſondern um einfachen Widerruf von ſeiner Seite. Da gab er die Antwort: „nisi convictus fuero testimoniis scriptnrarum ant ratione evidente (nam neque Papae neqne conciliis solis credo, cum constet eos errasse saepius et sibi ipsis contradixisse), victus sum Scripturis a me adductis captaque est conscientia in verbis Dei, revocare neqne possnm neqne volo quidquam, cum contra conscientiam agere neqne tutum sit neque integrum; hie ſtehe ich, ich kann nicht anders; Gott helf mir, Amen!“ (über kritiſche Fragen hinſichtlich dieſer deutſchen Worte vgl. Burkhardt in den Theol. Stud. u. Krit. 1869; Knaake in der Zeitſchr. f. d. geſammte luther. Theol. und Kirche 1870; J. Köſtlin in „Luthers Rede in Worms“, Oſterprogramm, Halle 1874, in Theologiſchen Studien und Kritiken 1875, und in Herbſt's Deutſchem Lit.-Blatt 1881, S. 117 f.; Mönckeberg in den Theologiſchen Studien und Kritiken 1876). Nachher wurden noch durch eine Kommiſſion unter dem Erzbiſchof von Trier vergebliche Verſuche mit Luther gemacht: entſcheidend war ſein Verharren auf einem vom Konzil verdammten Satze — dem auch in ſich ſo bedeutungsvollen von der Ecclesia universalis, quae est numerus praedestinatorum; als der Kurfürſt von Brandenburg fragte, ob er erklärt habe, nicht weichen zu wollen, er ſei denn durch die Schrift überfürt, antwortete er: Ja, — vel rationibus clarissimis et evidentibus. In aller Strenge erfolgte endlich am 25. Mai die Achtserklärung gegen ihn; die nötigen Unterſchriften der Stände, die freilich eventuell ihre Zuſtimmung ſchon vorher zugeſagt hatten, waren jetzt doch nicht one unziemliche Liſt und Überraſchung (vgl. Ranke) gewonnen worden. Luther aber, am 26. von Worms abgereiſt, wurde nach einer von ſeinem Kurfürſten getroffenen, heimlichen, ihm ſelbſt jedoch nicht unbekannt gebliebenen Veranſtaltung unterwegs aufgehoben und auf die Wartburg gebracht; völlige Verborgenheit ſollte ihn gegen eine Vollziehung der Acht ſchützen; er lebte dort als Junker Georg.

Luthers Aufenthalt auf der Wartburg fürt zum zweiten Abſchnitt ſeines reformatoriſchen Wirkens hinüber; man kann dieſen bezeichnen als die Zeit des poſitiven Aufbauens, — des Aufbauens nicht bloß im Unterſchiede vom Einreißen, ſondern auch im Unterſchiede von dem ſchon erfolgten Legen der weſentlichen Grundlage, auf welcher der Aufbau ruhen ſollte; zugleich trat mit dem Aufbauen ein Kämpfen neuer Art ein, nämlich gegen Solche, welche, angeblich von derſelben urſprünglichen evangeliſchen Grundlage ausgehend, nach Luthers Überzeugung nunmehr in eine andere Seite des Irrtums hineingerieten und einen poſitiven Neubau entweder unmöglich zu machen, oder wenigſtens zu entſtellen und zu verkehren drohten.

Eine große Bedeutung hatte der Aufenthalt Luthers in ſeinem ſtillen „ἔρημος“ oder Patmos, wie er es in ſeinen Briefen nennt, one Zweifel auch für ſeine eigene innere Gründung und die ruhige harmoniſche Geſtaltung ſeines Anſchauens und Strebens. Für die Begründung des Baues, dem er in ſeiner Nation als das Hauptwerkzeug dienen ſollte, war das Hauptwerk des Wartburgaufenthaltes die dort begonnene Bibelüberſetzung, nämlich zunächſt die des Neuen Teſtaments (welche dann im September 1522 gedruckt erſchien). Auch das erſte Stück ſeiner deutſchen Poſtille ging, neben andern kleinern Schriften, von der Wartburg aus. Der Lehrbegründung Rom gegenüber diente die wichtige Schrift gegen den Löwener Theologen Latomus; ſie ſtellt namentlich das Verhältnis von Geſetz und Gnade ans Licht; ferner das Weſen der in Chriſto mitgeteilten Gnade, wobei in der mitgeteilten justitia Christi die Gnade, welche, one ſelbſt ſchon qualitas animi zu ſein, die Perſon des Glaubenden zu einer Gott angenehmen macht, von der innerlich heilenden Gabe unterſchieden und ſodann dieſe Heilung ſelbſt als eine radikale aufgefaſst, zugleich aber doch, und zwar mit beſonderem Nachdruck, das an ſich Ungenügende der coepta justitia, das Fortbeſtehen von Sünde

nach der Taufe, ja der jedem guten Werke an sich noch anhaftende Charakter der Sündhaftigkeit behauptet wird. Ganz besonders wichtig aber ist für den Reformator Luther dieser Aufenthalt dadurch geworden, dass es infolge desselben ihm beschieden war, die äußere reformatorische Tätigkeit, welche auf die bisher von ihm ausgeübte bloße Lehrtätigkeit folgen mußte, seinerseits gar nicht in angreifender und zerstörender Weise, in der jetzt andere vorgingen, sondern positiv mäßigend und konservirend zu beginnen.

One sein Dazutun machten einige sächsische Geistliche, namentlich der tüchtige Bernhardi von Feldkirchen, das Recht zur Ehe für sich praktisch. Andere, nämlich nicht bloß ein Karlstadt, sondern auch ein Melanchthon, gingen bereits dahin weiter, auch die Giltigkeit der Mönchsgelübde anzufechten. Luther war der bedenklichere: er erinnert, dass diese mit eigenem freiem Willen übernommen sind, — weist ungenügende Gründe zurück, — findet aber selbst den entscheidenden Grund in demjenigen Sinne, aus welchem dieselben hervorzugehen pflegen, nämlich animo salutis aut justitiae quaerendae per votum; darum sind sie ihm jetzt impia, sacrilega. Des Weiteren erklärt er sich dann öffentlich gegen sie in einer eigenen Schrift de votis monasticis. Mit Änderungen im Kultus, und zwar mit Abschaffung der von ihm bekämpften Messe, begannen die Augustiner in Wittenberg unter Zustimmung der Universität. Aber der Prior des Klosters widersprach hartnäckig. Luther begründete die Verwerfung der Messe in einer (lateinischen und deutschen) Schrift De abroganda missa privata. Aber so fest er auf diesen Grundsätzen bestand, so bedenklich war ihm nun, was er über das praktische Verhalten von Glaubensgenossen über ein tumultuarisches Austreten von Mönchen aus seinem Kloster, über Rücksichtslosigkeit der Reformeifrigen gegen Schwache, ja über tumultuarische Störungen des Messgottesdiensts und Injurien und Gewalttätigkeiten gegen Klöster und Mönche aus Wittenberg vernahm. Plötzlich erschien er zu Anfang Dezembers selbst dort unter seinen Freunden auf einige Tage. Nach der Wartburg zurückgekehrt, schrieb er „Eine treue Vermanung — — vor Aufruhr und Empörung", worin er jeden Aufrur, auch wenn Rechtes erstrebt würde, für Unrecht erklärte. In Wittenberg aber drängten Karlstadt und der bisherige Augustinermönch Zwilling jetzt erst recht heftig und rücksichtslos vorwärts, verdammten auch die Bilder in den Kirchen, gegen welche dann Leute aus dem Volke losstürmten, und predigten Verachtung der Wissenschaft, da Gott es den Weisen verborgen und den Unmündigen offenbare. Dazu kamen nach Weihnachten von Zwickau her drei Schwärmer, welche höherer unmittelbarer Offenbarungen durch Träume, Visionen und Gespräche mit Gott sich rühmten, die Kindertaufe verwarfen, die Vertilgung der Gottlosen und die Stiftung eines neuen heiligen Geschlechts ankündigten, auch bereits Neigung zu Empörung zeigten. Melanchton wurde durch den ersten Eindruck, welchen sie hervorbrachten, gewaltig bewegt, zeigte auch nachher noch Unsicherheit in seinen Ratschlägen ihretwegen. — Da trat denn Luther, und zwar sogleich mit großer Bestimmtheit und Klarheit, auch gegen Verirrungen, welche an seine eigene Lehre sich anschlossen, auf den Kampfplatz. Er hielt den Schwärmern entgegen: Gott habe nie Jemanden gesandt, one ihn durch einen Menschen zu berufen oder durch Zeichen für ihn zu zeugen; solche Bewärung müßten auch sie vorweisen. Gegenüber von ihrer Verwerfung der Kindertaufe kommt er schon jetzt darauf, dass fremder Glaube nicht unmittelbar für den der Kinder eintrete, wol aber durch Fürbitte Eingießung des Glaubens für sie erlangen könne; dass man auch wirklich auf Grund hievon die Kinder taufen solle, will er zunächst wegen des allgemeinen kirchlichen Konsensus festhalten, — nachher mit Entschiedenheit wegen der Aufforderung in Matth. 19.

Auf der Wartburg aber fand er jetzt keine Ruhe mehr in dem Drange, auch persönlich den neuen Gefaren sich entgenzustellen; er sah in den bisherigen Wirren nur ein Vorspiel für Schwereres, für große Empörung in deutschen Landen. Er verließ seinen Zufluchtsort; der Kurfürst solle sich darüber nicht kümmern, ihn auszuliefern sei er nicht verpflichtet; hole man ihn aber, so solle er die Tore offen lassen; er selbst weiß sich in höherem Schutze: „ja, ich halt, ich wolle E.

K. F. G. mehr schützen, denn sie mich schützen könnte". Er traf am 7. März in Wittenberg ein und predigte sofort vom Sonntag Reminiscere bis Invocavit in acht Sermonen jene Pflichten der Liebe, der Zucht und Ordnung. Die Zwickauer Propheten räumten, nachdem sich Luther zu einer Unterredung mit ihnen herbeigelassen hatte, die Stadt; er hatte sie auch sich gegenüber trotzig gefunden, vergebens die Forderung, durch Wunder sich auszuweisen, ihnen vorgehalten, dann übrigens ihren Gott bedroht, solche ja nicht zu tun one den Willen seines Gottes. Beim Abendmal wurde jetzt der aufs Opfer bezügliche Meßkanon weggelassen, der Kelch jedoch anfangs nur an diejenigen Laien, welche selbst es wünschten, ausgeteilt. Es wurden, nachdem die Neuerer die Beichte ganz weggeworfen hatten, darauf gedrungen, daß die Kommunikanten sich vorher melden und in christlicher Beichte Trost suchen und ihren Glauben und ihr Verlangen nach Gnade bekennen. Diejenige neue Ordnung, welche Luther mit größter Rücksichtnahme aufs Bestehende und auf die Bedenken und Bedürfnisse Schwacher in Wittenberg hergestellt hatte, veröffentlichte er in einer „Formula missae et communionis" 1523. Weiterhin war ihm besonders an der Herstellung deutscher Gesänge für den Gottesdienst gelegen: 1524 erschien das erste Wittenberger Gesangbüchlein mit vier Liedern von ihm selbst. — Eine umfassende neue Ordnung für eine Einzelgemeinde wurde 1523 im Städtchen Leisnig versucht (Richter, Evangel. K.-Ordn., 1, 10): Rat und Einwoner beschlossen, daß sie ihre christliche Freiheit, soviel die Bestellung des Pfarramtes anbelange, nicht anders denn der hl. Schrift gemäß gebrauchen wollen, daß Jeder in seinem Hause Zucht üben und, wo darin Unfleiß vermerkt würde, die ganze eingepfarrte Versammlung sich dessen annehmen und solches mit Hilfe der Obrigkeit zur Strafe und Besserung bringen solle, — daß für die Bedürfnisse des Predigtamts, der Schule und des Armenwesens ein gemeiner Kasten solle eingerichtet, derselbe unter zehn aus Rat, Bürgern und Bauern erwälte Vormunde gestellt, auch järlich dreimal zur Beratung der darauf bezüglichen Dinge die ganze Gemeinde versammelt werden. Luther empfahl diese Einrichtung, wärend er einen änlichen Entwurf Karlstadts für Wittenberg, worin zugleich die Bilder verdammt, auch die Gelder für Unterstützung von Handwerkern in Anspruch genommen waren, sogleich abgetan hatte. Nicht bloß der Rat, sondern besonders auch die Adeligen waren dabei tätig. Den Kurfürsten bat Luther um Hilfe zur Durchfürung der Ordnung. In Betreff ihres Inhaltes ist zu beachten, wie Ratsmitgliedern auch im Kreise der Kastenvorstände selbst eine ständige Stelle zugeteilt war. Luther und die anderen Reformatoren blieben überhaupt immer bei einer Auffassung der christlichen Gemeinde und Volksgemeinschaft stehen, für welche die bürgerliche und kirchliche Obrigkeit eins waren. So sollte denn die bürgerliche Obrigkeit als christliche auch dem Evangelium Raum schaffen und religiösen wie sittlichen „Greueln" (abominationes) wehren. — Da machte dann freilich die Obrigkeit auf Seiten der römischen Kirche nur von der nämlichen Pflicht gemäß ihres eigenen Gewissens Anwendung, wenn sie aus ihrem Gebiete die Verkündigung evangelischer Predigt fern halten wollte. Das Verbot seiner Schriften durch Herzog Georg von Sachsen bestimmte Luther zur Abfassung der „Schrift über die weltliche Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei". Auch hier stellt er nun wider das göttliche Recht der Obrigkeit voran, wehrt auch jeder Auflehnung gegen sie (fordere sie evangelische Bücher ab, so solle man zwar nicht gehorchen, aber die Strafe sich gefallen lassen). Andererseits wehrt er ihr, der Seele Gesetze zu geben, da ihr Recht nur auf Leib und Gut sich erstrecke; und soweit er hiemit sagen will, sie dürfe Glaubenszwang nicht versuchen, sagt er auch gegen die Papisten nur wider dasselbe, was er in Betreff des Reformirens gesagt hatte; allein indem er dann gegenüber der Einwendung, daß die weltliche Gewalt nur äußerlich der Verfürung durch falsche Lehre wehren wolle, eine solche Tätigkeit nur durch die Bischöfe und nur mittelst des göttlichen Wortes ausgeübt sehen wollte, sprach er hiemit einen Grundsatz aus, von welchem er in Betreff der Lande, wo die evangelische Lehre einmal förmlich angenommen war, zu Gunsten äußerer Beschirmung dieser Lehre doch sehr bald selbst wider abwich.

Aufmerksam und teilnehmend folgte Luther dem Eingange, welchen die Predigt des Evangeliums auch auswärts fand. Er feiert den Tod der beiden Blutzeugen in Brüssel 1523 (mit seinem ersten Liede: „Ein neues Lied wir heben an"), sowie den des Heinrich von Zütphen 1524. Er ermant ferne Glaubensgenossen in Riga, Reval und Dorpat und an andern Orten. — Besonders wichtig werden jetzt die Beziehungen zu den Böhmen (vgl. Gindely a. a. O.), unter welchen besonders Luthers Freund Paul Speratus von Iglau (in Mähren) aus Einfluss übte. Ein Verkehr mit den böhmischen Brüdern (Pikarden) wurde angeknüpft in Folge von Fragen, welche Speratus in Betreff ihrer Abendmalslehre an Luther geschickt hatte; die Fragen waren auch insofern wichtig, als es sich jetzt sehr bestimmt darum handelte, ob er die Transsubstantiation verwerfend, doch die ware Gegenwart des Leibes mit Strenge festhalten wolle. Luther behauptete diese und hoffte den Glauben daran auch bei den Brüdern voraussetzen zu dürfen; die Anbetung des Sakraments, welche besonders in Frage stand, erklärte er für frei. Als hierauf das Haupt der Brüder, ihr Senior Lukas, Gesandte und Schriften an ihn geschickt hatte (vgl. R.-Enc. Bd. 2, S. 663), schrieb er für sie das Büchlein „Vom Anbeten des Sakraments" u. s. w., 1523, — seine erste Streitschrift gegen eine Leugnung der natürlichen Gegenwart und eigentlichen leiblichen Genießung, obgleich jene ein „wares", nämlich „geistliches" oder „sakramentales" Genießen des Leibes Christi als eines zur Rechten Gottes verweilenden annahmen. Er fügte noch mehrere weitere Bedenken bei, besonders auch darüber, ob sie nicht den Werken neben dem Glauben zuviel einräumen, äußerte sich jetzt aber im Ganzen sehr freundlich gegen und über sie. Äußerlich noch viel weitgreifender wären die Aussichten gewesen, wenn die Utraquisten, wie sie eine Weile geneigt schienen, an Luther sich angeschlossen hätten. Luther schrieb 1522 an die böhmischen Landstände, sie zur Beharrlichkeit gegen das Papsttum ermanend. 1523 schickte er durch Gallus Cahera, der einige Monate in Wittenberg zugebracht hatte und von den utraquistischen Ständen zu ihrem Administrator erwält wurde, eine Schrift de instituendis ministris an den Rat und die Gemeinde von Prag; sie enthält seine wichtigste Aussürung über das Recht der Gemeinde und zwar auch einer Einzelgemeinde, sich, wenn die bisherigen kirchlichen Obern ihr das Evangelium vorenthalten, auf Grund des allgemeinen Priestertums selber mit neuen Dienern des Wortes zu versehen. Und zwar soll es so dabei zugehen: primum orationibus Deum quaerotis, — tum convocatis — querum corda Deus tetigerit ut vobiscum idem sentiant — eligite — qui — idonei — visi fuerint; tum impositis super eos manibus illorum, qui potiores inter vos fuerint, confirmetis et commendetis eos populo. Seien einmal mehrere Bürgerschaften mit solcher Wal ihrer eigenen Bischöfe oder Ältesten vorangegangen, so mögen dann diese Bischöfe selbst sich Vorgesetzte und Visitatoren erwälen, bis ganz Böhmen zu einem legitimen und evangelischen Episkopat zurückkehre. Bald darauf trat jedoch in der Haltung der böhmischen Stände ein großer Umschlag ein: sie suchten, Cahera selbst an der Spitze, Aussönung mit dem Papst. Von Verhandlungen Luthers mit ihnen hören wir später nichts mehr.

Neue Polemik erhob sich für Luther namentlich durch eine Gegenschrift des englischen Königs Heinrichs VIII. gegen die Sätze des Buches De captiv. Babyl. über die Sakramente 1522. Den Schmähreden des Königs stellte Luther in seiner Schrift Contra Henricum regem das volle Maß seiner eigenen Derbheit entgegen. Der mit seiner Derbheit sich parende redliche, gutmütige Sinn ließ ihn später noch auf Gewinnung des Königs hoffen und veranlasste ihn 1525 zu einer ebenso demütigen als vergeblichen Bitte um Verzeihung.

Das wichtigste Ereignis in Luthers Kampf mit dem Katholizismus wurde jetzt seine Entzweiung mit Erasmus, mit welchem auch ein großer Teil der andern Humanisten von der Gemeinschaft mit der Reformation sich lossagte, noch auf Besserung innerhalb des alten Kirchentums hoffend und einer offenen Kritik gegen die Prinzipien desselben sich enthaltend. Erasmus hatte längst an Luthers Schärfe und Derbheit Anstoß genommen, ebenso dieser an seiner Unkenntnis der Gnade Gottes, die allein das Heil wirke, und seinem Mangel an Mut und Ent-

ſchiedenheit. Zugleich trieben ihn vornehme Gönner, gegen Luther zu ſchreiben, während andere ihm ſchwere Mitſchuld an den gegen die Kirche losgebrochenen Stürmen vorwarfen. Er ließ endlich 1524 eine Schrift De libero arbitrio gegen Luther erſcheinen: zum Angriffspunkt wälte er ſo einen Gegenſtand, in welchem er gegen Luthers von der Kirche verdammte Sätze zugleich ſeine eigene Überzeugung verfocht. Luther war in ſeiner Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen göttlichem Wirken und menſchlicher Freiheit auch über den Auguſtinismus hinaus gegangen, und von chriſtlich religiöſen Ausſagen weiter zu allgemein metaphyſiſchen (in der „Assertio omn. articul.“: „Omnia necessario fieri“). Dem Erasmus entgegnete er dann nach längerem Zögern 1525 in der Schrift De servo arbitrio, in der er auf ſeinen ſchroffſten (von den ſpäteren Lutheranern oft unbefugt umgedeuteten) Sätzen über dieſe servitudo beſtand. Er lehrt: Allmacht und Allwiſſenheit iſt bei Gott, dem Alles unbedingt beſtimmenden, ſchlechthin eins, und ſo dann auch Präſcienz und Prädeſtination; wer alſo verloren geht, geht durch denſelben unbedingten Willen Gottes verloren; Nichts beweiſt hingegen das Wort, Gott wolle den Tod des Sünders nicht: denn man muſs unterſcheiden zwiſchen dem gepredigten Gott oder Gottes Worte und zwiſchen dem verborgenen Gotte, Gott ſelbſt, ſeinem uns undurchforſchlichen Willen; man darf auch nicht vorwerfen, warum Gott den Willen der Böſen, welchen er bewege, nicht auch ändere: denn recht iſt, was er tut, deswegen, weil er es will, und warum er ſolches wirklich in Betreff der Böſen will, gehört zu den Geheimniſſen ſeiner Majeſtät; hic est fidei summus gradus credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, — justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit. So erfolgt ſchon Adams Fall deswegen, weil Gottes Geiſt ihm nicht zum Gehorſam gegen das Gebot beiſteht; ſo handelt Gott fortwärend zwar ſelbſt nicht böſe, aber er tut Böſes durch Böſe. Freier Wille kann nie von Menſchen, ſondern nur von Gott prädizirt werden; wollte man den Namen je noch bei Menſchen gebrauchen, ſo könnte man es nur mit Bezug auf das, was unter ihm ſteht und worüber er zu verfügen hat, nicht aber mit Beziehung auf Gott: und auch der in jenen Verfügungen ſich betätigende Wille ſelbſt wird einzig eben durch Gottes Willen regiert. Seine erlöſende Wirkſamkeit will dann zwar Gott an das Wort binden, aber nur inſofern, als der Geiſt nur durch das Wort wirkt, nicht inſofern, als ob er durch dieſes überall wirken und dann die Annahme dem menſchlichen Willen anheimſtellen würde. Luther will dieſe hartklingenden Lehren offen vorgetragen haben; nur ſolle man nimmermehr ein Eindringen in den verborgenen Willen verſuchen, vielmehr einfach an den geoffenbarten, das Wort, ſich halten; ſo werde dann gerade erſt in dieſer Lehre von der Notwendigkeit und Unwandelbarkeit des göttlichen Wollens der Glaube Sicherheit finden; das Unbegreifliche aber werde er als ſolches hinnehmen, bis des Menſchen Son ſich offenbaren werde.

Am meiſten muſste aber Luther auch jetzt noch der Kampf gegen denjenigen Feind angelegen ſein, der innerhalb der eigenen Kirche ſich immer zu behaupten ſuchte, gegen jenen Geiſt falſcher Freiheit. Karlſtadt (vgl. R.-Enc. B. 7, S. 528 f.) hatte nach Luthers Rückkehr von der Wartburg nur ſcheinbar ſich beruhigt. Er verſenkte ſich jetzt in mittelalterlich myſtiſche Ideeen wie diejenigen, von welchen Münzer und die Zwickauer Propheten ausgegangen waren, wollte als chriſtlicher Laie und Bauer leben, riſs dann das Pfarramt in Orlamünde an ſich, wo er die Gemeinde für ſeine Grundſätze gewann, beſtritt ferner von ſeinem vermeintlich geiſtlichern Standpunkte aus die Präſenz des Leibes Chriſti im Abendmal, wärend er zugleich in äußerlicher Weiſe ans Wort des Alten Teſtaments hielt, auf Grund desſelben die Bilder verbot, dagegen die Polygamie zuläſſig fand u. ſ. w. Auf Grund des A. Teſt.'s meinten auch Andere zu kirchlichen, ſozialen und bürgerlichen Neuerungen ſchreiten zu dürfen: man hörte namentlich von einer Widerherſtellung des moſaiſchen Jubeljares reden, wo die verkauften Grundſtücke an die urſprünglichen Beſitzer zurückfallen ſollten. Inzwiſchen kam Münzer, der die Hauptperſon unter jenen Schwärmern in Zwickau geweſen, dann aber anderwärts umhergezogen war, nach Mitteldeutſchland zurück, wurde 1523 Pfarrer in All-

ſtedt und arbeitete auf eine Revolution zur Herſtellung eines Reiches der Heiligen in ſeinem Sinne hin. — Gegen Karlſtadt ſchritt, nachdem Luther die Orlamünder vergeblich durch perſönliche Einwirkung (im Auguſt 1524) zurechtzubringen verſucht hatte, der Kurfürſt ein: er ſetzte ihn ab und verwies ihn des Landes. Gegen ſeine ganze Lehre und Richtung gab Luther am Schluſs des Jares 1524 und Anfang des Jares 1525 die größere Schrift „Wider die himmliſchen Propheten ꝛc.“ heraus. Die neuaufgetretene Frage über das moſaiſche Geſetz beantwortete er darin vom Mittelpunkt ſeiner Heilslehre aus: das Geſetz iſt überhaupt aufgehoben in Chriſtus, welcher des Geſetzes Ende iſt; ſofern dann auch die Chriſten nach göttlichen Geboten leben ſollen, ſind dieſe doch ſo wenig mehr die moſaiſchen ſelbſt, daſs letztere vielmehr alle insgeſamt aufgehoben bleiben, ſondern ſie ſind die jedem Menſchen ins Herz geſchriebenen, die moſaiſchen aber nur, ſo weit dieſelben mit dem Neuen Teſtamente und dem natürlichen Geſetze gleichſtimmen, ja mit letzterem Ein Ding ſind. Eben hieran, nämlich an die innige Beziehung, welche Luther wirklich zwiſchen dem waren Gehalte der moſaiſchen Gebote und zwiſchen den Gewiſſensgeboten erkannte, ſchloſs ſich der praktiſche Gebrauch, den er doch vom Dekalog (vgl. Katechism.) machte. Und ferner gab er zu, man möge auch für das Gebiet des weltlichen Regiments manch ſein Exempel aus Moſe entnehmen: aber die Gebote ſelbſt gehen unter Chriſten nicht von Moſe, ſondern von der Obrigkeit aus; nicht Moſes Rechte, ſondern kaiſerliche Rechte ſollen gehalten werden.

Das Feuer griff weiter; eine von Luther längſt befürchtete allgemeine Empörung drohte im Bauernkriege loszubrechen. Den Münzer nun hatte Luther ſogleich one weiteres als falſchen Propheten verworfen. Die ſüddeutſchen Bauern aber, welche nicht wie jener über das objektive evangeliſche Wort ſich erheben wollten, bemühte er ſich, erſt mit herzlicher Teilnahme zu belehren, daſs die chriſtliche Freiheit nicht eine fleiſchliche ſei, ſondern auch mit Leibeigenſchaft zuſammenbeſtehen könne; Eingriff in die Güter der Obrigkeit und Aufſtand gegen dieſelbe ſei verboten; wolle ihnen die Obrigkeit keinen chriſtlichen Pfarrer geben, ſo ſollten ſie ſelbſt einen wälen und dann auch ſelbſt ernären; wollte man ihnen das Evangelium ſelbſt wehren, ſo bedürfen ſie hiegegen keiner Gewalttaten; ſie ſollen fliehen und das Evangelium immer im Herzen bleiben laſſen. Die ſtärkſten Worte richtete er zugleich an die andere Seite, die Fürſten und Herren, welche den gemeinen Mann ſchinden. Da aber, one der Belehrung zu achten, die „mörderiſchen und räuberiſchen Rotten“ losbrachen und wüteten, gebot er in Gottes Namen mit „Stechen, Schlagen und Würgen“ ihr Teufelsweſen niederzuſchlagen. Er rechtfertigte ſich dann gegen die bittern Vorwürfe, die ihn ſelbſt wegen ſolcher Härte trafen, — mante nach dem Siege zu Barmherzigkeit mit Hinweis darauf, daſs nicht Menſchenhand, ſondern Gott den Aufrur geſtillt, — und kündigte den grauſamen „Jünkerlein“, den „wütigen, unſinnigen Tyrannen“ einen ewigen Lon an, gegen den der Tod durch die Hand der Bauern ein Geringes geweſen wäre. So in den Schriften: „Ermanung zum Frieden ꝛc.“; „Wider die mörderiſchen Rotten“ ꝛc.; „Sendbrief v. d. harten Büchlein ꝛc.“, 1525.

Wie der den Bauernkrieg erzeugende Geiſt innerlich, ſo drohte der Sieg jetzt äußerlich dem Evangelium ſchwere Gefahr, indem die Katholiſchen, obgleich ſie nur im Bunde mit den Evangeliſchen geſiegt, doch aus der Reaktion gegen die Bewegung unter den Bauern eine Reaktion gegen die neue Lehre überhaupt hoffſten machen zu können. — In ſolcher Zeit der Drangſal, noch wärend des Krieges, von Anſchlägen gegen ſeine eigene Perſon vernehmend, zugleich ſich ſelbſt ſchon alt fülend und dem Tode nahe meinend, faſste Luther einen perſönlichen Entſchluſs, welcher, dazu noch ſo raſch als möglich ausgefürt, bei den Feinden Geſchrei des Hones und üble Nachrede, bei manchen Freunden ängſtliches Bedenken hervorrufen muſste: er vermälte ſich am 13. Juni 1525 mit der vormaligen Nonne Katharina von Bora (ſ. d. Art. Ene. Bd. II, S. 564 ff.). Er tat es in edlem Glaubenstroß gegen ſeine Feinde, — in der Hoffnung, ob der Verachtung, die ihn deshalb treffe, werden die Engel lachen und die Teufel weinen — one von Liebesleidenſchaft ſich bewegt zu fülen — um vor ſeinem Tode noch

ein Zeugnis abzulegen für die Ehre, die er selbst dem Ehestand geben lehrte, auch um seinem Vater durch Sorge für Nachkommenschaft gehorsam sich zu erweisen.

Am 5. Mai 1525 war Luthers Beschützer, Friedrich der Weise, gestorben. Während er innerlich schon ganz der evangelischen Lehre zugetan war, hatte er doch als Landesherr sich grundsätzlich darauf beschränkt, ihr freien Raum und Schutz zu gewären, indem er immer noch auf eine allgemeine Reformation für die abendländische Christenheit oder wenigstens die Kirche des deutschen Reiches hoffte. Sein Nachfolger Johann war vielmehr zu selbständigem landesherrlichem Vorgehen innerhalb seines Gebietes bereit. Eine reichsrechtliche Ermächtigung dazu gab dann der Reichstagsbeschluss von Speier 1526.

Über weitere Fortschritte in der Ordnung des Gottesdienstes, für welchen er jetzt deutsche liturgische Gesänge hergestellt hatte, berichtete Luther 1526 in der Schrift „Deutsche Messe ꝛc." Auch für die Wochengottesdienste sorgt hier Luther: es sollen biblische Bücher in ihnen durchgenommen werden. Ferner dringt er auf eine Katechismusunterweisung. Vornweg aber verwart er sich wider, dass aus den Formen kein neues Gesetz gemacht werde; so soll man denn auch da, wo man andere gute Ordnung habe oder es besser machen zu können glaube, nicht meinen, diese Wittenbergische annehmen zu müssen. Das Augenmerk will er gerichtet haben „auf die Jugend und die Einfältigen", um jene zu erziehen, diese zu reizen, — auf die faktischen Zustände, da Viele noch nicht Christen sind und das mehrere Teil erst steht und gafft; eine andere Weise rechter evangelischer Ordnung müsste nicht so öffentlich unter allerlei Volk geschehen, sondern diejenigen, die mit Ernst Christen sein wollten, müsten mit Namen sich einzeichnen und in einen Haufen allein sich versammeln zu eigenen Gottesdiensten, wo dann auch nach Matth. 18 Zucht geübt werden könnte und wo es nicht vieles und großen Gesanges, auch nur einer kurzen, feinen Weise für Taufe und Sakrament bedürfte. — Die allmähliche Umgestaltung des Taufritus vollzieht das „Taufbüchlein" 1523 und 1527. — Die erste evangelische Ordination erfolgte zu Wittenberg im Mai 1525.

Auch die kirchliche Organisation im Ganzen wurde jetzt durchgreifend ausgefürt. Die Zustände forderten dringend das umfassende Einschreiten einer höheren, obrigkeitlichen Gewalt. Die Masse des Volkes hatte sich sichtlich vielmehr nur vom bisherigen Kirchentume ab, als mit innerem Eifer der Predigt des Evangeliums zugewandt. Luther klagte schon 1525 über Zuchtlosigkeit und großen Undank gegen das göttliche Wort, — über elendes Darniederliegen der Pfarreien, indem niemand mehr zalen wolle. Er bat den Landesherrn, in dieser Not auch fernerhin von Gott als treues Werkzeug sich brauchen zu lassen; derselbe möge eine Visitation sämtlicher Pfarreien veranstalten. — Er begründete und fürte weiter aus die von ihm aufgestellten Grundsätze über Recht und Pflicht der Obrigkeiten auf kirchlichem Gebiete. Es soll einesteils dabei bleiben: non cogunt ad fidem et evangelion; andernteils aber: cohibent externas abominationes, — ebenso wie publica flagitia, perjuria u. s. w.; und hiezu kommt jetzt (Vorr. z. Unterr. d. Visit. 1528) die Pflicht, Zwietracht und Rotten unter den Untertanen zu verhindern. Zunächst meinte Luther noch: man solle da, wo man finde, dass die Leute selbst evangelische Prediger wollen, solche einsetzen und sie zum Unterhalt derselben verpflichten; bald jedoch, indem er die Pflicht des Fürsten als Vormundes der Jugend und Aller, welche evangelische Lehrer bedürfen, geltend macht: derselbe solle auch widerspenstige Städte und Dörfer dazu zwingen. — Über diese allgemeine Pflicht der Obrigkeit, dem Evangelium solche Hilfe zu leisten, geht er nun aber hinaus, wenn er auch die Ordnung und Beaufsichtigung der kirchlichen Dinge im Einzelnen ihr in die Hand gibt, während sich hätte denken lassen, dass hiezu nur ein etwa schon bestehendes, eigentlich kirchliches höheres Amt, wie der Episkopat, von ihr wäre angehalten worden. Hierauf beruht es, dass er die von ihm erbetene Visitation doch selber keineswegs aus der ordentlichen, allgemeinen Pflicht der Obrigkeit ableitet, sondern sagt: er habe sich, indem er sie und die Bestellung der Visitatoren vom Fürsten erbat, nur zu der

Liebe Amt gehalten; der Fürst möge es, obgleich er es als weltliche Obrigkeit an sich nicht schuldig sei, aus Liebe und um Gottes Willen tun. Und der dringende und genügende Grund hiefür liegt ihm darin, dass eben die Bischöfe selbst die ihnen obliegende Tätigkeit verweigerten und sonst sich niemand der Sache annehmen wollte, noch den dazu erforderlichen öffentlichen Beruf hatte. — Auch da endlich, wo die Obrigkeit so weit, mittelst Visitatoren, eine eigentlich kirchliche Tätigkeit zur Bestellung eines neuen Kirchenwesens übernahm, blieb noch die Frage, welches die ständige Form für dieses werden, — wie weit etwa nunmehr auch die Gemeindeglieder in ihrer Gesamtheit kraft des allgemeinen Priestertums kirchlich tätig werden sollten: nämlich nicht die Masse der Eingepfarrten als solche, in denen ja Luther gar noch nicht ware Christen sehen konnte, wol aber etwa eine solche sonderliche Gemeinde, wie er selbst von einer gesprochen hatte. So meinte es der Entwurf der hessischen Synode in Homberg 1526: nachdem auch dort die evangelische Predigt durch den Fürsten eingefürt war, sollten nun, da sie längere Zeit gewirkt habe, echte Bekennergemeinden durch förmlichen Zutritt der Einzelnen sich bilden, und diese sollten, übrigens unter einem Synodalregiment, in welchem Fürst und Adel eine Hauptstelle behielten, sich selbst regieren, das Pfarramt bestellen und rechte Zucht üben. Luther selbst nun, vom Landgrafen befragt, verwarf auch jetzt nicht eine solche Idee an sich; auch jetzt noch (Brief vom 29. März 1527) dachte er selbst an eine echte „Sammlung der Christen", welcher allein das kirchliche Strafen zustehen sollte, und hoffte sogar, sie sollte durch die Visitation angerichtet werden. Darin aber lag das Eigentümliche seiner Anschauung, dass er in Herstellung einer Verfassung gerade nicht von Ideeen oder allgemeinen gesetzlichen Forderungen ausgehen, sondern, mit besonderer Rücksicht gerade auf das Bedürfnis und Wol der großen Menge, an die noch tatsächlich bestehenden Zustände sich anschließen und in solchem Anschluss die nötigen Formen von innen heraus auf dem Wege der Geschichte sich gestalten lassen wollte; was er gegen jenen Einwurf einwendet, ist: „ich kann noch nicht so kühn sein, so einen Haufen Gesetze mit so mächtigen Worten bei uns vorzunehmen"; man solle doch erst wirklich Pfarren und Schulen mit guten Personen versorgen und diesen gehörige Anweisung geben; darnach möge man weiter gehen, wie sich die Sache wol selbst werde geben und zwingen. Das war denn der Grundsatz, nach welchem bei der sächsischen Visitation verfaren wurde. Und die Ergebnisse derselben waren keineswegs geeignet, sofort zu einem Trachten nach idealeren Verfassungsformen irgend Mut zu machen oder jene von Luther selbst 1527 noch ausgesprochene Hoffnung zu verwirklichen: rusticis nihil discentibus, nihil scientibus, nihil orantibus, nihil agentibus, nisi quod libertate abutuntur etc. So tritt denn der Gedanke, im Volke eine echte Christengemeinde auch in äußerer Verfassungsform darzustellen, gerade jetzt vollends ganz zurück hinter dem Bestreben, erst durchs Gesetz den Nichtchristen zu wehren und durchs Evangelium sie erst dem waren Christentume zu gewinnen; das objektive Kirchentum bleibt dem Volke in derselben Form, welche es bei Einfürung der Reformation annahm, auch fernerhin gegenüberstehen: in einem die Gnadenmittel darbietenden Pfarramt unter vom Landesherrn eingesetzten und ihm verantwortlichen Visitatoren oder Superintendenten; dass aber nun diese Form eine an sich geforderte sei, hat Luther so wenig je ausgesprochen, als die Überzeugung, dass die Zustände, durch welche sie tatsächlich gefordert erschien, immer dieselben bleiben müßten.

Die Visitation fand statt 1527—1529; vgl. Burkhardt, Geschichte der sächs. Kirchen- und Schulvisitationen 1524—1545, 1879. Zum „Unterrichte der Visitatoren an die Pfarrherrn", welchen Melanchthon verfasste, schrieb Luther die Vorrede. Er selbst war seit Ende Oktober 1528 in einem der Bezirke als Visitator tätig. — Auf die Visitation hin entsprach er (vgl. schon in der „deutschen Messe") einem Hauptbedürfnisse, welches besonders auch sie wider ans Licht gestellt hatte, indem er 1529 seine beiden Katechismen erscheinen ließ (vgl. im Artikel „Katechetik" Bd. VIII, S. 587 ff. und den Art. Luthers Katechismen).

Mit der reformatorischen Tätigkeit, die Luther in der Kirche übte, verband sich endlich sehr enge und grundsatzmäßig das wärmste Interesse fürs Schul-

weſen (vgl. Brüſtlein, Luthers Einfl. auf das Volksſchulweſen u. ſ. w. in Reuß und Cunitz, Beitr. z. d. theol. Wiſſenſch., IV, S. 89 ff., auch in beſ. Abdruck 1852; Schaefer, De l'influence de Luther sur l'éducation du peuple, Strassb. 1853; Wagenmann, Die Reformation ꝛc., in der Encyklop. d. geſamten Erziehungs- und Unterrichtsweſens). Schon die Leisniger Ordnung hatte den Jugendunterricht und zwar auch den der Mädchen, für ein hochnötiges Amt erklärt. 1524 hatte Luther ſelbſt eine Schrift ausgehen laſſen „an die Ratsherrn aller Städte deutſchen Landes, daſs ſie chriſtliche Schulen aufrichten und halten ſollen"; in demſelben Jare verkehrte er mit Spalatin über einen Schulplan. So ſchließt denn auch der Viſitatorenunterricht mit einem Abſchnitt über die Schulen. Aus der nachfolgenden Zeit vgl. beſonders die „Predigt, daſs man die Kinder zur Schule halten ſoll" 1530. — Es iſt, ſo lehrt er, Sache der Obrigkeit, für Errichtung von Schulen zu ſorgen; die Kinder dahin zu ſchicken, iſt eine Pflicht der Eltern, zu der ſie von der Obrigkeit ſollen angehalten werden: denn fürs allgemeine Wol iſt aufs Höchſte daran gelegen. Luther hat dabei hauptſächlich das Bedürfnis der Kirche, einen Nachwuchs fürs Predigtamt zu bekommen, im Auge, wofür ihm vor allem der (von den Waldenſern und Böhmen zu ihrem Schaden vernachläſſigte) Unterricht in den alten Sprachen von Wert iſt, — und ferner das Bedürfnis des weltlichen Regimentes (ſo auch der Viſit.-Unterr.). Dies, und ferner der Einfluſs eines etwas einſeitigen Humanismus, hatte zur Folge, daſs die Frucht der reformator. Beſtrebungen zunächſt doch noch nicht ein allgemeines Volksſchulweſen war: Melanchthon im Viſitat.-Unterricht redet bloß von gelehrten Schulen. Luther ſelbſt indeſſen ſehen wir auch für Beſtellung einer schola vernacula beſorgt und nicht minder für Mädchenunterricht, wie er denn auch dieſen in der Schrift an die Ratsherrn allgemein gefordert hatte.

Aus dem Werke der Viſitation, nämlich aus den ihr von Melanchthon vorangeſchickten Viſitationsartikeln, hatte innerhalb der Kirche ſelbſt ein neuer, dogmatiſcher Streit ſich zu erheben gedroht. Agricola hatte einen Abfall von der evangeliſchen Lehre darin gefunden, daſs Melanchthon die Buße von Furcht anſtatt von Liebe Gottes ausgehen laſſe und das Geſetz, nämlich den Dekalog, wider aufrichte; Luthern ſelbſt wurde vorgeworfen, er habe ſich von demſelben zur Untreue gegen ſeine eigene Lehre beſtimmen laſſen. Doch noch gelang es Luther, den Kampf vor weiterer Entfaltung zu dämpfen. Vgl. Kawerau in den Theol. Stud. u. Krit. 1880; derſelbe, Joh. Agrikola, ein Beitrag zur Reformationsgeſchichte 1881 *).

Dagegen war indeſſen die Abendmalsfrage zu einem Gegenſtande ausgedehnten Kampfes und umfaſſender Lehrausfürungen für Luther herangewachſen. Wärend er noch gegen Karlſtadt ſtritt, hatte er vernommen, daſs auch Zwingli und Leo Judä, ferner auch Oekolampad die ware Gegenwart des Leibes Chriſti verwarfen. Von vornherein erſchien ihm ihre Anſchauung in engſter Verwandtſchaft mit der Karlſtadtſchen. Über der heftigen, ja leidenſchaftlichen Erregung, in welche ihn die Karlſtadtſche Schwärmerei verſetzt hatte, ſehen wir ihn zu einer ruhigen Prüfung des Unterſchiedes, welchen die Geſchichte ſeither zwiſchen Zwingli und Karlſtadt genugſam erwieſen hat, nicht kommen; es iſt dieſelbe Heftigkeit, welche ſogleich auch gegen Zwingli ſich kehrt. In mancherlei weiteren Geſtaltungen — wie bei Schwenkfeld, Krautwald, — ſah er dann die „Peſt" der „Sakramentirerei" wachſen und über das Gebiet des evangeliſchen Bekenntniſſes ſich verbreiten. Er weiß nicht anders, als daſs entweder er ſelbſt oder jene des Satans Diener ſein müſſen. Sah er doch Zwingli bald auch ſchon in andern Hauptſtücken, über „Taufe, Erbſünde, der Sakramente Brauch, äußerlich Wort, ungeſchickte Dinge lehren" (Br. 4, 25); meinte er doch auch bei den gegenwärtigen „Sakramentsrotten" den Münzerſchen Aufrurgeiſt zu erkennen. Öffentlich zeugte er wider ſie, 1526 in einer Vorrede zum Syngramma Suevicum gegen Oekolampad. Dann gab er einen eigenen „Sermon v. d. Sakr. — — wider die Schwärm-

*) Durch dieſe Biographie Agricolas iſt der in Enc. Bd. 1, S. 215, Z. 29 ausgeſprochene Wunſch erfüllt.

geister" und im Frühjare 1527 eine größere Schrift „Daß diese Worte — — noch feststehen" heraus. Inzwischen schrieben gegen ihn Oekolampad und zu widerholtenmalen Zwingli, wobei dieser sich eine freundliche Haltung zu geben versuchte, in der Tat aber mit verletzendem schulmeisterlichem Tone sprach. Luther wollte darauf noch eine letzte und eingehendste Ausfürung geben in der Schrift „Vom Abendmal Christi, Bekenntnis" 1528: die weitere Entgegnung Zwinglis, der jetzt auch grob und heftig wurde, ließ er unbeantwortet. Wärend dann Landgraf Philipp im Hinblick auf die große Gefar, welche der Reichstagsbeschluss von Speier 1529 und weiter ein vom Kaiser mit Frankreich und dem Papste geschlossener Friede über den Protestantismus brachte, eifrig eine Vereinigung mit allen Anhängern der Reformation betrieb, erklärte sich Luther gegen jedes Bündnis, in welchem man die Ketzerei mit stärken helfe. Und zu dem Versuche Philipps, durch ein in Marburg zu haltendes Gespräch Vereinbarung in den Streitpunkten herbeizufüren, ließ er zwar, one Hoffnung auf Erfolg, sich herbei, fand auch in dem Gespräche (1. bis 3. Oktober 1529), bei welchem er selbst dem von ihm stets achtungs- und liebevoller behandelten Oekolampad, Melanchthon dem Zwingli gegenüberstand, bei seinen Gegnern die von ihm vordem nicht erwartete Übereinstimmung mit seinen Sätzen in Betreff jener andern Lehrpunkte (vgl. die von ihm selbst aufgesetzten Artikel der Vereinbarung), blieb aber in Betreff des Hauptpunktes, der Abendmalslehre, im Widerspruch mit ihnen; deshalb weigerte er sich, sie Brüder zu nennen, obgleich er Frieden und Liebe zusagte. Die Fürsten selbst machten unmittelbar darauf, auf dem Schwabacher Konvente, die Unterschrift unter 17 Artikel, zu welchen er jene Marburger Artikel noch weiter umgearbeitet hatte, zur Bedingung der Teilnahme an ihrem Bunde. — Was Luthers ganze Stellung zu dieser Abendmalsfrage betrifft, so bekannte er 1524 (Br. 2, 577): hätte ihn fünf Jare zuvor Jemand berichten mögen, dass im Abendmale bloßes Brod sei, so wäre ihm hiemit ein großer Dienst getan worden und er habe selbst auch harte Anfechtung darüber gelitten, indem er gesehen, dass er damit dem Papsttum den größten Puff hätte geben können: wir erinnern uns hiebei, wie die Schriften des Jares 1519, wärend sie die römische Lehre von der Gegenwart des natürlichen Leibes Christi noch voraussetzen, wenigstens jeden nähern Eingehens auf diese Frage sich enthalten. Allein nie kommt es, seitdem Luther die Transsubstantiationslehre hatte faren lassen, in seinen Schriften selbst zu einem weiteren Schwanken der Überzeugung. Er hatte, ehe der Karlstadtsche Streit sich erhob, nur von dem Einen Stück, welches ihm auch ferner fürs „beste" gilt, nämlich vom Glauben als dem inwendigen Verhalten des Herzens beim Sakrament, weit mehr als von der diesem Sakrament eigentümlichen objektiven Gabe geredet; und zwar hatte er hiebei den Glauben auf die in den Einsetzungsworten verheißene, auf Christi Tod gegründete Sündenvergebung hingewiesen. Eben daran schloss sich dann aber auch das Hauptinteresse an, welches sich bei ihm im Kampfe für die Gegenwart des Leibes Christi geltend machte: der für unsere Sünden dahingegebene Leib selbst ist dem Worte der Vergebung, das freilich auch sonst heilskräftig dargeboten wird, hier als Pfand beigegeben. Für die Frage, wie eine solche Gegenwart des Leibes möglich sein sollte, kam das hohe Interesse dafür in Betracht, dass die Gottheit ganz im Menschenson als solchem uns Menschen sich darbiete und diese Menschheit mit der Gottheit vollkommen geeinigt und ihrer Herrlichkeit teilhaftig sei. Hiemit weist er die Einwendungen ab, dass die Gegenwart des Leibes unnötig und unnütz und dass sie undenkbar sei. In dem „Bekenntnis" vom Abendmale stützt er sie auch durch Aussagen über mancherlei (schon von Scholastikern vorgetragene) Weisen, in den Gott an einem Ort sein könne; so habe Gott auch mehrerlei Weisen, in denen Christi Leib irgendwo sein könne. Dass dieser aber wirklich überall im Sakrament gegenwärtig sei, dafür genügt ihm das Einsetzungswort des Herrn, und dagegen sind ihm alle auf die Möglichkeit bezüglichen Einwendungen ein gottloser Vernunftdünkel. So beharrt Luther auf dieser leiblichen Gegenwart und ihrem Werthe. Nicht minder jedoch hält er stets auch fest, dass nicht das leibliche Genießen nütze, sondern nur das Hinnehmen in dem Glauben, zu dessen Anregung eben das dem Worte hier beigegebene höchste Pfand

dienen soll, und daſs es sich dabei handele um Nutzen und Heil für die Seele, mit deren Genesung dann auch dem Leibe geholfen, oder für das Herz, mit welchem dann auch der Mund leben werde. Bei dieser ganzen Ausführung darf endlich nicht übersehen werden, daſs solche Momente, welche in diesen Streitschriften zurücktreten, deshalb nicht etwa von Luther jetzt überhaupt hintangestellt oder gar aufgegeben werden. Das Gegenteil erhellt aus gleichzeitigen und späteren, besonders praktisch populären Schriften, vgl. z. B. die Katechismen und die „Vermanung zum Sakrament des Herrn“ 1530. Er kämpfte gegen die Auffassung des Males als einer bloßen symbolischen Gedächtnisfeier; daſs aber wirklich in ihm das Gedächtnis Christi gefeiert, sein Leiden und Gottes Gnade geehrt werden solle, stellt doch auch er selbst wider als das erste hin; und zwar soll es ein öffentliches Gedächtnis sein, — weshalb Luther sogar sehr bestimmte Bedenken gegen Privatkommunionen äußerte. Was sodann die Frucht des Sakramentes für die Genießenden anbelangt, so legt er ganz gemäß dem Interesse, das vorzugsweise immer die Sündenvergebung für ihn hat, auch in jenen ferneren Schriften wie in den früheren das Hauptgewicht nicht etwa auf den Genuſs der im Fleische Christi ruhenden Gaben überhaupt, sondern auf das Wort: „für euch gegeben“ (eben zur Vergebung der Sünden). Das soll den Glauben reizen und dieser dann im Sakramente die Sündenvergebung überkommen, bei welcher unmittelbar auch Leben und Seligkeit ist (Katech.). Das Sakrament soll ferner das Herz auch erfrischen zur Liebe des Nächsten; und es bleibt auch dabei (nur dürfen nicht die Einsetzungsworte dahin gedeutet werden), daſs das Sakrament selbst „die Einigkeit der Christen in einem geistlichen Leibe Christi durch einerlei Geist, Glauben, Liebe und Kreuz u. s. w. vorbildet und zeigt“.

Unter den gefährlichen Aussichten, welche eine Vereinigung der Anhänger der Reformation so wünschenswert gemacht hatten, versammelten sich die Reichsstände 1530 mit dem Kaiser zu Augsburg, wo endlich definitiv über das Verhältnis des Reiches zu den Protestanten entschieden werden sollte (s. Real-Enc. 1, 772 ff.). Luther wurde von seinem Kurfürsten in Koburg zurückgelassen; es konnte von vornherein nicht die Rede davon sein, den vom Kaiser und Reich Geächteten nach Augsburg mitzunehmen. Das Bekenntnis aber, welches in Augsburg vorgelegt wurde, beruhte, durch Melanchthon gestaltet, auf Vorarbeiten, an welchen Luther selbst den wesentlichsten Anteil hatte: die von der Konfession vorangestellten wichtigsten Glaubenssätze geben den Inhalt der Schwabacher Artikel beinahe vollständig und großenteils mit denselben Wendungen und Ausdrücken wider (vgl. Knaake, Luthers Antheil a. d. Augsburg. Konfession, 1863). Er billigt den Entwurf am 15. Mai: er wüſste nichts zu ändern, könne auch nicht „so sanft und leise treten“. Er hätte allerdings zu einem so sehr maßhaltenden Zeugnisse schwerlich je selber innerlich sich bestimmt gefunden; er erklärt am 29. Juni: pro mea persona plus satis cessum est; er kann auch, als die gute Absicht des Maßhaltens mislungen war, die Bemerkung nicht zurückhalten: „Satan bene sensit apologiam vestram Leisetretterin dissimulasse articulos de purgatorio, de sanctorum cultu, et maxime de Antichristo Papa“. Indessen verwahrt er sich selbst überhaupt dagegen, daſs man seiner Autorität folge. Großartig ist die Zuversicht, die er während der schwankenden Verhandlungen unverrückt zu Gott hegt und mit der er Theologen und Politiker, seinen Kurfürsten, den Kanzler Bruck, den Melanchthon in seinen Koburger Briefen zu beruhigen weiß. Vertrauensvoll folgt er auch den Schritten seines leise tretenden, Vermittlung ersehnenden Freundes, obgleich einmal längeres Ausbleiben von Briefen aus Augsburg seine Ungeduld erregte und Melanchthon Anderen wegen zu großer Nachgiebigkeit verdächtig wurde; er selbst sieht schon bei Übergabe der Konfession keine Möglichkeit, noch mehr nachzugeben, gibt auch bald alles Hoffen und Wünschen in Betreff einer Vereinigung auf („doctrinae concordia plane impossibilis, nisi Papa velit papatum suum aboleri“), hofft dagegen jetzt noch auf eine „politische Eintracht“, d. h. auf eine gegenseitige stattliche Duldung der beiden Religionsparteien im Reiche. Er zeigt hierin jetzt und auch sonst einen klaren, tiefen, geraden Blick in die trennenden Grundfragen, wie ihn Melanchthon nicht besaß; er nimmt aber dennoch

dieſen warm in Schutz, — ruhig in dem Gedanken, daſs Chriſtus lebe; er ſelbſt, Luther, werde, wenn die Seinigen je „den Adler in den Sack ſtecken ließen", ſicher kommen und ihn befreien (Br. 4, 155).

Wärend der Reichsabſchied den Proteſtanten, damit ſie ſich unterwerfen, nur noch kurze Bedenkzeit geſtattete, ließ der Kaiſer, da die proteſtantiſchen Reichsfürſten und Städte jetzt zu einem feſten Bunde in Schmalkalden ſich zuſammenſchloſſen und zugleich die Gefar des Türkenkrieges drängte, doch wider Vergleichsverſuche vornehmen. Sie fürten zum Nürnberger Religionsfrieden 1532, d. h. wirklich zu einer „politiſchen Eintracht" in jenem Sinne, die bis zu einem entſcheidenden allgemeinen Konzile beſtehen ſollte. Luther hatte bei den Verhandlungen darüber die Pflicht der Nachgiebigkeit gegen die proteſtantiſchen Fürſten ſelbſt mit großem Nachdrucke geltend gemacht: wer zu hart ſchneuze, der zwinge Blut heraus; ſie ſollen ſich begnügen, für ſich ſelbſt Frieden zu bekommen: treten Andere ihrem Glauben bei, ſo dürfe man dies dieſelben auf eigene Gefar tun laſſen; einem katholiſchen Fürſten ſelbſt dürfe man onedies ſo wenig zumuten, ſeinen Untertanen das Evangelium freizugeben, als ein proteſtantiſcher ſich Zwang von andern gefallen ließe, mit ſeinen Untertanen zu machen, was jene wollten.

Zugleich war ſeit dem Reichstag von Speier 1529 und Augsburg die Frage beſonders dringend geworden, ob, wenn der Kaiſer den Frieden verweigere, die Fürſten auch zu bewaffnetem Widerſtande berechtigt oder gar verpflichtet ſeien. Wir hörten, wie Luther, von der Wartburg zurückkehrend, durchaus keinen ſolchen Schutz gegen den Kaiſer wollte. Auch nachher erklärte er: ein Fürſt müſſe den Kaiſer, als ſeinen Herrn, gegen die Untertanen nach Belieben einſchreiten laſſen, wenn er einen verfolgen oder gefangen ſetzen wolle. Gegen Schutz- und Trutzbündniſſe unter evangeliſchen Fürſten hatte er immer große Abneigung; er fürchtet, es werde darin auf menſchlichen Witz und Hilfe, anſtatt auf Gott vertraut: und Gebrauch der Gewalt gegen den Kaiſer verwirft er onedies unbedingt: der Kaiſer ſei Kaiſer, auch wenn er Unrecht tue, und es werde durch ſein Unrecht die Pflicht des Gehorſams für die Untertanen nicht aufgehoben. So lehrte Luther noch ſehr beſtimmt 6. März 1530, wärend z. B. Bugenhagen 1529 mit Berufung auf das Alte Teſtament für den Fall, daſs die kaiſerliche Gewalt gegen Gottes Wort ſich kehre, oder daſs der Oberherr als Vergewaltiger, Mörder und Türke aufträte, den chriſtlichen Fürſten Gewalt erlaubt oder vielmehr gewaltſame Verteidigung ihrer Untertanen geboten hatte (Hortleder, Handl. u. Ausſchr. v. d. Urſ. d. teutſchen Kriegs u. ſ. w., Thl. 2, Bd. 2, C. 3). Auch nach dem Reichstage von 1530, als der Schmalkaldiſche Bund geſchloſſen wurde, warnte Luther fortwärend davor, im Vertrauen auf Fleiſchesarm etwas dergleichen zu unternehmen, ja behielt ſeine Abneigung gegen Bündniſſe überhaupt, mante ferner ſtets dringend, das Möglichſte zu tun, um den Frieden zu waren. Allein ſeine Auffaſſung der Frage, ob man den Kaiſer widerſtehen dürfte, geſtaltete ſich ihm jetzt dadurch anders, daſs er, angeregt durch die Erklärungen der Juriſten, über den Charakter der Reichsobergewalt ſelbſt beſtimmter reflektirte. Dieſe deduzirten die beſtehenden kaiſerlichen Geſetze ſelbſt („der Kaiſer ſelbſt in ſeinen Geſetzen") geben einen Widerſtand in Fällen, wie dem vorliegenden, zu, nämlich bei öffentlichem, notoriſchem Unrecht, wie da, wo der Kaiſer, ſo lange noch eine Appellation (wie hier an ein Konzil) anhängig ſei, zur Strafe ſchreiten wolle. Dann, ſagt er, würde allerdings auch dieſe Beſtimmung ſelbſt mit zu dem, was des Kaiſers ſei, gehören; es gälte: lex statuit resistere, — ergo resistendum est. Br. 4, 222. Darüber nun aber, ob es wirklich mit dem beſtehenden Rechte ſo ſich verhalte, weiſt er die Entſcheidung völlig von den Theologen ab an die Juriſten. Nur ſo viel ſehen wir ihn gerade hierin auch in Betreff der Rechte ſelbſt ſehr beſtimmt als allgemeines Prinzip vorausſetzen, daſs man nicht irgend welche einzelne äußere Form des weltlichen Regimentes, wie etwa die abſolutiſtiſche, ſondern jedesmal nur die in den einmal zu Recht beſtehenden Geſetzen begründete als göttlich ſanktionirt anzuſehen habe. Die Entſcheidung darüber aber, was wirklich Rechtens ſei, haben alſo die Juriſten auf ihr Gewiſſen zu nehmen. Geneh-

migen sie ein Bündnis zum Widerstande gegen den Kaiser, so können die Theologen um jenes fleischlichen Vertrauens willen immer noch abraten; allein rechtmäßig bleibt das Bündnis vermöge jener Rechte. — Er selbst predigte dann offen die rechtmäßige Notwehr in einer „Warnung an die lieben Deutschen", 1531, — auch hier aufs Recht und die Juristen sich berufend; Aufrur sei nur, wenn einer wolle „selbst Herr sein und Recht stellen". Nur noch bestimmter und allgemeiner lauten spätere Sätze, im Jare 1539: „wie das Evangelium der Obrigkeit Amt bestätigt, also bestätigt es auch natürliche und gesetzte Rechte; — und ist nicht Zweifel, ein jeder Vater ist schuldig, nach seinem Vermögen Weib und Kind wider öffentlichen Mord zu schützen; und ist kein Unterschied zwischen einem Privatmörder und dem Kaiser, so er außer seinem Amt unrecht Gewalt und besonders öffentlich oder notorie unrechte Gewalt vornimmt; denn öffentliche violentia hebt auf alle Pflichten zwischen dem Untertanen und Oberherrn jure naturae" (Br. 6, 223, 5, 161). Man beachte hier, wie Luther nunmehr noch weiter zurückgeht, bis auf die allgemeine Forderung eines Naturrechtes; er sagt auch von diesem Rechte nicht, dass es eine bestimmte, so oder so beschränkte Regierungsform fordere, — wol aber, die positive Beschränktheit der Kaisergewalt als Tatsache voraussetzend, dass beim Zerreißen solcher Schranken das Naturrecht selbst den Widerstand erlaube.

Neue friedliche Verhandlungen mit der katholischen Kirche kamen dadurch wider in Anregung, dass der Papst Bereitwilligkeit aussprach, ein Konzil zu berufen. Sein Nuntius Vergerius kam selber im November 1535 mit Luther in Wittenberg (auf der Durchreise zum Kurfürsten von Brandenburg) zusammen; derselbe musste ihm gestehen, dass er es hier in vielen Stücken doch anders, als berichtet gewesen, gefunden habe. Luther glaubte an keinen ernstlichen guten Willen beim Papste, so sehr er selbst ein warhaft freies christliches Konzil gewünscht hätte; indessen erbot er sich, zum Konzil, wo man es immer halten möge, „mit seinem Halse" zu kommen. Als dann das Konzil wirklich, und zwar one weiteres zur „Exstirpation der giftigen lutherischen Ketzerei" ausgeschrieben wurde, meinte er in einem Bedenken, man solle sich hiedurch nicht abschrecken lassen, so dass man die Teilnahme im Voraus verweigern würde; eben hierauf sei es von den Gegnern abgesehen, indem sie so einen Teufelskopf scheuslich fürstellten. Er setzte, vom Kurfürsten beauftragt, Artikel für das Konzil auf, welche in aller Schärfe den Gegensatz gegen das papistische Dogma und Kirchentum ausprägten (vgl. „Schmallald. Artikel" in der R.-Enc.); mit Entschiedenheit spricht er aus, dass der Papst der „rechte Endechrist oder Widerchrist" sei; er setzt den Fall, dass der Papst seines Anspruchs auf göttliche Berechtigung sich begebe und nur noch als ein durch Menschen erwältes Haupt gelten wolle, meint aber, dies sei unmöglich und es wäre damit der Christenheit erst nicht geholfen, weil dann den Papst Verachtung treffen und die Rotten nur zunehmen würden; man vgl. auch hier, wie beim Augsb. Reichstag, die Verschiedenheit bei Luthers und Melanchthons Blick (vgl. des Letzteren Zusatz zu seiner Unterschrift). Der Bundestag zu Schmalkalden (Februar 1537), für welchen er jenes Bedenken ausgestellt hatte und auf welchem er selbst anwesend war, wegen schwerer Erkrankung aber vor dem Schluss abreiste, lehnte dann die Teilnahme an dem Konzil ab. — Seine Ansicht von Konzilien überhaupt entwickelt Luther 1539 in der Schrift: „Von den Conciliis und Kirchen". Vom Papste und einem päpstlichen Konzil sei keine Reformation zu hoffen, weil der Papst im Voraus zum Beharren bei seiner eigenen Lehre verpflichte. Aber auch die alten Konzilien und die Väter können nicht als Quell einer Reformation angesehen werden; Väter, wie Bernhard und Augustin, weisen selbst zum ursprünglichen Born der heil. Schrift; und wollte man die einzelnen äußeren Satzungen der Konzilien geltend machen, so würde man schon vom ersten jerusalemischen an in Gebote, die man doch nicht wolle, und in Widersprüche sich verwickeln; die ganze Lehre des christlichen Glaubens aber lasse nicht aus allen Vätern und Konzilien zusammen sich klauben, und das, wodurch die Kirche Bestand behalten habe, seien nicht sie, sondern nur die hl. Schrift, welche vor ihnen bestand und aus welcher auch sie ihre Lehre hatten.

Die vier Hauptconcilia nach einander behandelnd, zeigt dann Luther, wie die Eine wesentliche Aufgabe eines Jeden nur gewesen sei, klare Grundlehren der heil. Schrift zu verteidigen; im übrigen bestätige die Geschichte den Ausspruch Gregors von Nazianz, wornach man aller Bischöfe Concilia von wegen ihrer Ehrsucht, ihres Zankes u. s. w. fliehen müsse. So verbietet denn Luther jedem Konzil, neue Glaubensartikel zu stellen oder neue gute Werke anzubefehlen, weil auch diese alle schon in der Schrift gelehrt seien, oder Ceremonien bei Gefar des Gewissens aufzulegen u. s. w. Ein Konzil solle nur mit Demut, wie ein Gericht, nach dem alten Rechte, d. h. nach der hl. Schrift, Urteil sprechen, wo Not des Glaubens es erfordere, und darnach die neuen Glaubensartikel und neuen Werke verwerfen. Hiezu müßte man recht gründlich in der Schrift gelehrte, ernstlich Gott zugetane Männer und hierunter auch etliche vom weltlichen Stande (denn es gehe auch sie an) zusammenladen. Schwer möge ein solches Konzil zu erreichen sein; wollten die übrigen christlichen Fürsten es nicht, so wäre wenigstens ein provinzielles, deutsches, zu wünschen; müsse man ganz an einem verzweifeln, so solle man die Sache Gott befehlen und indessen die kleinen und jungen Concilia, das ist Pfarren und Schulen fördern. Zum Schlusse fügt Luther seiner Schrift noch eine Ausfürung über das ware Wesen der Kirche überhaupt bei, — die wichtigste über diesen Gegenstand aus jener Zeit. Jetzt nicht minder als früher, da ihn die äußerlich greifbare Kirchengemeinschaft ausstieß, sieht Luther die Kirche, anstatt in irgend solcher äußerer Gemeinschaft, vielmehr nur in der Gemeinschaft der Heiligen, in welchen Christus lebt; solche erkenne man am Gebrauche der Gnadenmittel und Schlüssel samt Bestellung der kirchlichen Ämter, am Beten, am Tragen des heil. Kreuzes; und hiezu komme das allerdings minder gewisse Zeichen, dass sie, vom Geiste geheiligt, auch der zweiten Tafel Mose in ihrem Wandel entsprechen.

Schöne Aussichten hatten sich unterdessen für die äußere Erweiterung des evangelischen Gebietes durch Regentenwechsel im Herzogtum Sachsen und in Kurbrandenburg eröffnet und erfüllt. Herzog Heinrich und Kurfürst Joachim II. (1539) nahmen die Reformation an. Luther selbst wurde nach Leipzig berufen; er predigte an Pfingsten vor dem Hofe, — eben jene Lehre von der Kirche neu bezeugend. Die neue Brandenburger Ordnung war in Hinsicht auf die alten Ceremonieen so konservativ, wie keine andere; Luther meint, so weit nur das gegen das Evangelium Verstoßende entschieden abgetan werde, möge man sich das andere immerhin gefallen lassen, — übrigens nicht one Spott über die Liebhabereien Ihrer Kurfürstl. Gnaden.

Etwas noch Erhebenderes, aber freilich auch von vornherein etwas sehr Unsicheres hatte die Hoffnung, welche schon zuvor in Betreff einer Vereinigung unter den Protestanten selbst über die Abendmalslehre sich zu verwirklichen schien. Butzer, der überaus strebsame Vermittler (s. den Artikel Band III, 40 ff.), hatte schon 1530 in Koburg persönlich mit Luther darüber verhandelt. Luther hegte fast unüberwindliches Misstrauen; er selbst könne in Nichts weichen; wollen die Gegner die ware Gegenwart des Leibes einmal wirklich zugeben, so begreife er nicht, warum sie noch an äußerer Darreichung für den Mund der impii sich stoßen. So weit dann auch Butzer nachgab, so glaubte Luther doch nur um so weniger, dass demselben die andern folgen werden. Daneben sprach er fortwärend über Zwingli und seinen Untergang ungescheut das härteste Urteil aus und warnte vor jeder Gemeinschaft mit seiner Lehre. Aber als er über Verhoffen auch die andern Oberdeutschen nachgiebig werden sah, da wurde auch seine Sehnsucht nach Eintracht und die Freude, mit der er ihr entgegensah, in den herzlichsten Worten laut. Wirklich schloss er (vergl. a. a. O.) 1536 eine Konkordia mit Jenen in Wittenberg ab. Von ihrer Seite wurde, unter tatsächlicher Verleugnung des Zwinglianismus, in Anerkennung der waren Gegenwart bis zu der von Luther geforderten Konsequenz vorwärts gegangen, dass der Leib auch von den Unwürdigen empfangen werde. Dagegen ging Luther nicht so weit, auch Anerkennung eines Empfangens durch eigentliche impii zu fordern, und es blieb so doch noch Raum für Butzers Meinung, dass ein Empfang bei diesen, nämlich bei Menschen, welche „alles verlachen und gar nichts glauben", nicht stattfinde, sondern nur bei, wenn

auch unwürdigen, so doch den Einsetzungsworten glaubenden Christen. Wir können, je bestimmter Luther sonst gerade auch auf die Konsequenzen dringt, nicht umhin, in diesem Zugeständnis, dass von den impii geschwiegen werde, überhaupt eine Unsicherheit in Betreff der Frage warzunehmen, wie weit denn wirklich aus der objektiven Gegenwart unmittelbar aufs Empfangenwerden durch den Mund aller Genießenden geschlossen werden müsse. Luther selbst scheint sich nicht bestimmter über sein Zugeständnis ausgesprochen zu haben. Allem nach gedachte er wirklich selbst, des ersehnten Zieles wegen, jetzt ein Auge zuzudrücken. So schrieb er denn 1537 selbst auch freundlich an den Basler Bürgermeister und an die Schweizerorte; er weiß, dass dort noch Gegner sind und so große Zwietracht überhaupt nicht so leicht und one Narben zu heilen pflegt, hofft aber, das trübe Wasser werde sich doch setzen. Über Zwingli bekennt er (an Bullinger 1538), ihn seit der Marburger Zusammenkunft persönlich für einen virum optimum gehalten zu haben. Die Schweizer ließen sich jedoch nicht dahin bringen, jene Konkordie anzunehmen, und Luther nicht dahin, dass er von der zwischen ihm und ihnen noch bestehenden Differenz abgesehen hätte; er wollte nur Frieden und freundliches Vertragen, mit der Hoffnung auf allmähliche noch weitere Einigung.

Das Streben nach möglichster Vereinigung mit Glaubensgenossen zeigte Luther damals in noch höherem Grade in der Anerkennung, welche er trotz aller Differenzen den böhmischen Brüdern schenkte. Nach dem Tode des Senior Lukas traten unter diesen jüngere Männer an die Spitze, welche den Wittenberger Einflüssen längst offener gestanden hatten, vor allen Johann Augusta, von jetzt an das eigentliche Haupt der Gemeinde. Als nun die Brüder 1533 eine für den Markgrafen Georg von Brandenburg bestimmte Apologie ihres Glaubens deutsch herausgaben, schrieb Luther eine Vorrede dazu. Augusta kam mit andern Abgesandten selber nach Wittenberg. Die Brüder hatten 1535 ein Bekenntnis an König Ferdinand übergeben und verfassten jetzt auch eine neue, an jene frühere sich anlehnende, aber sehr umgestaltete Apologie; Luther half beide Schriften zum Drucke fördern und gab dem Bekenntnis selbst wider eine Vorrede bei (1538). Auch noch in ihrer neuesten Schrift, der neuen Apologie (in Balth. Lydii Waldensia etc., Roterod. 1616, sect. II, p. 92 sq.), war ihre Rechtfertigungslehre nicht zur lutherischen geworden (sie unterscheiden einen doppelten Sinn des Wortes; im zweiten Sinne aber fällt ihnen die Rechtfertigung mit der widergebärenden Tätigkeit Gottes, im ersten Sinne als eine außer den Menschen erfolgende, mit dem vorangegangenen erwälenden Ratschlusse Gottes zusammen); und in Betreff des Abendmales lehrten sie zwar — quod panis — est corpus Christi praesentissime, hielten aber hiebei dennoch fest an der Unterscheidung der sakramentalen Gegenwart als einer spirituellen von dem „personalis seu corporalis essendi modus“, in Hinsicht auf welchen Christus nicht auf der Erde, sondern im Himmel sei. Luther weiß ihre Redeweise nicht anzunehmen, will sie aber auch nicht zur seinigen zwingen, — „soferne wir sonst der Sachen eins werden und bleiben, bis dass Gott weiter schicke nach seinem Willen“; es gelte hier, den Schwachen im Glauben aufzunehmen.

Innerhalb seiner eigenen Kirche bestand die Haupttätigkeit Luthers, so sehr er auch z. B. an der Visitation Anteil nahm, doch nie eigentlich im äußeren Organisiren und Ordnen, sondern in der Verkündigung des Wortes selbst durch mündliches Lehren und Raten und durch Schriften aller Art. Unter den nicht polemischen Schriften sind vorzüglich größere Arbeiten in Schriftauslegung zu nennen: Predigten über 1 Mos. (1523—1524) und dann über 2 Mos.; Vorlesungen über 5 Mos. 1525; lateinische und deutsche Psalmenauslegungen; lateinische Vorlesungen über Propheten: seit 1524 über Hosea, Joel, Amos, Obadja, — ferner über Nahum, Malachja, — seit 1527 über Jesaia; deutsch über Habakuk und Jona 1526, über Sacharja 1528, über Hesekiel 38. 39. 1530, über Daniel 1530. 1546; — seit 1530 wider lateinisch über Hosea, Micha, Joel; 1526—27 über Ecclesiastes und Canticum. Zum Neuen Testament sind zu nennen: Predigten über 1 Petr. 1523, 2 Petr. und Jud. 1524; Sermone über Apg. 15. 16. 1526;

Vorleſ. über 1 Joh., Tit., Timotheusbr. 1527; — Predigten über Joh. 17 ff. 1528—29; wider über 1 Joh. um 1530; über Matth. 5—7 und Joh. 6—8: 1530—32; lat. Vorl. über Galat. ſeit 1531 (großer Kommentar herausg. 1535: Hauptſchrift für die Heilslehre); Pred. über Joh. 14—16: 1537, über Matth. 18—24 und Joh. 1—4: 1537—1539; annotat. in aliq. capita Matth. 1538. Luther wirkte fortgeſetzt als Prediger an der Wittenberger Stadtkirche neben dem Stadtpfarrer Bugenhagen und vertrat dieſen wärend ſeiner längeren Abweſenheit in Braunſchweig, Hamburg, Lübeck und Dänemark 1528 ff. (R.-Enc. B. II, S. 776). Seine Kirchenpoſtille (die zweite Hälfte nicht von ihm ſelbſt redigirt) wurde 1527 vollendet. Aus Predigten, welche Luther, durch Leibesſchwäche von der Kanzel zurückgehalten, 1532 ſeinen Kindern und ſeinem Geſinde hielt, ging hernach (1544 durch Veit Dieterich, 1559 durch Andr. Poach aus G. Röres Manuſkripten) die Hauspoſtille hervor. — Die Bibelüberſetzung (ſ. R.-Enc. III, 547 ff.) kam 1534 zum Schluſſe. — Freunde Luthers betrieben auch eine Geſamtausgabe ſeiner Schriften. Darüber Luther 1537 (Br. 5, 70): De tomis meorum librorum disponendis ego frigidior sum et segnior, eo quod Saturnina fame percitus magis cuperem eos omnes devoratos; nullum enim agnosco meum justum librum nisi forte de servo arbitrio et catechismum; mandavi tamen negotium D. Casp. Crucigero, si quid faciendum est. 1539 erſchien der erſte Band der deutſchen Schriften, — voran eine Vorrede, beginnend: „gern hätte ich's geſehen, daſs meine Brüder alleſammt wären dahinten blieben und untergangen", — da man onedies über die Bücher von Menſchen zu wenig an die, unter oratio, meditatio, tentatio zu ſtudirende heil. Schrift zu kommen pflege. 1545 folgte, mit änlichen Verwarungen in der Vorrede, der erſte Band der lateiniſchen Werke.

Auch innerhalb der lutheriſchen Kirche ſelbſt tauchten widerholt Fragen auf, welche zu beſtimmteren Ausſagen Luthers über wichtige Lehrpunkte fürten. — Bei der Verwerfung der römiſchen Ohrenbeichte legte er doch einer evangeliſchen Privatbeichte ſehr hohe Bedeutung bei. Dieſe ruht ihm nicht auf irgend welcher richtenden Tätigkeit des Beichtigers, ſondern auf dem objektiven Verheißungsworte an ſich, mit welchem Vergebung warhaft zugeteilt, obgleich immer nur vom Glauben angeeignet wird — und ſodann näher darauf, daſs, wärend das vergebende Wort auch in jeder Predigt des Evangeliums überhaupt erſchallen ſoll (und hierin dem gebundenen Sünder auch ſchon vor der Widerauſnahme in die Kirche Vergebung verſchaffen kann), es hier erſt recht ſpeziell den Einzelnen zu deſſen innerer Vergewiſſerung trifft, und zwar durch einen von Gott dazu verordneten Diener des Wortes und chriſtlichen Bruder. Dieſer hat dann jenes Wort dem darum Nachſuchenden auf Grund ſeines Nachſuchens, auch wenn ſein Glaube zweifelhaft erſcheint, zuzuſprechen, und ſoll es nur da, wo Unglaube und Unbußfertigkeit ganz offenbar iſt, zum Beſten des Nachſuchenden ſelbſt, der es doch nicht ſich aneignen könnte, ihm vorenthalten. In Nürnberg nun erhob ſich um 1533 ein Streit darüber, ob, wie der Rat dem A. Oſiander und andern Predigern gegenüber es wollte, neben der Privatbeichte auch die bisher übliche öffentliche allgemeine Abſolution noch beibehalten werden dürfe. Luther entſchied ſogleich gegen Oſiander; mit ihm die andern Wittenberger, und ſo auch wider auf neue Anfrage 1536. Ja er ſelbſt ſetzte eine Formel für öffentliche Abſolution auf: warſcheinlich gerade für die Nürnberger 1540 (Br. 6, 245, vgl. Corp. Reform. 3, 957). Der innere Einklang dieſer Entſcheidung mit jener Lehre Luthers von der Abſolution überhaupt iſt klar (gegen Kliefoth, Die Beichte und Abſolution, 1856, S. 339): die Abſolution iſt für ihn, da ſie nicht etwa auf prieſterlichem Urteil über den Einzelnen ruht, auch als allgemeine doch eine warhaft objektive und wirkliche Erteilung der Vergebung (vgl. die Formel a. a. O.), und andererſeits iſt die wirkliche Aneignung auch bei der privaten ſo gut, wie bei der allgemeinen, erſt durch den Glauben bedingt und inſofern jene ſo gut wie dieſe conditionalis. Auch ſonſt zeugt Luther gerade in jener ſpäteren Zeit ſehr beſtimmt für diejenige Seite ſeiner Lehre von der Abſolution, welche wir kurzweg als die dem römiſchen Weſen entgegengeſetzte bezeichnen können. Recht

ausdrücklich ſtellt er auch die vom bloßen Bruder (nicht Geiſtlichen) dem Bruder zugeſprochene Vergebung unter den Begriff der Schlüſſelgewalt (vgl. auch Schmalk. Art. „vom Evangelio“). Und zu der Beſtimmung des Viſitatorenunterrichts, wornach niemand one vorhergegangenes Verhör und Beichte zum Sakramente zugelaſſen werden ſollte, machte er gerade jetzt in der neuen offiziellen Ausgabe von 1538 den ausdrücklichen Beiſatz: verſtändige Perſonen, die ſich ſelbſt wol zu unterrichten wiſſen, dürfen nicht dazu gezwungen werden, und ſo gehe er auch ſelber, damit er ſich nicht „eine nötige Gewonheit im Gewiſſen mache“, etlichemale ungebeichtet hinzu. Vergl. über dieſen Lehrpunkt ferner Steitz, Die Privatbeichte und Privatabſolution der lutheriſchen Kirche, 1854; Pfiſterer, Luthers Lehre von der Beichte, 1857; vom Unterz. „Luther's Lehre von der Kirche, 1853“, S. 26 bis 46.

1537 brach dann der Streit mit Agricola über das Geſetz wider aus (vgl. darüber R.-Enc. B. I, S. 451 ff. und bei Kawerau, J. Agricola) und fürte zu ausfürlichen Erklärungen Luthers (Theſen 1537. 1538; Schrift „Wider die Antinomer“ 1539). Wenn Agricola lehrte, das Geſetz Moſe gelte nicht mehr, die Buße ſei nicht aus dieſem und eben hiemit überhaupt nicht aus dem Geſetze, ſondern allein aus dem Evangelium zu predigen, und nicht das Geſetz, ſondern der Geiſt ſtrafe, ſo mochte er hiebei immerhin meinen, auf frühere lutheriſche Sätze zu bauen, nach denen Rechtfertigung, Seligkeit und Kraft und Trieb neuen ſittlichen Lebens nur aus dem die Heilsbotſchaft ergreifenden Glauben ſtammt. Wie aber Luther hierauf jederzeit beſtand, ſo hat er andererſeits hiebei auch jederzeit ausgeſprochen, daſs die Herzen, um für dieſe Botſchaft empfänglich zu werden, erſt im Schuldbewuſstſein niedergeſchlagen, gebrochen, ja gar getötet ſein müſſen und daſs dies durch das die Gebote nnd Gerichte Gottes ihnen vorhaltende Geſetz geſchehe. Was bei Agricola nicht wie bei Luther zur Geltung kam, iſt vor allem eben dieſes Gewicht der Schuld und dieſe Bedeutung des Schuldbewuſstſeins, und hiemit die Bedeutung der die Sünde ſtrafenden göttlichen Heiligkeit in ihrer Einheit mit der vergebenden und belebenden Liebe. Ihm gegenüber wies Luther jetzt namentlich auch darauf hin, wie überhaupt überall auch im N. Teſt., wo Sünde, Zorn und Gericht aufgedeckt werde, das Amt des Geſetzes und nicht das Evangelium walte: ſo ſei ſelbſt das Vater-Unſer voll von Geſetzeslehre und namentlich auch die Predigt vom Kreuze Chriſti; ferner darauf, wie die Geſetzespredigt ja auch allen Menſchen unaustilgbar im Gewiſſen ſtehe: und nur als eins mit dieſem Gewiſſensgeſetze ſollte ihm ja auch das moſaiſche fortgelten.

Die wichtigſte kirchliche Anordnung, an welcher Luther ſich noch zu beteiligen hatte, war die Errichtung von Konſiſtorien (ſ. Real.-Enc. Bd. VIII, S. 193 f.). Sie erſchienen als dringendes Bedürfnis beſonders wegen der Eheſachen. Aus Luthers Scheidung des geiſtlichen und weltlichen Gebietes und ſodann aus ſeiner Anſicht vom Verhältnis des weltlichen Rechtes zum moſaiſchen Geſetze folgte für ihn, daſs er, die Ehe als weltlichen, wiewol heiligen Stand betrachtend, dieſelben der weltlichen Obrigkeit zuwies; die moſaiſchen Beſtimmungen ſollten auch hier nur als beachtenswerte geſchichtliche Exempel desjenigen Geſetzes gelten, welches die Vernunft im eigenen Innern des Menſchen geſchrieben finde; und eine Beteiligung der Geiſtlichen ſchien ihm nur dadurch gefordert, daſs dieſer Stand ſeiner Natur nach mehr als irgend ein anderer weltlicher zu Fragen des Gewiſſens fürt. Nach einem unter Luthers Zuſtimmung von Jonas verfaſsten Gutachten wurde 1539 das erſte Konſiſtorium zu Wittenberg errichtet. Ihre größte Bedeutung aber für Verfaſſung und Leben der Kirche erhielten dann die Konſiſtorien dadurch, daſs auch die Übung der Zucht ihnen zufallen ſollte. Schon bisher hatte die Beichte vor der Zulaſſung zum Abendmale dieſer Übung dienen ſollen, indem diejenigen, welche in öffentlichen Laſtern lebten, von demſelben ſollten zurückgewieſen werden; die Schmalk. Art. (im Anhange von der Biſchöfe Gewalt) wollten dieſe Jurisdiktion anſtatt den Biſchöfen, ausdrücklich allen Pfarrern übertragen. Indem man ſie an Konſiſtorien übertrug, dachte man auch an Einfürung des „öffentlichen“, bürgerliche Folgen nach ſich ziehenden Bannes (Br. 4, 388).

Gerade jetzt nun, indem die mit der sächsischen Visitation 1527 auf die Dauer eingetretene Verfassung zum Abschluss kam, sehen wir bei Luther vollends am auffallendsten, wie es Notstand ist, was ihn zur Annahme dieser Formen bestimmte, wie er selbst über sie hinausstrebte, wie er die Missstände, die gerade auch wider an sie von vornherein sich hingen, peinlich fülte. Als 1539 darüber, dass der Bann aufgerichtet werden sollte, unnütz Geschrei in der Wittenberger Gemeinde laut geworden war, hatte er gezeigt, welche Art von Bann er selber nach Matth. 18 anzufangen willens sei: er würde den Sünder erst vermanen, dann zwei Personen, als zwei Kaplane oder auch andere, zu ihm schicken, dann ihn vor sich nehmen im Beisein der zwei Kaplane, zweier vom Rat und Kastenherrn und zweier ehrlicher Männer von der Gemeinde, dann es öffentlich der Kirche ansagen und die Glieder derselben bitten, dass sie „helfen zu raten", niederknieen, und wider ihn beten und ihn dem Teufel übergeben helfen (Tischreden, herausg. von Förstemann, 2, 354); „ihr alle", sagt er, „müßt selbst mithelfen, wie S. Paulus sagt: — mit dem ganzen Haufen"; ebenso soll man den sich Bekehrenden öffentlich wider annehmen, und nicht bloß die eine Person des Pfarrers soll es tun. Auch nachher (1540, Br. 5, 307) weist er einen Pfarrer, der einen Totschläger wider aufnehmen sollte, an, die versammelte Gemeinde einzuladen — ut absolutionem ejus, quam petit humiliter, probet; einen andern in Betreff der Verweigerung christlichen Begräbnisses (1544, Br. 5, 698): vide, — an magistratus tibi adesse cum ecclesia velit. So will auch die von Luther gebilligte sogenannte Wittenberger Reformation 1545 (Richter, K.-O., 2, 81 ff.), dass zur Übung des Bannes beigezogen werden alii honesti et docti viri, — tanquam honesta membra ecclesiae inter laicos, — ex reliquis gradibus populi. — Auf das, was einer ernsten Übung der Zucht, gerade auch wenn sie von oben herunter veranstaltet werden sollte, in den Landeskirchen besonders hemmend in den Weg treten musste, hatte Kanzler Brück Luther schon vorher aufmerksam gemacht: die vom Adel und Bürger u. s. w. fürchten sich, ihr werdet an Bauern anheben und darnach an sie kommen" (Tischr. 2, 350). Es klingt so übel bedeutsam, wenn Luther selbst (1541, Br. 5, 329) von der Zuchtübung des Wittenberger Konsistoriums nur meint: pertinebit — ad rusticos cogendos in ordinem aliquem disciplinae. — Bereitwillig, und dabei mit Bedauern über die eigenen Zustände, erkennt Luther die in andern Kirchen gemachten Versuche an. Vgl. an die Schweizer 1537 (Br. 5, 86): „vielleicht ist es bei euch in diesem Stück (in Hinsicht auf Bann und Schlüssel) baß gesaßt, denn bei uns". Mit Bezug auf die hessische Zucht durch Älteste (von 1539, Richter, K.-O. 1, 290 ff.) 1543 (Br. 5, 551): placet exemplum Hassiacae excommunicationis: si idem potueritis statuere (im Herzogtum Sachsen), optime facietis; sed centaurii et Harpyiae aulicae aegre ferent. Besonders erzählen die böhmischen Brüder, wie Luther bedauert habe, eine der ihrigen äuliche Zucht nicht einfüren zu können, (vgl. Comenii, Historia fratrum etc., c. praefat. Buddei, Halae 1702, p. 23. 25). — Er hoffte auch so noch auf Zustandekommen einer besseren Zucht, obgleich er sich nicht mehr im Stande fülte, darüber zu schreiben (Br. 5, 668. 701 im J. 1544). Indessen meinte er (Tischr. 2, 357), es könnte ja Jeder das hl. Werk mit christlicher Verwarnung derjenigen, welche ihm die Nächsten seien, beginnen; aber darin möge freilich Keiner etwas wagen, weil die Warheit ein feindselig Ding sei. — Auch sonst hat er die Folgen der neuen Verbindung der Kirche mit dem Stat besonders gegen das Ende seines Lebens schmerzlich gefült: Gott könne keinen Segen geben, wenn ein Hof nach Willkür jene regieren wolle, und der Satan wolle jetzt wider neu, nur in umgekehrter Weise, beide vermengen; er bekennt im Hinblick auf die Herren vom Adel (1541, Br. 4, 399): verum est, eos, qui in politia sunt, semper fere hostes fuisse, sicut et erunt, ecclesiae.

Luthers Lebensende nahte. Besonders lebhaft hatte ihn schon der schwere Krankheitsanfall (Steinleiden), den er in Schmalkalden 1537 durchzumachen hatte, an den Tod gemant. Das Gefül, gealtert zu sein, hören wir ihn unter den Kämpfen und Lasten, die ihn von außen und innen drückten, schon lange vorher äußern, wärend er noch in vollster Rüstigkeit vor den Augen der Freunde und

Feinde daſtand. Man würde ſich nun ſehr irren, wenn man meinte, das Charakteriſtiſche der letzten Jare des Reformators ſei ein erhebender Rückblick auf einen in der Welt hergeſtellten herrlichen Kirchenbau geweſen. Es ſchien im Gegenteil, als ob er gerade auch jetzt noch bei allem Danke für die Gnade des Evangeliums es nur deſto mehr fülen müſste, wie ſehr demſelben die große Welt in Hinſicht auf Lehre und Leben feind bleibe und wie vielmehr eine Zeit der Drangſale und Gerichte als eine Zeit des Glanzes auch für die Kirche angebrochen ſei.

Am tiefſten ſchmerzten ihn die Erfarungen, die er ſchon von Anfang an überall, wo einmal die Reformation erfolgt war, über das Verhalten der Menge gegen das Evangelium hatte machen müſſen. Jene Klagen über die Zuchtloſigkeit und Gleichgültigkeit des Landvolkes, welche wir ihn bei der ſächſiſchen Viſitation äußern hörten, wären fort und ſteigern ſich. Es kommen dazu nicht mindere Klagen über den Adel, — und in Betreff ſeiner dann nicht bloß über Gleichgültigkeit, ſondern wie wir bereits ſahen, auch über poſitive Verſuche zu hemmendem Eingreifen ins Kirchenweſen ſelbſt. Er beklagt 1541 (Br. 5, 408) — licentiam scelerum horribilem, — nobilium — tyrannidem, perfidiam, malitiam, contemtum verbi plane satanicum etc. Schon 1535 hatte er (Br. 4, 602 f.) im Hinblick auf Adel und Bauern ausgerufen: das Papſttum habe doch beſſer für die Welt gepaſst; dieſe wolle den Teufel zum Gott haben; damals haben die Biſchöfe auf Unterdrückung der Tyrannei denken müſſen, nur daſs ſie es in übler Weiſe taten und zugleich die Kirche unterdrückten; er ſelbſt wolle, ſtatt nach neuen ſolchen Ketten für die Tyrannen zu begehren, lieber dulden in dem Gedanken, daſs unſer Reich von oben her ſei. — Hieher, unter das Verhältnis der Welt und des Fleiſches zum Evangelium, iſt auch der ärgerliche Ehehandel Philipps von Heſſen zu ſtellen. Er, der Verheiratete, war von Liebe zu einem adeligen Fräulein ergriffen worden, behauptete aber, überhaupt die dringendſten Gewiſſensurſachen zu haben, welche ihn nötigten, nach einer andern Frau ſich umzuſehen. Er kam auf den Gedonken einer Doppelehe. Nach Br. 6, 79 hatte er ſchon 1526, alſo one Zweifel lange vor jener Liebe, Luther über die Zuläſſigkeit von Doppelehen befragt, wie wir ja auch ſchon in der Karlſtadtſchen Bewegung dieſe Frage ſich erheben ſahen; ſeine eigene Sache betrieb er ſeit 1539 durch Butzer bei Luther und Melanchthon aufs Angelegentlichſte (vgl. Briefwechſel Landgraf Philipps ꝛc. in: „Publikationen a. d. preuß. Statsarchive“ Bd. 5). Die Anſicht Luthers über die Bigamie überhaupt war: Gott will nach ſeiner urſprünglichen Ordnung bloß Monogamie, und die Vorgänge bei den Patriarchen geben den Chriſten kein Recht, davon abzugehen, waren auch ſelber nur Folge von Notfällen; indes können allerdings Notfälle vorkommen, wo auch unter Chriſten eine Dispenſation, dergleichen da auch wirklich ſchon gewärt wurde (Br. 6, 241), nicht unzuläſſig iſt, — und (ſo Luther in der Eheſache Heinrichs VIII. 1531, Br. 4, 296) eine ſolche Doppelehe wäre einer rechtswidrigen Eheſcheidung immer noch vorzuziehen; allein eine ſolche Dispenſation könnte jedenfalls nur als Beichtrat erteilt werden, könnte das öffentliche Recht, welches nur Eine Gattin anerkennt, nicht ändern, und müſste wegen der Geſar öffentlichen Ärgerniſſes durchaus geheim bleiben. Zur Gleichſtellung der bei Chriſten möglichen Notfälle mit denen der altteſtamentlichen Gottesmänner, wornach die hier zuläſſige Abweichung von der Monogamie auch dort zuläſſig werden muſste, trug notwendig die Gleichſtellung des ganzen ſittlichen Erkenntnis- und Lebensſtandes dieſer Männer mit dem der Chriſten und Widergeborenen bei, der wir bei Luther wie bei der damaligen Theologie überhaupt begegnen. Was ſodann den Fall mit Philipp betrifft, ſo hielt ihm Luther ſeine Sünden und ſeine Pflicht ſo gerade und ſtrenge vor, wie es an ſolchen Orten ſelten gehört werden mag; er gab aber mit Melanchthon hier doch das Vorhandenſein eines Notfalles auf das hin zu, was Philipp, wol vorzugsweiſe mündlich durch Butzer, geklagt hatte. Die Trauung fand 3. März 1540 im Beiſein Melanchthons ſtatt. Luther beſtand ſtreng auf Geheimhaltung; dem Kaiſer gegenüber ſei die neue Frau für eine Konkubine zu erklären. Als die Sache, wie es kaum anders geſchehen konnte, ruchbar wurde und Melanchthon im Schmerz

über das verursachte Ärgernis bis auf den Tod erkrankte, tröstete ihn Luther in Ruhe darüber und trat dann mit gewaltigem Gebete für die Erhaltung seines Lebens ein. Er selbst glaubte auch jetzt noch die Sache zwar nicht vor der Welt, aber vor Gott verteidigen zu können.

Die Unmöglichkeit, mit der römischen Kirche je friedlich sich zu verständigen, fülte Luther gerade auch in diesen letzten Jaren wider besonders stark, wärend neue Vermittlungsversuche begannen. Er mnsste hierüber mit seinen Kollegen im Januar 1540 ein Bedenken ausstellen, fügte aber seinerseits gleich die Erklärung bei, dass er von den Papisten so wenig hoffe, als von ihrem Gotte, dem Teufel; nur vorübergehend hoffte er einmal, der Kaiser möchte es doch noch zu einem Nationalkonzil kommen lassen; er fürchtet, der Richter droben selbst gestatte keinen Vergleich: das Blut Abels werde er nicht so hingehen lassen. Kein Wunder, wenn ein Politiker, wie Kanzler Brück, bei jenen Versuchen seinen „rumorenden Geist" fürchtete und ihn „gespart" sehen wollte, bis es nötig wäre, mit der Baumaxt zuzuhauen (Corp. Ref. 5, 661). Luther sah kein Heil, wo nicht vor allem die schriftwidrigen Lehren offen aufgegeben würden; „ferendum non est, ut ornentur nunc bono sensu et interpretatione commoda". So äußerte er sich namentlich den Verhandlungen des durch Melanchthon und Cruciger beschickten Regensburger Konvents 1541 gegenüber. In keinem Wege sei zu leiden, dass man, wie hier versucht wurde, aus der Transsubstantiation einen Glaubensartikel mache. In dem Regensburger Vergleiche über die Rechtfertigung (per fidem vivam et efficacem) sah er „ein weitläufig, geflickt Ding", das onedies keinen Bestand haben könne; die Frage, was gerecht mache und die Frage, was der Gerechte als solcher tue, müsse man klar auseinander halten, wärend der Papisten Schalkheit wolle, dass man nicht durch den Glauben allein, sondern auch durch Werke oder durch Liebe und inhärirende Gnade, welches alles gleich viel sei, gerecht werde; Liebe und Werke können nicht sein der Son Gottes oder solche Gerechtigkeit, die vor Gott so rein sei als der Son; dass sie gerecht heißen, geschehe aus bloßer Gnade: „denn Gott will sie nicht ansehen gleich seinem Sone, sondern um seines Sones willen, der im Herzen durch den Glauben wonet". Als der Kaiser 1545 neue Unterhandlungen eröffnen wollte, gab Luther zwar dem Entwurfe Melanchthons zu einer Widervereinigung mit dem Episkopate (sog. Wittenb. Reform.) seine Unterschrift, bat aber noch kurz vor seinem Tode, Melanchthon mit seiner Absendung auf das „nichtige und vergebliche Kolloquium zu Regensburg" zu verschonen. Gegen die von den Gegnern drohende Gefar blieb seine Hoffnung diese: res nostrae — consilio Dei geruntur; verbum currit, oratio fervet, spes tolerat, fides vincit, ut nos —, nisi caro essemus, dormire possimus feriarique. — Seine eigenen Erklärungen gegen das römische Kirchentum waren und blieben so stark und stärker als je. Er weiß nichts davon, dass der Taufbund ja doch auch die Gegner in der Kirche Christi erhalte: „ihr werdet", sagt er 1541 (in der Schrift „Wider Hans Worst") „gewisslich getauft in der rechten Taufe, — und was also getauft lebt und stirbt bis in das siebente oder achte Jar, — wird selig: aber wenn es groß wird und eurer Lügenpredigt — folget, — so fället es ab von seiner Taufe und Bräutigam; — diese Hure — ist eine abtrünnige Ehehure, dagegen die gemeinen Huren — schier heilig sind". Das Jar vor seinem Tode erschien noch die Schrift „Wider das Papsttum zu Rom" u. s. w., — mit den Schlusworten: „die teuflische Päpsterei ist das letzte Unglück auf Erden und das näheste, so alle Teufel tun können mit alle ihrer Macht". — Zu einer Tat, welche den Gegnern besonderen und jedenfalls nicht unscheinbaren Anlass zur Beschwerde und zu gewaltsamem Einschreiten gab, hatte indessen Luther selbst mitgewirkt, indem in das Bistum Naumburg auf Grund davon, dass es unter Schutz und Landeshoheit der sächs. Fürsten stehe, trotz Widerspruchs des Kapitels, Amsdorf vom Kurfürsten eingesetzt und von Luther 1542 geweiht worden war (vgl. Real-Enc. I, 354). Die Wittenberger Theologen hatten vorher ein Gutachten ausgestellt, in welchem sie aber die Rechtsfrage nicht entscheiden wollten, unter Voraussetzung des vom Kurfürsten in Anspruch genommenen Rechtes erklärten, dass er die Domherren zur Wal eines evangelischen Bischofs zwingen möge, auch

ſa jedach vor gewaltſamem Vorgehen warnten. Nachher ſchrieb Luther eine Rechtfertigung: „Exempel, einen rechten chriſtlichen Biſchaf zu weihen“: aus der evangeliſchen Anſchauung überhaupt leitet er die Gültigkeit der nach altem Brauch unter Zutun der benachbarten „Biſchöfe“ und im Beiſein des Volkes und Fürſten erfolgten Weihe ab, ſowie Pflicht und Recht der Gemeinde ſelbſt, van falſchen Hirten ſich abzuwenden; daſs der Kurfürſt der wirkliche Landesfürſt und Schutzherr ſei und als ſolcher gegenüber dem Bistum ſamt ſeinen Einkünften das Reformationsrecht habe, ſetzt er hier, ane weiter zu fragen, varaus. Er wuſste, die Weihe — durch ihn, den Häreſiarchen — ſei audax facinus et plenissimum odio, invidia et indignatione (Br. 5, 451). — Die Zwietracht zwiſchen den beiden ſächſiſchen Häuſern, welche hernach dem Kaiſer bei ſeinem Einſchreiten zur ſtärkſten Waffe wurde, hatte Luther ſchon 1542 zu bekämpfen: er mante, bei dem Streite über das Städtchen Wurzen, beide Fürſten ſo ernſtlich als möglich zum Frieden. Aber noch bis an ſein Ende muſste er über die Feindſchaft der „Meißner“ gegen ſeinen Kurfürſten ſich bekümmern.

Zugleich war die Eintracht unter den Proteſtanten, welche durch die Wittenberger Konkardie hergeſtellt ſein ſollte, zerriſſen. Vor dem Zwinglianismus zu warnen hatte Luther nie aufgehört. Immer ſtärker aber ſah er jetzt ſeinen Argwan beſtätigt, daſs die Züricher dieſen nie aufgegeben haben: er ſieht in ihnen wider Feinde des Sakramentes, deren Geiſt dem ſeinigen fremd ſei; andererſeits muſste er die Nachrede gegen ſich hören, als ab er ihnen gegenüber von ſeiner Lehre gewichen wäre. Offen kündigte er in einem Briefe an einen Züricher Buchhändler, der ihm eine van Züricher Predigern verfaſste Bibelüberſetzung zugeſchickt hatte, den dortigen Predigern die Gemeinſchaft auf. Es reizte ihn ferner namentlich die mit einer Apalagie Zwinglis verſehene Ausgabe der Werke desſelben 1543. Endlich ſchien ihm die Irrlehre ins eigene Gebiet eindringen zu wallen durch die von Butzer und Melanchthan verfaſste Kölner Reformatiansordnung, welche allerdings bei ihren Lehrausſagen über das Abendmal die Erwänung eines leiblichen Genuſſes umgeht, vielmehr die Empfahung des Leibes einfach als ein himmliſch Werk und Sache des Glaubens bezeichnet; Luther hatte varher ſich ganz ſicher darüber geäußert, daſs Melanchthon bei jenem Werke in Butzer keinen „unreinen“ Kollegen dulden würde, und dann bei der Erklärung Melanchthans ſich beruhigt, daſs die Ordnung das Wort und die Sakramente nach der allgemeinen Weiſe lehre und treibe; deſto heftiger erklärte er ſich nachher gegen ſie, wobei Amsdorf das Seinige tat, des Meiſters Erbitterung zu ſteigern. Schan varher hatte er eine eigene Schrift gegen die Zwinglianer zu veröffentlichen beabſichtigt. Schließlich reizte ihn auch nach Schwenkfeld zu neuen Erklärungen. So erſchien zu Schluſs des Jares 1544 das „kurze Bekenntnis des Sakraments“; es enthält keine neue Lehrentwicklung, aber eine ſa ſtarke Verdammung der „Sakramentsſchwärmer“, als er je früher ausgeſprochen: die Häupter derſelben ſind ihm Todſünder und Seelenmörder; indem er in ihrem Unglauben an die Gegenwart des Leibes auch Unglauben an die Gattmenſchheit Chriſti und Leugnung der Warheit von Gattes Warten ſieht, ruft er aus: „rund und rein, ganz und Alles geglaubt aber Nichts geglaubt!“ Auf eine Entgegnung der Züricher erwiderte er nichts mehr. In Theſen gegen die „Thealagiſten van Löwen“ ſprach er 1545 über „die Zwingler und alle Sakramentsſchänder“ aus: ſie ſeien Ketzer und van der heil. chriſtlichen Kirche abgeſondert; und wenige Wochen var ſeinem Tade (Br. 5, 778): das eben habe er begehrt, daſs ſie, wie ſie nun in ihrer Gegenſchrift getan, offen als ſeine Feinde ſich erklären; ihm genüge die Eine Seligpreiſung des Pſalmes: ſelig der Mann, der nicht wandelt im Rate der Sakramentirer u. ſ. w. Über eine angebliche verſönliche Äußerung Luthers mit Bezug auf ſie in einem letzten Geſpräche mit Melanchthan vgl. Dieſtelmann, Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon, 1874, dazu J. Köſtlin in den Thealogiſchen Studien und Kritiken 1875.

Auch gegen die Abendmalslehre der böhmiſchen Brüder hatte er 1541 ſich ernſtlich verwart (Br. 5, 349 f.): längſt ſei ihm ihre Redensart von der „ſakramentalen“ Gegenwart verdächtig; ſollte er Gewiſsheit erlangen, daſs ſie ihn

getäuſcht, ſo werde er ſie öffentlich als Lügner und Heuchler brandmarken. Doch ſchon das Jar darauf wurde Auguſta wider freundlich von ihm in Wittenberg aufgenommen, und warf ſeinerſeits den Wittenbergern ihren Mangel an Zucht vor; Luther gab ihm, wie wenige Jarzehnte nachher Laſicius berichtet, die Hand der Gemeinſchaft für die ganze Unität; ſie mögen für ihre ſlaviſche Nation Apoſtel ſein, wie er und die Seinigen für die deutſche (Laſic. Lib. V, § 99. Mſcr.; Comen. a. a. O. 26); er ließ ihm auch einen Brief nachfolgen mit brüderlicher Ermanung: ut nobiscum perduretis in communione spiritus et doctrinae, prout coepistis; ſo will er ihnen geſchrieben haben angeſichts nahen Todes (ſ. Büding, Sammlung einiger in die Kirchenhiſt. einſchlag. Schriften, 16. Stück, S. 568 ff.). Man ſieht, wie auch ihm unter dem Bewuſstſein von Differenzen doch das Gefül Einen Geiſtes fortbeſtehen konnte.

Ein faſt noch auffallenderes Zeugnis hiefür bleibt ſeine Stellung gegen Melanchthon. Durch die ſynergiſtiſchen Sätze in den ſpäteren Ausgaben der Loci ließ er ſich nie zu einer Erklärung gegen ihn veranlaſſen. Schon 1537 war derſelbe Zwingliſcher Anſichten über das Abendmal beſchuldigt worden. Luther fand manches bei ihm verdächtig, wollte aber „ſein Herz mit ihm teilen“ und ihn nicht ſcheiden laſſen. Wir hörten, wie er ihm bei der Kölner Reformation vertraut; ſo auch (Br. 5, 645), im April 1544, wärend er das „kurze Bekenntnis“ ſchrieb: de M. Phil. mihi nulla est omnino suspicio. Auch als es ſich um die neuen Unterhandlungen mit den Papiſten 1545 handelte, regte ſich bei ihm kein Arg gegen Melanchthon, ſondern nur der Wunſch, ihn zu ſchonen. Und den Locis und der ganzen theologiſchen Wirkſamkeit Melanchthons ſpendet er auch noch in der Vorrede zum I. Bd. ſeiner lat. Werke 1545 hohes Lob. — Aber freilich, daſs nach ſeinem Tode im Kreiſe der ihn umgebenden Theologen der Friede keinen Beſtand behalten werde, ſoll er ſchon auf ſeinem Krankenlager in Schmalkalden 1537 vorhergeſagt haben.

Über Luthers freundliche Äußerungen in Betreff Calvins vgl. R.-Enc. Bd. III, S. 102 (die in „J. Köſtlin, Martin Luther“, Bd. 2, S. 590 auf Calvins Schrift über das Abendmal bezogene Äußerung Luthers bezog ſich vielmehr auf ſeine Schrift gegen Sadolet vom J. 1540).

Mit allen jenen Klagen über das Fleiſchesleben, den Undank, die Verachtung gegen das Evangelium verband ſich für Luther immer beſtimmter die Ausſicht auf ſchwere Gerichte, welche über Deutſchland kommen müſſen und welche er von den Türken her oder auch in einem „malum intestinum“ erwarten zu müſſen glaubte; der Stand der Welt ſchien ihm ganz dem vor der Sündflut oder dem babyloniſchen Exil oder dem Untergange Jeruſalems zu gleichen. Speziell war er über Sittenloſigkeit in ſeinem Wittenberg erzürnt; auf einer Reiſe im Sommer 1545 drohte er, gar nicht mehr in dieſes Sodom zu kommen. Längſt aber glaubte er, ſich einen nahen Abſchied aus dieſer Welt wünſchen und hoffen zu dürfen; er ſei doch wenig mehr nutz auf Erden. Eine Ablehnung, über Kirchenzucht zu ſchreiben, begründet er 1544 damit, daſs er ſei senex, exhaustus, piger (5, 701). Wir ſehen indeſſen, wie er dennoch zu ſchreiben und zu kämpfen fortfur. Seine letzten akademiſchen Vorleſungen, welche er ſchon ſeit 1536 über die Geneſis hielt und die durch Freunde in den Druck gegeben wurden, brachte er noch im Nov. 1545 zum Schluſſe, — wider mit dem Wunſche, man möge für ihn, der nicht weiter vermöge, ein gutes Stündlein erbitten. — Am 23. Januar 1546 brach Luther von Wittenberg auf nach Eisleben. Es waren nicht große kirchliche Angelegenheiten, die ihn dorthin rieſen, ſondern ein Geſuch der Mansfelder Grafen, daſs er einen Streit, der über ihre Bergwerke und anderes unter ihnen ſich erhoben hatte, beilegen möchte. Luther wuſste ſich ihnen verpflichtet, als durch ſeine Geburt ihrem Gebiete zugehörig; er wollte ſich dran wagen, um dann mit Freuden ſich in ſeinen Sarg zu legen, wo er zuvor ſeine lieben Landesherren vertragen habe. Die Ausgleichung gelang ihm. Die Briefe, welche er von Eisleben aus ſchrieb, und die Reden, welche vor den Freunden dort von ihm gefürt und von dieſen hernach aufgezeichnet wurden, zeigen noch recht den kräftigen, an ſinniger Rede reichen Geiſt. Aber unter den Geſchäften war die Sorge für ſeine Geſund-

heit hintangesetzt worden; eine Fontanelle, die er seit lange (vgl. Br. 5, 600) am Schenkel trug, war zugeheilt; er hatte auch schon auf der Hinreise bedenklich sich erkältet. Da fülte er am Abende des 17. Februar heftigen Druck auf der Brust; als er zu Bette ging, befahl er seinen Geist Gott mit den Worten Psalm 31, 6; er widerholte dieselben mehrmals, indem er unter den Händen der um ihn bemühten Freunde des Endes wartete; er dankte Gott, dass derselbe ihm seinen Son geoffenbart, welchen er gelehrt und bekannt habe; als Jonas und Pfarrer Cölius ihm zuletzt noch die Frage ins Ohr riefen, ob er auf die von ihm gepredigte Lehre sterben wolle, sprach er noch ein vernehmliches Ja. Ruhig, mit einem sanften letzten Athemzuge, entschlief er am Morgen des 18. Februar. — Die Leiche wurde feierlich in der Schlosskirche zu Wittenberg bestattet.

Die Lehrpunkte, über welche Luther eigene, eingehende Auseinandersetzungen zu geben durch den Gang der Reformation veranlasst wurde, sind bereits im Bisherigen hervorgetreten. Im Ganzen ist über Luthers Lehrweise vor allem noch das zu bemerken, dass er in keiner Schrift eigentlich als Dogmatiker auftritt: unmittelbares, lebendiges Schauen und Zeugen, nicht begriffliches Formulirn und Systematisiren ist seine Sache, so wenig es ihm an Begabung für scharfsinnige, scholastische Entwicklung gefehlt hat; überall bezieht sich, was er bezeugt, auch auf innerlich Erlebtes; diese Art seines Lernens und Lehrens gab seiner Predigt auch solche Kraft, Leben anzuregen; und durch das Hervorgehen aus Einem Lebensmittelpunkte wurde seine gesamte Anschauung zu einer in sich durchaus zusammenhängenden und harmonischen, so viele ungelöste Probleme und etwaige Widersprüche dann auch ein reflektirender Verstand in ihr finden mochte. Den Vorwurf, dass er vielfach sich selbst widersprochen, hat Luther selbst schon frühe hören müssen. Man hat neuerdings besonders den Unterschied zwischen einem früheren und einem späteren Luther zu einem Widerspruche gesteigert; entgegengesetzte Parteien in seiner eigenen Kirche haben es gleich keck getan, — die Einen um Anschauungen, welche ihrem sogenannten Objektivismus nicht genehm sind, als Extravaganzen, die Luther selbst nachher verleugnet habe, zu bekämpfen, die Andern, um ihre angebliche Freiheit gegen spätere Erklärungen Luthers durch Berufungen auf den ursprünglichen, freieren, höher stehenden Luther beschirmen zu können. War ist in Betreff aller seiner Hauptlehren nur, dass er bald mehr das eine, bald mehr das andere Moment zu betonen veranlasst ist, und sodann, dass er im Ziehen praktischer Konsequenzen für die äußere Gestaltung des kirchlichen Lebens durch die Entwicklung der äußeren Verhältnisse und Vorgänge und die dabei in ihm selbst hervorgebrachten heftigen Erregungen sich stark bestimmen lässt; auch in einer und derselben Zeit konnte er so mit einem gewissen einseitigen Übergewicht nach der einen und anderen Seite hin sich äußern. Die größte allgemeine Wendung in der allgemeinen Haltung des Reformators hat sich zwischen 1521 und 1525 unter den oben bezeichneten Verhältnissen vollzogen.

Was das Verhältnis der Theologie Luthers zu der nachfolgenden lutherischen Dogmatik anbelangt, so zeigt jene einen weit umfassenderen, im Glauben an Christus und im Genuss der Versönung frei gewordenen Geist (so namentlich auch dem Buchstaben der hl. Schrift gegenüber), aber weniger scharfe begriffliche Ausprägung (vergl. namentlich die mehr mystisch zusammenschauende und zusammenfassende Lehre von der auf Christi Tod und Auferstehung ruhenden Versönung und Erhöhung; auch der Begriff der Rechtfertigung im bloß forensischen Sinne wird bei L. noch nicht so präzis bestimmt, mit ihr vielmehr die Applikation im Subjekt zusammengefasst, dabei aber die Vergebung und Gerechtannahme schlechthin zum ersten grundlegenden Momente gemacht). Ein gewisses Dunkel behält für Luther immer noch in seinen Gedanken über Gott das Verhältnis zwischen der Liebe als Grundbestimmung des sich offenbarenden Gottes und einem absoluten Machtwillen Gottes: er hat die Sätze der Schrift de servo arbitrio nie zurückgenommen, noch etwas ihnen positiv Entgegengesetztes gelehrt. Aber er hat später den Blick grundsätzlich ganz nur dem sich in Christo offenbarenden Gotte der

Liebe, wie dieſer ſelbſt es wolle, zugewandt (vgl. auch H. Schultz in Briegers Ztſchr. f. Kirchengeſch. B. 4, H. 1).

Die Grundlagen einer neuen Ethik ſind, ſo wenig Luther je ein Syſtem der Ethik hat vortragen wollen, vollſtändig gegeben mit ſeiner Lehre von dem aus dem rechtfertigenden Glauben fließenden neuen Leben der Chriſten, die, im Glauben ſchon mit den himmliſchen Gütern geſättigt, auf Erden ſich gegenſeitig in Liebe dienen und mitteilen und, innerlich über dieſe Welt erhaben, Gotte in den von ihm ſelbſt hier eingeſetzten weltl.-ſittl. Ständen und Ordnungen (Ehe- und Hausſtand; Obrigkeit und Stat) dienen und der von ihm hier dargebotenen Güter dankbar genießen; vgl. namentlich die Grundzüge in den Schriften: Freiheit eines Chriſtenmenſchen, Sermon von guten Werken, Von den Conciliis und Kirchen. Dazu: Luthardt, Die Ethik Luthers, 1867.

Im Übrigen darf für Luthers Theologie auf die unten genannten zuſammenfaſſenden Darſtellungen verwieſen werden.

Der ganze *Lehrvortrag* Luthers behält jenen Charakter friſchen Lebens, auf welchen ſchon bei ſeinen erſten Schriften hingewieſen wurde. Seine Sprache hat natürliche Kraft, Einfachheit, Klarheit; er hält ſich bei aller Tiefe und Schärfe doch ebenſo fern von Überſchwenglichkeit des Gefüls oder der Phantaſie, wie von dialektiſcher Subtilität. Nach einer andern Seite hin malt er uns ſelbſt den Charakter ſeines Vortrags, gegenüber von dem des Brenz (Br. 4, 149): derſelbe habe nicht dieſe Kunſt und Bildung, und müſſe immer ſtürmen und kämpfen. — Dabei pflegt ſich die Grundlehre vom Heil, wie ſie ihn perſönlich immer bewegt, ſo auch in ſeinen Ausfürungen unmittelbar in den Vordergrund und Mittelpunkt zu drängen: es iſt dies eine weſentliche Eigentümlichkeit auch ſeiner *Schriftauslegung* und ſeiner *Predigten*. In jener weiß er von jedem Moment aus zu den höchſten Geſichtspunkten emporzufüren und auch über ſcheinbar unfruchtbare Abſchnitte ſeines Weges Geiſt und Leben zu verbreiten; bei Behandlung ſolcher Schrifttexte, deren Beziehung zu jenen Grundlehren urſprünglich noch keine ſo unmittelbare iſt, und ferner bei Beſtimmung von Einzelheiten innerhalb eines Textes, welche gegenüber vom Hauptgedanken desſelben nur untergeordnete Bedeutung haben, kommen dann freilich die Anſprüche geſchichtlicher und ſprachlicher Genauigkeit oft nicht zu ihrem Rechte (Unterſchied von Calvin — vgl. Enc. 3, 97). Gegen die allegoriſche Auslegung hat er ſich mehrfach erklärt, ihr jedoch auch in ſeiner eigenen Exegeſe und Predigt hin und wider wenigſtens noch eine hinterſte Stelle eingeräumt; ſpäter indeſſen weniger als früher. In Betreff des Predigens iſt nächſt der Forderung, daſs Chriſtus der Inhalt ſei, die erſte die der Einfalt, der Angemeſſenheit für das „arme Volk“, worin er ſelbſt Vorbild iſt; ſeinen Predigten fehlt die Schulform: ſie pflegen meiſt in ſehr einfacher Weiſe, one ein vorangeſtelltes Thema, aber mit beſtimmtem Abſehen auf die zu behandelnde Grundlehre und Manung, dem Gange des Textes zu folgen und dabei Auslegung und Anwendung in einander zu verweben (vgl. Beſte, Die bedeut. Kanzelredner der ältern lutheriſchen Kirche 1856, S. 30—36; E. Jonas, Die Kanzelberedſamkeit Luthers 1852; G. Granier, Sur la prédication de L. 1515—1517, Montauban 1878).

Wie ſich für Luther mit ſeiner chriſtlichen Grundanſchauung die Anerkennung für die freie Betätigung des menſchlichen Geiſtes auf dem weltlichen Gebiete verband, ſo zeigt er denn auch perſönlich einen friſchen lebendigen Sinn hiefür, den ihm das Bewuſstſein der allem Weltlichen anhaftenden Sünde nicht lämen kann, weil ihn das Bewuſstſein der Gnade troz der Sünde auch der urſprünglichen weltlichen Gottesgaben und Stiftungen ſich freuen läſst. Hoch ſchäzt er, nicht bloß wegen des Dienſtes für die Kirche, ſondern als Mittel der Geiſtesbildung überhaupt, alle edlen *Künſte* und *Wiſſenſchaften*; ſo insbeſondere die Wiſſenſchaft der alten Sprachen und die Weisheit der Alten in Dingen der Welt; hin und wider ſtreut er ſeinen Briefen Citate aus dieſen ein. Charakteriſtiſch iſt ferner für ihn der Sinn für volkstümliche Weisheit und Witz in Sprichwörtern,

Fabeln, Verſen u. ſ. w.; wärend der Tage in Koburg 1530 bearbeitete er einen Teil der Fabeln Äſops. — In die Ehe wollte, wie wir ſahen, Luther eintreten, um dieſem weltlichen Stande als einem hochzuachtenden, von Gott verordneten, auch im eigenen Leben ein Zeugnis zu geben. Bedeutſam iſt denn auch der Charakter, welchen ſein *ehelliches Leben* trägt: es zeigen ſich darin keinerlei abſonderliche, hoch leuchtende Gaben, Tugenden, Leiſtungen oder Ereigniſſe, durch welche der Blick des Beſchauers über die gewönlichen, gering und wol gar gemein dünkenden Partieen des irdiſchen, natürlichen, echt menſchlichen, aber ſo gerade von Gott geordneten Standes hinweg gehoben würde, wol aber ein treues, freudiges und geduldiges, ebenſo echt menſchliches als chriſtliches Eingehen in jene gewönliche Lebensordnung, welche den ſtolzen Heiligen ſo verächtlich war (Näheres über Frau und Kinder ſ. Real-Enc. II, 564 ff.). Die Briefe und Tiſchreden ſtellen uns den Reformator dar, wie er bei Weib und Kindern ſein inniges Behagen fült, ſinnig die Gaben und Werke Gottes in der Familie, im Heranwachſen der Kinder u. ſ. w. beobachtet, aus ſolcher Beobachtung lernt und auch andere belehrt, durch Krankheiten und Todesfälle in der Familie die bitterſten Schmerzen des wirklichen Lebens erfärt, auch der Fürſorge für die Ökonomie und ſelbſt ihre einzelnſten Bedürfniſſe ſich annimmt. Mit ſeinem beſcheidenen irdiſchen Gut übte er hingebende Freigebigkeit gegen die Vielen, welche ihn überliefen. — Im Kreiſe von Freunden freute er ſich bei Speiſe und Trank und bei friſcher, natürlicher, für ein delikateres Ohr mitunter gar zu derb natürlicher Rede. Im Genuſſe der Speiſen aber zeigte er eine ſolche Mäßigkeit, daſs es, zumal bei der Stärke, welche ſein Leib bekommen hatte, einem Melanchthon verwunderlich war; er faſtete oft, ja etliche Tage nacheinander. Seine Rede war allezeit voll Salzes. Melanchthon rühmt in der Leichenrede ſeine Würde in Allem, ſein Herz one Falſch, ſeinen holdſeligen Mund; immer habe man bei ihm gefunden, was ehrbar, was gerecht, was keuſch, was lieblich iſt.

Sein *inneres Leben* ſollte ein Leben in demütig ringendem Glauben bleiben unter den gewaltigſten Anfechtungen in Betreff ſeines eigenen Seelenheiles. Es ſind dieſe um ſo merkwürdiger bei der unwandelbaren Gewiſsheit, welche für ihn allezeit die Gnadenlehre an ſich hat, und bei der ſtets getroſten Zuverſicht, ja Sorgloſigkeit, welche er in Betreff der öffentlichen Sachen und Gefaren gerade auch in den ſchwierigſten Augenblicken ausſpricht. Sie treten meiſt, aber nicht immer, in Verbindung mit den körperlichen Leiden auf, denen Luther vielfach unterworfen war. Am ſtärkſten treten ſie uns in Briefen aus der zweiten Hälfte des Jares 1527 entgegen; er fült ſich im Kampfe mit dem Teufel ſelbſt, ja gar wie in der Hölle und wie nur noch durch einen Faden mit dem Heiland verbunden; flehentlich ruft er die Fürbitte der Brüder an; er weiß aber, es dürfe ihn dennoch nicht der Feind verderben; er müſſe darunter gedemütigt werden; es ſei ihm ein Erſatz für den ihm nicht beſchiedenen Märtyrertod; wen Welt und Teufel ſo haſſen, der müſſe wol Chriſto gefallen. — Nie ſteigen aus dieſem ſeinem Innern eigene Pläne für weitgreifende äußere Tätigkeit auf; ihm ſelbſt pflegte der Gedanke an baldiges Abſcheiden viel näher zu liegen. Es iſt, wie zu Anfang, ſo auch fernerhin, der Antrieb eines höheren, auch durch äußere Fügungen nachdrücklich angezeigten Berufes, was ihn zum Wirken und Kämpfen beſtimmt, ja zwingt; da gibt er ſich dann mit aller Kraft ſeines Innern und ſeines durch Anfechtung geſtählten perſönlichen Glaubens den Aufgaben hin; da kennt er auch keine Furcht und ängſtliche Rückſicht mehr; den Erfolg aber erwartet er einfach und ſicher von oben durch die Kraft des Wortes. Ungläubigen konnte er es ſo überlaſſen, aus dem Beſtande ſeines Werkes zu erſehen, daſs es wirklich von Gott ſei; er ſelbſt war deſſen vornweg gewiſs.

Luthers Schriften ſind in ſechs *Geſamtausgaben* gedruckt worden (vgl. Zeitſchrift für Proteſt. und Kirche, N. F., Bd. XIX): 1) zu Wittenberg 1539 bis 1558, 12 deutſche, 8 lateiniſche Bände, von beiden nur der erſte vor Luthers Tod, — noch ſehr unvollſtändig; 2) zu Jena 1555—1558, 8 deutſche und 4 lateiniſche Bände; dazu zwei Ergänzungsbände, Eisleben 1564—1565 (Leipzig

1603); 3) zu Altenburg 1661—1664, 10 deutsche Bde (die lat. Schr. nur teilweise übersetzt); dazu ein Ersatzband, Halle 1702; 4) zu Leipzig 1729—1740, 23 deutsche Bde; 5) zu Halle 1740—1753 durch Walch, 24 deutsche Bde. (vollständiger als jede frühere Ausgabe; aber nach ihr ist besonders noch eine Reihe wichtiger Predigten und eine Menge von Briefen veröffentlicht worden; ihre deutsche Übersetzung der lateinischen Schriften kann für wissenschaftlichen Gebrauch gar nicht, ihr Text der deutschen Schriften wegen Mangels an Rechenschaft über seine Quellen und wegen vieler kleiner Willkürlichkeiten und Nachlässigkeiten höchstens notdürftig genügen); 6) zu Erlangen u. Frankfurt 1826—1873, die deutschen Schriften vollständig in 67 Bänden (die Predigten, 20 Bde, 1862—1881 in 2. Aufl. mit kritisch sehr verbessertem Text), die lateinischen (die exegetischen nach nicht vollständig) in 33 Bdn.; die ältesten Texte sind, wenn auch unvollständig, zugrunde gelegt und verglichen. Den bisherigen Ausgaben gegenüber gebürt dieser jedenfalls, ungeachtet ihrer Mängel, die erste Stelle. Besonders ist ferner nach zu nennen die Sammlung der „Briefe, Sendschreiben und Bedenken" Luthers in 6 Bänden von de Wette und Seidemann, 1825—1856, dazu Seidemann, Lutherbriefe, 1859, und Burkhardt, L.'s Briefwechsel, 1866; ferner die Ausgabe der Tischreden durch Förstemann und Bindseil, 4 Bde., 1844—1848, und Colloquia etc., ed. Bindseil, 3 Bde., 1863—1866 (zu erwarten ist eine, noch durch Seidemann vorbereitete Herausgabe der Tischreden aus den ursprünglichen Aufzeichnungen von Lauterbach, Veit Dietrich u. a.). — Eine würdige Gesamtausgabe der Schriften L.'s ist soeben durch Munificenz der königl. preußischen Regierung ermöglicht worden und wird durch H. Knaake veranstaltet.

Die reiche Litt. über L. vgl. in: Vogel, Bibliotheca biographica Lutherana, 1851. — Unter den vielen Biographieen hat die von Meurer (3. Aufl. 1870) den Vorzug, dass sie überall aus Luthers eigenen Schriften schöpft, auch in diese selbst einfürt. Sehr umfassend und reichhaltig, aber one die erforderliche Konzision und Schärfe, ist Luthers Leben bis 1517 von Jürgens, 1846—1847, 3 Bände. Das Werk „J. Köstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften, 2 Bde., 1875", darf wol als der erste Versuch, das gegenwärtig für eine solche Biographie vorliegende Material vollständig und auf Grund wissenschaftlicher Prüfung zu einem Ganzen zu gestalten, bezeichnet werden. — Zur Theologie Luthers vgl. Harnack, L.'s Theologie mit besanderer Beziehung auf seine Versönungs- und Erlösungslehre, Bd. 1, 1862 (unvallendet); J. Köstlin, Luthers Thealogie in ihrer geschichtl. Entwickelung und ihrem inneren Zusammenhang, 2 Bde. 1863; S. Lommatzsch, L.'s Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus und mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetz, 1879. **J. Köstlin.**

Lutheraner, separirte. Wider die seit dem Jare 1817 in Preußen eingefürte Union (s. den Artikel Union) erhab zum ersten in Breslau der Professor Johann Gottfried Scheibel (geb. den 16. September 1783 zu Breslau, seit 1807 Lektor an St. Barbara, 1808 an St. Elisabeth, 1809 Mittagsprediger an St. Barbara, 1815 Diakonus an St. Elisabeth, seit 1811 außerordentlicher und seit 1818 ordentlicher Professor der Theologie in Breslau) Widerspruch. Ein Mann von tiefem Gemüte, umfassenden theologischen Kenntnissen, ein geschworener Feind der kirchlichen Nealogie und Vertreter der altlutherischen Orthodoxie, doch nicht one mystisch-theosophische Abweichungen, eine imponirende Persönlichkeit, ein begabter Kanzelredner, ein in der Schule der Erfarung bewärter ernster Christ, konnte er nicht verfehlen, in seinen Widerspruch eine nicht unbedeutende Anzal von Anhängern mitzuverflechten. Er verfagte bereits 1817 den Beitritt zur Union und erörterte schon am 2. November desselben Jares die kirchliche Bedeutung der lutherischen Abendmalslehre in einer tief einschneidenden Predigt. Viel tiefer griff eine am 13. April 1821 gehaltene Predigt über denselben Gegenstand ein, welche Scheibel nicht blaß eine Rüge von seiten des Breslauer Stadtkansistoriums zuzag, sondern auch für den streng rationalistischen Konsistorialrat Prasessor David Schulz die Veranlassung zu einer bitter polemischen Schrift: „Unfug an heiliger Stätte" abgab, in welcher die Schwächen der Scheibelschen Behauptungen,

namentlich die Vergleichung der reformirten Abendmalslehre mit dem ägyptischen Isisdienst und die Erklärung, daſs die Teilnahme am reformirten Abendmale eine Todsünde enthielte, scharf gegeißelt wurden. Bis zum Jare 1830 hielten sich die Kämpfe Scheibels mehr auf dem wissenschaftlichen und litterarischen Gebiete, und sein Angriffsobjekt war mehr die vom König Friedrich Wilhelm III. zum großen Teil selbst bearbeitete neue Agende, als die Union.

Eine tiefere Bedeutung erhielt Scheibels Opposition erst durch die im Jare 1830 auf Grund der beiden Kabinetsordres vom 4. und 30. April 1830 unternommenen Versuche, die Jubelfeier dieses Jares zur Förderung der Union auszubeuten und durch die in der zweitgenannten Ordre enthaltene Bestimmung, daſs die Einführung des Brodbrechens beim heil. Abendmale als symbolisches Zeichen des Beitritts zur Union gelten solle. Der Zumutung, unter solchen Umständen den Ritus des Brodbrechens bei Verwaltung des heil. Abendmals, sowie die von Berliner Professoren im Jare 1817 zum Behuf der Verdeckung der dogmatischen Gegensätze erfundene referirende Spendeformel („Unser Herr Christus spricht: Dies ist ꝛc.“) in kirchlichen Gebrauch zu nehmen, setzte Scheibel die entschiedenste Weigerung entgegen. Zunächst erbat er nur „Schonung und Duldung für denjenigen Teil seiner Gemeinde, der mit ihm gleichen Sinnes sei“, und wünschte neben dem unirten Abendmal des andern Teils nur das Recht zu behalten, in einem Neben-Abendmal die Luthertschen nach der bisher gebrauchten Wittenberger Agende zu bedienen. Da diese Bitte abschlägig beschieden wurde, so reihte sich eine Kette von Verhandlungen und Maßregeln an, die aus dem zweifachen Grunde des Zieles verfehlten, weil einmal die statlichen und kirchlichen Oberbehörden nicht allezeit verstanden, diese geistliche Sache geistlich zu behandeln, und weil zum Anderen von seiten Scheibels und der Seinigen bald ganz neue, der bisherigen Entwickelung der lutherischen Kirche fremde Momente eingemischt wurden, die man in dem einmal entbrannten Kampfe mit durchzusetzen hoffte. — Nachdem die Union (wärend zeitweiliger Suspension Scheibels) am 25. Juni durch Feier des hl. Abendmals nach unirtem Ritus in der Elisabethkirche zu Breslau eingefürt worden war, sammelten sich die dissentirenden Gemeindeglieder, denen bald eine Anzal Lutheraner aus anderen Parochieen sich anschlossen, im Ganzen etwa 200—300 Familien, um Scheibel, welcher sofort aus ihrer Mitte ein Repräsentanten-Kollegium erwälte. Diese Repräsentanten, zumeist Handwerksmeister, unter ihnen aber auch die Prof. Huschke und Steffens und der Oberlandesgerichts-Assessor (seit 1831 -Rat) v. Haugwitz, fürten die Angelegenheit bald in ein anderes Stadium, indem sie eine von allen anderen Gemeinden Breslaus gesonderte Gemeinde auf Grund einer ganz neuen, das landesherrliche Kirchenregiment als solches prinzipiell verwerfenden „Verfassung, welche der heilige Geist ebenso in seinem Reiche geboten hat, als die Ordnung Gottes des Vaters in der Welt Werk von dessen Macht, Weisheit und Güte ist“, herzustellen unternahmen, und ihre Verhandlungen mit den Behörden eben als Repräsentanten einer solchen nach diesem ganz neuen Verfassungsprinzip bereits gebildeten Gemeinde fürten. Sie erklärten ausdrücklich, daſs sie nicht mit einer Freigebung der alten Formulare und kirchlichen Einrichtungen, sondern nur mit ihrer Anerkennung als einer vom State gesonderten, nach jenen Presbyterial-Prinzipien geordneten Gemeinde sich begnügen würden; ein Ansinnen, welches der Minister unter dem 26. Juli 1831 natürlich abschlägig bescheiden muſste.

Da Scheibels Suspension noch nicht aufgehoben war und von diesem auf das Gewissenhafteste respektirt wurde, suchten die Separirten Befriedigung ihrer kirchlichen Bedürfnisse bei Berger, dem einstweilen unangefochten lutherisch amtirenden Pastor des anderthalb Meilen entfernten Dorfes Hermannsdorf; wo das nicht ausreichte, ließen sie mit Scheibels ausdrücklicher Billigung Wort und Sakrament auch durch Laien verwalten, wodurch sie die ersten Polizeiverfolgungen hervorriefen. Diese letzteren wurden für Scheibel zuletzt so unerträglich, daſs er 1832 das nochmalige Anerbieten des Ministers, ihm und seiner Gemeinde solle die Sakramentsverwaltung nach lutherischem Ritus gestattet werden, ausschlagend, freiwillig seine beiden Ämter als Diakonus und als Professor niederglegte und in

das Ausland ging. Er wonte zunächst in Dresden und dann in Nürnberg, woselbst er am 21. März 1842 starb.

Nach Scheibels Weggange war der Minister von Altenstein vor allen Dingen darauf bedacht, die Häupter der Breslauer Bewegung zu zerstreuen. Man suchte daher Huschke und von Haugwitz durch Beförderungen zu beschwichtigen und versetzte Steffens nach Berlin, ihm sein Professorengehalt aus dem Unionsfonds anweisend, um nur seine Kraft dem Breslauer Separatismus zu entziehen. Die betreffenden Persönlichkeiten waren aber so gestaltet, dass ihr Zusammenbleiben mit Notwendigkeit sie in gegenseitige Polemik getrieben haben würde, wie denn auch das Band zwischen Steffens sowol als Scheibel einerseits und der Breslauer Gemeinde andererseits sich bald sehr zu lockern begann. Man hatte also mit der klugen Politik das direkte Gegenteil des Gewollten erreicht: denn wärend Scheibel in Sachsen und Bayern die Sympathieen des lutherischen Auslandes für Breslau zu gewinnen wusste, benutzte Steffens' in Berlin sein persönlich intimes Verhältnis zum Kronprinzen dazu, um von seinen alten Freunden mancherlei Gefaren abzuwenden und ihnen manchen guten Rat zu erteilen. Da um diese Zeit auch der hochbegabte Barschall nach Berlin kam, so hatten die Separirten in der Hauptstadt ebenso sein berechnende kluge Vertreter, als Huschke für seine Neugestaltungen in Breslau völlig freie Hand behielt. Diese benutzte letzterer dazu, dass er ungehemmt durch Scheibel's und Steffens' Einspruch seine Lieblingsideeen von der Verleiblichung der Kirche in der Gestalt einer von der geschichtlich-lutherischen Entwickelung in wesentlichen Punkten separatistisch abweichenden neu-lutherischen Kirchengemeinschaft, die sich aber die altlutherische nannte, realisirte. Zu diesem Ende knüpfte er weit über Breslau, zum Teil über Schlesien hinausreichende Verbindungen an mit Pastoren und einzelnen Laiengemeinschaften, welche teils durch Scheibels Vorgang auf den Wert der lutherischen Konfession und Kirche aufmerksam gemacht, teils anderweitige separatistische Bestrebungen in den Strom des Luthertums leitend, eine immer inniger werdende, durch Deputirte und Korrespondenz lebhaft gepflegte Gemeinschaft bildeten. Es entstanden kleine separirte Gemeindlein in der Gegend von Züllichau, von Löwenberg, in Berlin, in Pommern, in Posen, in und um Halle, in Erfurt und an anderen Orten; dazu gesellten sich die lutherischen Pastoren Kellner in Hönigern, Berger in Hermannsdorf, Kavel in Klemzig, Biehler in Kaulwitz, späterhin Ehrenström, Grabau, Kindermann, Wermelskirch, Guerike und andere; für alle war Huschke das einheitvermittelnde Centrum. Der König, der das Wachsen der separirten Bewegung mit Schmerz beobachtete, suchte ihr den Nerv dadurch abzuschneiden, dass er in der Kabinetsordre vom 28. Februar 1834 die Erklärung abgab: „Die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnisschriften der beiden evangelischen Konfessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden; durch den Beitritt zu ihr wird nur der Geist der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Konfession nicht mehr als Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen“ .... „am wenigsten aber — weil es am unchristlichsten sein würde —, darf gestattet werden, dass die Feinde der Union im Gegensatz zu den Freunden derselben als eine besondere Religionsgesellschaft sich konstituiren“. Huschke fülte die Gefar, welche in dieser Kabinetsordre für seine Separatgemeinschaft lag, für die ja, wenn mit der bisherigen Auktorität der Bekenntnisschriften, namentlich in Bezug auf die mit den lutherischen Bekenntnisschriften in prinzipiellem Widerspruche stehenden Ideeen von einer Huschkeschen „Verfassung des heil. Geistes“ Ernst gemacht wurde, der Grund unter den Füßen verschwinden musste. Er berief also sofort im Monate März 1834 die erste „Synode“ der Separirten nach Breslau zusammen, an welcher außer den Pastoren Berger, Biehler und Kellner und vier Kandidaten bereits zalreiche Vertreter der kleinen Gemeinschaften aus ganz Schlesien und Posen sich zusammenfanden, gegen 40 an der Zal, welche alle unterm 4. April 1834 eine Eingabe unterzeichneten, des Inhalts, dass sie nicht mit der Konzession lutherischer Amtshandlungen sich begnügen könnten, sondern selbst eine abgesonderte

Gemeinde bilden müsten, welche ihren Kultus, sawie Lehre und Seelsarge, Bekenntnis und Wandel der Mitglieder durch eine eigene Behörde zu verwalten hätte. Ein Synadalausschuss wurde beauftragt, die fernere Kammunikation mit den Behörden zur Erreichung dieses Zieles zu vermitteln.

Da die Behörden ihrerseits mit der Kabinetsordre vam 28. Februar 1834 Alles zugestanden zu haben glaubten, was auch selbst ein schwaches Gewissen zur Sicherung lutherischer Lehre und Kirche zu fardern befugt sei, behandelten sie die nunmehr noch renitenten Lutheraner als Aufrürer und begannen vam April 1834 ab das Disziplinarverfaren zunächst gegen die Pastaren Kellner, Berger und Biehler. In den betreffenden Verhandlungen erklärten sie sich nach jetzt bereit, ihnen die lutherische Predigt des Wartes und lutherische Sakramentsverwaltung zu gestatten, nur dass sie im Übrigen Gehorsam gegen die Anordnungen des Konsistoriums und namentlich die van Kellner verweigerte Anerkennung der Behörden der evangelischen Landeskirche als rechtmäßiger kirchlicher Obrigkeit verlangten. Da sie diese Anerkennung nicht erlangen kanuten, sa schritten sie zunächst zur Suspensian, dann zur Amtsentsetzung, und als die Pastaren tratzdem zu amtiren fartfuren, zu Geld- und Gefängnisstrafen. Van jetzt ab wurde ein förmliches System von polizeilichen Verfolgungen sawal gegen die unter mancherlei Verkleidungen zum Dienste der einzelnen Gemeinden umherreisenden Pastoren, als gegen die Laienvorsteher und hervarragenden Laienmitglieder der kleinen lutherischen Gemeinden ins Leben gesetzt. Etliche der Geistlichen musten Jare lang im Gefängnis schmachten, andere wolhabende Besitzer wurden durch die Geldstrafen an den Bettelstab gebracht. In Hönigern wurde Waffengewalt angewandt, um die Gemeinde van ihrem Widerstande zurückzurufen. Pastor Kellner, der auch hier nach eigenem Ermessen ein Repräsentantenkallegium gewält hatte, übergab diesem die Schlüssel zur Kirche, und die Repräsentanten verweigerten die Auslieferung derselben an den Patron und die Abgeardueten des königl. Oberkansistoriums. Die Öffnung der Kirche durch einen Schlasser verhinderte man durch Verstopfung des Schlüssellochs und baute, nachdem die königl. Kammissian unverrichteter Sache fortgezogen war, Bretterhütten vor dem Eingange der Kirchtüren, die man Manate lang Tag und Nacht bewachte, um den Landeskirchlichen den Eingang in die Kirche zu versperren. Zuletzt verfügte die königliche Regierung Militärexekutian. Die Kirche zu Hönigern wurde mit Kolbenstößen geöffnet und die sie mit Gesang und Gebet verteidigenden Gemeindeglieder mit Säbelhieben verfalgt am 23. Dezember 1834; die gesamte Gemeinde wurde dann sechs Wachen lang mit Einquartirung bestraft, bis sie sich willig zu fügen versprach.

Infolge dieser Bedrängnisse zogen es andere Separirte tratz des ihnen van den Zurückbleibenden gemachten Varwurfes der Kreuzesflucht vor, in das Ausland zu flüchten. Die Pastaren Grabau und v. Rahr bildeten in Amerika die „Buffalo-Synade", die sich „die aus Preußen ausgewanderte lutherische Kirche" nannte, Pastar Kavel ging mit einem Teil seiner Anhänger nach Australien.

Je strenger die von den weltlichen Behörden verhängten Strafen vollzogen wurden, desta energischer war der passive Widerstand, den die nun mehr als je von der Gefärlichkeit der Union überzeugten Lutheraner entgegensetzten, bis nach fast sechsjäriger sehr schwerer Drangsalszeit die Behörden ratlos waren und der im Jare 1840 erfolgte Thronwechsel eine willkammene Gelegenheit zur Einstellung der Palizeistrafen darbot.

Auf Anregen des Königs Friedrich Wilhelm IV., welcher von der Märtyrerfreudigkeit der Separirten einen tiefen Eindruck empfangen hatte und eine Widervereinigung sehnlichst wünschte, falgten nunmehr Jare lang fartgesetzte Friedensverhandlungen. Aber sawal das Bewusstsein des getragenen Martyriums als das Bestreben, var Allem die eigenen separatistischen und enthusiastischen Lieblingsideeen im Verfassungsbau der selbstgegründeten lutherischen Kirche zu sichern, liesen die Separirten die dargebotene Hand in einer schroffen Weise zurückweisen. Bereits im Jare 1835 hatte Friedrich Wilhelm IV. als Kranprinz durch Steffens' Vermittelung bei Huschke anfragen lassen, ob derselbe wal auf Grund dessen, dass „eine selbständige Begründung lutherischer Kirche und Lehre, ein Repräsentant im

Konsistorio, Lehrer, die auf die lutherischen Bekenntnisschriften verpflichtet würden, Sicherheit für den Unterricht und die Fortpflanzung ihrer Lehre und freier Gottesdienst zugestanden und die Annahme der neuen Agende nur in der Art gefordert würde, dass die lutherischen Sakramentsformulare aufgenommen und jeder schwankende Ausdruck mit einem das Bekenntnis scharf bezeichnenden vertauscht und alles ihrer Überzeugung gemäß geändert würde", — eine Widervereinigung eingehen möchte. Huschke hatte dies Anerbieten mit der Antwort zurückgewiesen, dass der eigentliche Nerv des begonnenen Glaubenskampfes darin bestehe, dass die Separirten durch den Geist Gottes zu dem Bewusstsein gelangt wären, eine Gemeinde des Herrn zu sein, die als Kirche nur ihn als ihren König und Herrn erkenne, und dass sie deshalb jeden Zusammenhang mit dem weltlichen Regiment in der Kirche ablehnen müssten. Es stand also für Huschke die Separation als solche im Vordergrunde, und konsequenter Weise musste er in der von Friedrich Wilhelm IV. angebanten Verständigung eine Lebensgefar für den von ihm mit so großen Opfern erkauften Lieblingsbau erblicken. Deshalb entwarf der im Jare 1834 ernannte Synodalausschuss der Separirten im J. 1841, wenige Wochen vor dem Zusammentritt der Synode der Separirten — sichtlich aus dem Grunde, damit in der Synode nicht eine entgegengesetzte Anschauung Platz gewinne — ein die neuen Anerbietungen ablehnendes Promemoria, in welchem die Ablehnenden selbst um Entschuldigung bitten, „wenn diese Forderungen in einer den Schein der Unziemlichkeit tragenden bestimmten Sprache ausgedrückt würden", und wusste die Synode nachträglich für diese nun bereits als fait accompli ihr entgegengebrachte Antwort zu gewinnen.

Die Separirten aber konstituirten sich in eben dieser Synode von 1841 auf Grund einer im Jare 1835 auf einer Generalsynode zu Breslau gegebenen vorläufigen Verfassung zu einer festgegliederten lutherischen Presbyterialkirche, die mit einem bedeutenden Zusatz reformirter Verfassungsideeen unter einer alle vier Jare zusammentretenden, aus Geistlichen und Laien zusammengesetzten, von einem ebenfalls alle vier Jare neu zu wälenden Oberkirchenkollegium geleiteten Synode, ungefär dasjenige Kirchenideal realisirte, welches Huschkes frommer Phantasie von Anfang an vorgeschwebt hatte. — Da unter so bewandten Umständen eine Widervereinigung der Separirten mit der Landeskirche eine Unmöglichkeit geworden war, so gab der König, so wie er gleich bei seinem Regierungsantritt bereits die gefangenen Pastoren in Freiheit gesetzt hatte, ihnen unterm 23. Juli 1845 die sogenannte Generalkonzession, und mit ihr die Freiheit, besondere lutherische Gemeinden mit dem Recht einer moralischen Person unter einem gemeinsamen Kirchenregiment zu bilden. Diese Generalkonzession wurde seitens der Separirten, welche in ihr noch nicht völlig dasjenige fanden, was sie wünschten, erst nach einigem Zögern angenommen. Die näher ausfürende sogenannte Spezialkonzession vom 7. Aug. 1847 weist bereits 20 Geistliche und 21 Gemeinden namentlich nach, welche alle wärend der Zeit der Verfolgung sich konsolidirt hatten und die nun alle unter dem Breslauer Oberkirchenkollegium als ihrer statlich anerkannten kirchlichen Obrigkeit sich sammelten.

Die wider erlangte Freiheit lieferte den Beweis, wie viel unlautere, eigensinnige, streitsüchtige Elemente sich unter dem Schilde des Kampfes um die reine lutherische Lehre dem Breslauer O.K.Kollegium angeschlossen hatten. Sobald der Streit gegen die Landeskirche aufhörte, brach er mit verschärften Waffen unter den Separirten selbst aus. Viele Mitglieder, die sich unter die „Breslauer Synodalbeschlüsse" nicht fügen wollten, mussten als „Rottengeister" in den Bann getan werden. Zwei lutherisch separirte Pastoren, Ehrenström und Kindermann, welche Jare lang als ruhmvolle Märtyrer und Vorkämpfer von den Breslauern hoch gepriesen waren, traten an die Spitze einer gegen Huschke sich bildenden Opposition. Als sie gegen den gewaltigen Huschke mit ihren Ansprüchen auf ein reineres Lutherthum nicht durchdringen konnten, wanderten sie nach Amerika aus. Ehrenström schloss sich der oben erwänten Buffalo-Synode an, und wurde mit offenen Armen aufgenommen. Bald zerfiel er aber auch mit dieser, und geriet in eine wilde Schwarmgeisterei, die von Grabau als „Rasepietismus" bezeichnet

wurde. Später versuchte er durch sein Gebet einen Blinden sehend zu machen und verbrannte, da dieses nicht gelang, die Bibel als ein Lügenbuch, ging als Goldgräber nach Kalifornien und fand dort ein elendes Ende.

Die Niederwerfung der beiden „lutherischen" Heroen verschaffte indes dem vielangefachtenen Huschke nicht die ungetrübte Freude des Sieges. An ihre Stelle traten andere, um gegen die „dürr juristische" Form der „Synodalbeschlüsse" den Kampf aufzunehmen. Auch sie wurden niedergeschlagen; P. Oster wich aus nach Australien, P. Kilian nach Texas; beide nahmen bedeutende Theile ihrer Gemeinden mit sich. Die Breslauer separirte Gemeinde war nach den ersten Jaren ihrer Freiheit nahe daran, in sich selbst zu zerfallen.

In den Jaren 1847 und 1848 gewann der bereits eingetretene Selbstauflösungsprazefs nach einmal einen Stillstand durch die zweite größere Separation, welche Persönlichkeiten wie Nagel, Besser, Dietrich, Pistorius dem hartbedrängten Huschke zuführte, in ihnen freilich aber auch widerum neue Elemente zu größerer Zerklüftung.

In der preußischen Landeskirche war nämlich das Bewufstsein van der Wichtigkeit einer reinlichen Bekenntnisgrundlage für die lutherische Kirche ebenfalls erwacht und hatte eine bedeutende Anzal van lutherisch gesinnten Geistlichen, namentlich der durch den lutherischen Separatismus schwer heimgesuchten Camminer und Walliner Gegend in Pommern, sawie auch der Uckermark und der Priegnitz und Sachsens veranlafst, in immer grözer werdenden Predigerkonferenzen der Sache nachzudenken. Wärend aus diesen Varkanferenzen seit dem Jare 1846 die etwa 500 bis 600 Geistliche umfassenden lutherischen Vereine der pratestantischen Landeskirche hervorgingen, welche sich verbunden haben, die Rechte der preußisch-lutherischen Landeskirche gegen die Beeinträchtigungen der Union zu verteidigen, one den geschichtlichen Verband, in den sie van Gott selbst sich gestellt sahen, mit separatistischer Willkür zu zerreißen, sa fanden sich unter den befagten Geistlichen eine nicht unbedeutende Anzal, denen das Zeugnis der Vereine nicht energisch genug schien und die, als sie mit ihren weitgehenden Forderungen nicht sofart Gehör fanden, 1847 dem Vereine der preußischen Landeskirche entsagten und zu den Breslauer Lutheranern übertraten, einen grafsen Teil ihrer Gemeinden mit sich nehmend, so dafs damals wal 10,000 Seelen der lutherischen Freikirche zufielen, und die Zal der separirten Geistlichen und Gemeinden bald bis auf 50 und ihre Seelenzal in Summa auf etwa 50,000 stieg.

Im Jare 1850 stand die lutherische Freikirche Preußens auf der Höhe ihres Glanzes. Doch van diesem Jare an begann eine sichtliche Abnahme. Der Zuwachs der zweiten Separation vom J. 1847 hatte in die ganze Bewegung ein zwiespältiges Prinzip gebracht. Die neu hinzugetretenen Pastoren waren nicht bloß wie die der ersten Separation van allgemein christlicher Grundlage aus durch den Drang einer den Unglauben vertretenden Theologie zum Austritt aus der Landeskirche bewogen warden, sondern sie hatten die letztere zu einer Zeit verlassen, als in ihr eine entschiedene Reaktion des Glaubens wider den Unglauben, ja der Konfession gegen die Unian bereits hervorgetreten war; sie hatten sie nur aus dem Grunde verlassen, weil ihnen diese Reaktion nicht rasch genug fortschritt, also aus Unglauben und Ungeduld; dazu standen sie viel fester in der Zustimmung zu den lutherischen Bekenntnisschriften, als die Lutheraner vom J. 1830, ja ihre Übereinstimmung mit den geschichtlich-reformatorischen Verfassungsanschauungen war sa groß, dafs sie nur mit Überwindung schwerer Bedenken in das neue, auf Huschkeschen Lieblingsphantasieen erbaute Verfassungsgebäude der separirten Lutheraner eintraten — Bedenken, die viele unter ihnen nicht eher überwunden haben, als bis sie sich wider van Breslau lasgesagt hatten. Hierzu kam die eigentümliche Stellung der neuausgetretenen Pastaren zu ihren bisherigen Vereinsgenassen, welche ihnen wegen ihrer Säumigkeit wie Verräter an der lutherischen Kirche varkamen. Endlich waren unter den neu ausgetretenen Laienmitgliedern viele durchaus ungeistliche Elemente, welche aus dem Austritt ein gerecht machendes Werk machten und in deren Augen keine größere Sünde denkbar

war, als der Zusammenhang mit der Union, und keine größere Heiligkeit, als ein möglichst enger Zusammenhang mit der selbsterschaffenen separirten Kirche.

Zunächst bildete abermals der Kampf gegen einen gemeinsamen Feind, die landeskirchlichen Vereinslutheraner, den Kitt, der diese disparaten Elemente zusammenband.

In dem Maße nämlich, als die Kämpfe der lutherischen Vereine in der Landeskirche mit Erfolg gekrönt wurden, in demselben Maße wuchs mit der Angst um die bedrohte Sonderexistenz auch die Erbitterung der Separirten darüber, dass die Lutheraner in der Landeskirche ihnen, wie sie sich ausdrückten, „Licht und Luft zu nehmen“ drohten. Hierdurch aber nahm die gesamte Freikirche eine völlig andere Physiognomie an, als in den dreißiger Jaren. An die Stelle des würdig getragenen Märtyrertums trat eine oft mit bitterem Hass und Hon gefürte Polemik gegen diejenigen Lutheraner, welche one die Verirrungen des Separatismus die lutherische Kirche zu verteidigen bestrebt waren; an die Stelle eines ernsten Arbeitens und Kämpfens für die Widererringung und Befestigung der alten Bibelwarheit trat eine herbe Feindseligkeit wider diejenigen, welche dieselben Kämpfe und Arbeiten, nur in anderem Heerlager, zu ihrer Lebensaufgabe gemacht hatten. So lange die Polemik von seiten der Landeskirchlichen erwidert wurde, hatten die kampfbedürftigen Geister ihre Ableitung. Als aber der Kampf gegen die „Unirten“ an seiner Fruchtlosigkeit und Langweiligkeit erlahmte, bereiteten sich abermals innere Kämpfe zwischen den Separirten selbst vor, und zwar zwischen dem von der zweiten Separation vertretenen historischen Luthertum und dem idealen Luthertum der ersten Separation.

Der innerste Kern der Differenz war die Frage, ob die Leiblichkeit des kirchlichen Organismus ein notwendiges Stück der Kirche sei oder nicht, — oder: Ob die Kirche wesentlich ein leib-geistliches Gebilde, ein anstaltlicher Organismus sei oder ein nur durch geistlich-unsichtbare Glieder und Gelenke zusammengefügter Leib. Der Streit erschütterte binnen Kurzem die separirte Kirche bis in ihre Grundfesten hinein. Huschke hätte sich selbst aufgeben müssen, wenn er die ideale Geistleiblichkeit der Kirche aufgeben wollte, und seine Gegner (gefürt durch P. Diedrich in Jabel bei Wittstock) widerum fanden sowol in den symbolischen Schriften als namentlich in den Privatschriften Luthers so Vieles, was ihre spiritualistischen Anschauungen zu begünstigen schien und wirklich begünstigte, dass sie in ihren Augen keine richtigen Lutheraner mehr gewesen wären, d. h. ebenfalls sich selbst und den Einsatz ihres Lebens hätten aufgeben müssen, wenn sie ihren Gegnern wichen.

Die Heftigkeit, mit der Diedrich im Jare 1858 seinen ersten Stoß auf den Bestand der Breslauer Gemeinde fürte, erregte allgemeinen Unwillen; man fülte sich vielfach von der Warheit getroffen, die seinen schonungslosen Angriffen zu grunde lag, und konnte es kaum ertragen, mit einem Male vor der Öffentlichkeit aus der Stellung eines glorifizirten Märtyrers in die des angeschuldigten Delinquenten versetzt zu sein; man rügte es deshalb scharf, dass Diedrich aus der vor den Augen der Welt so lange verborgen gehaltenen Elendsgeschichte der inneren Entwickelung der Breslauer mit Verstoßung gegen allen esprit de corps so handgreifliche Enthüllungen veröffentlicht hatte. Trotzdem ging man, mit auffallender Onmacht in den litterarischen Erwiderungen, lange Zeit sein säuberlich um mit dem Knaben Absalom, vielleicht noch hoffend, ihn zurückgewinnen zu können. Aber bereits die Synode vom J. 1860 zeigte, dass der Riss zu tief ging; alle schonenden Verständigungsversuche blieben fruchtlos, und am Sonntage Okuli 1862 mussten Kommissarien des Oberkirchenkollegiums Diedrich in Jabel seine Amtsentsetzung verkündigen. Die stürmischen Austritte, welche diesen Akt in dem gottesdienstlichen Gebäude selbst begleiteten, bildeten ein trauriges Gegenstück zu Hönigern.

Von jetzt ab überbot die Bitterkeit der gegenseitigen Polemik zwischen den Parteien der Separirten alles, was bis dahin in dem öffentlichen Kampfe wider die Union vorgekommen war. Wärend des Gottesdienstes in Jabel mussten die vor Diedrich sitzenden Kommissarien des Oberkirchenkolleginms als Sendlinge des Teufels von der Kanzel herab sich bezeichnet sehen, Huschke und seine An-

hänger wurden der grundstürzendsten Irrlehren bezüchtigt und bitterer Hass und Aufhebung der Sakramentsgemeinschaft trennte bald die bis dahin so eng verbunden gewesenen Brüder, welche nun im zerfleischenden Bruderkampfe all den Unglimpf, den sie früher auf ihre „unirten" Gegner ergossen hatten, selbst einander antaten und von einander erfuren. Alle Versuche der Freunde, namentlich aus den lutherischen Landeskirchen, durch Schriften und Konferenzen eine Verständigung zwischen den Anhängern Huschkes und den Freunden Diedrichs anzubanen, blieben erfolglos; der Riss wurde von Jar zu Jar klaffender, immer grösser wurde die Zal der Pastoren, die teils sich zu Diedrichs Anschauungen bekannten und dieserhalb ihren Verband mit Breslau lösten, teils der unseligen Streitereien müde, zur Landeskirche zurückkehrten. Von jetzt an begann der Zersetzungsprozess der lutherischen Separation in Deutschland.

I. Die Diedrichianer hielten am 19. bis 21. Juli 1862 zu Magdeburg ihre erste Synode, in welcher sie sich im Gegensatze zu der falschen Lehre des Breslauer O.K.Kollegii zu einem eigenen Kirchenverbande förmlich konstituirten. Als diese falsche Lehre bezeichnen sie drei Punkte: „1) dass Eine der bestehenden kirchlichen Gemeinschaften die Kirche oder der Leib Christi sei; 2) dass ein zur Aufrechterhaltung und Handhabung kirchlicher Ordnung aufgerichtetes Amt in der Kirche, jetzt gewönlich Kirchenregiment genannt, ein Teil des von Christo gestifteten Amtes des Worts — oder dass ein solches Amt in der heil. Schrift ausdrücklich von Gott befohlen und darum göttlichen Rechts, oder dass es geistliche Obrigkeit sei; 3) dass Kirchenordnungen die Gewissen gleich den Geboten Gottes oder den Befehlen weltlicher Obrigkeit verpflichtende Gesetze seien". Unterzeichnet ist diese Erklärung von den Pastoren Ehlers, Diedrich, Räthjen, Zöller, Crome, Könneman, v. Kienbusch, welche widerum die beiden, Ehlers und Diedrich, als ihren Synodalvorstand erwälten. Sie nannten sich die Immanuelsynode. Dieselbe zälte bereits 1865 11 geistliche Mitglieder. Andere folgten. Die Zal der im Kampfe gegen Huschkes Kirchenideale von der Breslauer Kirchengemeinschaft abgetretenen Geistlichen beträgt 22 Pastoren und Hilfsprediger, mehr als der dritte Teil der Gesamtzal. Etliche derselben, die aus ausserpreußischen Ländern gekommen waren, kehrten in ihre Heimat zurück. Seitdem im J. 1864 die Breslauer Oktobersynode die Abendmalsgemeinschaft mit den Gliedern der Immanuelsynode aufgehoben hat, ist der Riss zwischen beiden Gemeinschaften in Preußen vollendet. Beide Parteien bekämpfen sich mit den bittersten Waffen und jede von ihnen nimmt für sich den Namen „der lutherischen Kirche in Preußen" in Anspruch, jede behauptet, im Alleinbesitz der lutherischen Bekenntnistreue zu sein, und sieht in dem andern seinen gefärlichsten Gegner.

Der Riss dehnte sich bald auch auf die seit dem Jare 1850 entstandenen ausserpreußischen kleineren separatistisch-lutherischen Gemeinden in Nassau und Baden aus. In Nassau verblieb der Pastor Müller bei Breslau, wärend Brunn und Hein, und in Baden Frommel ihr Verhältnis zu Breslau lösten. Dem bei Breslau verbleibenden separirt-lutherischen Pfarrer Eichhorn in Baden blieben nur 30 Gemeindeglieder, er musste ein anderes Arbeitsfeld suchen, sein Häuflein wurde durch Pastoren vom Rheinland aus besucht und kümmerlich bedient.

Wärend also der lutherische Separatismus zum zweiten Mal den Prozess der Selbstauflösung in sich durchzumachen hatte, war der einmal begonnene Kampf gegen die landeskirchliche Union auch in anderen Ländern stark genug, um ihm neue Triebe zuzufüren. In Bremerhafen entstand im Anfang der sechziger Jare eine kleine unbedeutende separirt-lutherische Gemeinde. Wichtiger wurde die Bewegung in den beiden Hessen, dem Grossherzogtum und dem Kurfürstentum, in denen durch den gewaltigen Einfluss des Professor Vilmar zu Marburg (des bekannten Verfassers der Litteraturgeschichte) das Interesse für das lutherische Bekenntnis in dem Masse erweckt worden war, dass der weitaus grösste und bedeutendste Teil der Geistlichkeit zum Kampf für das lutherische Bekenntnis aufstand.

Als nun gegen das Ende der sechziger Jare im Grossherzogtum Hessen-Darmstadt der Versuch gemacht wurde, die Union, welche tatsächlich eigentlich schon früher bestanden hatte, durch Einfürung einer neuen Kirchenverfassung auch

mit Gesetzeskraft zu befestigen, versammelten sich noch 150 Pastoren (1869) in der großen Frankfurter Versammlung und nahmen einen von Pfr. Haupt-Gronau ausgearbeiteten Verfassungsentwurf an, in welchem unter freundlicher Berücksichtigung der geschichtlichen Verhältnisse in mildester Form diejenigen Punkte aufgestellt wurden, die zur Sicherung des lutherischen Bekenntnisses notwendig erschienen. Die ehrerbietigst eingereichte Petition um Gewärung dieses Verfassungsentwurfs fand höheren Orts nicht die gehörige Berücksichtigung. Man hatte vor, eine independentistische Selbständigkeit durchzufüren, welche jeder einzelnen Gemeinde das Recht gewärte, über Fragen der Lehre und des Kultus frei zu verfügen, und durch eine plebokratische Abschwächung der Qualifikationen für Wäler und zu Wälende der Auflösung der Kirche die Tore zu öffnen. Diesem Unternehmen gegenüber gelang es den Opponenten noch einmal Remedur zu verschaffen. Die geistliche Behörde fügte dem Gemeindestatut die Bestimmung zu, dafs dasselbe nur auf dem in der Gemeinde zu Recht bestehenden Bekenntnis beruhen könne. Als dann aber die bis dahin gastweise den Reformirten bewilligte Abendmalsgemeinschaft zu einem befohlenen Gesetz umgestempelt wurde, verweigerten 6 Geistliche (1874) den Gehorsam gegen die neu eingefürte Verfassung und wurden nebst 8 anderen 1875 ihres Amtes entsetzt. Das war die erste Tat des neuen durch den Synodalausschufs verstärkten Oberkonsistoriums, welches durch eine weisere und mildere Behandlung die Sache hätte zu einem glimpflicheren Austrag bringen können, aber bedacht schien, sich der unbequemen Elemente möglichst bald zu entledigen. Ihre Gemeinden, die für das Verständnis des obschwebenden Streites absolut unfähig waren, folgten den Renitenten nicht; etliche Einzelne gingen aus persönlicher Anhänglichkeit gegen ihre Pastoren mit ihnen, kehrten sich aber dann nach kurzer Zeit von ihnen ab; dem Pfr. Baist z. B. verblieben von 200 mit ihm ausgetretenen Familien nach Jaresfrist nur sechs, Dr. Lucius blieb mit seiner Familie ganz allein, Pfr. Bingmann fand in seiner Muttergemeinde nicht einmal eine Wonung. Die Gesamtzal aller separirten Lutheraner des Großherzogtums beträgt nach der neuesten Zälung 1267. Von den entsetzten Geistlichen gingen die meisten in das Ausland. Die fünf zurückgebliebenen traten mit dem oberhessischen Pfarrer Scheedtler in Dreihausen zu einer besonderen Synode zusammen, welche den Pfarrer Bingmann in Höchst zu ihrem Superintendenten erwälte.

Der früher so hoffnungsvolle und stattliche lutherische Kreis in Hessen war durch die Separation zersprengt. Heftigste Polemik und Erbitterung schied früher so eng verbundene Freunde von einander, die Gemeinden waren zerklüftet, pharisäischer Hochmut und Dünkel kehrte bei manchen, die die obschwebenden Fragen zu beurteilen nicht im Stande waren, ein.

Noch größer war die Verwirrung, welche durch die Renitenz der Pastoren in Kurhessen hervorgerufen wurde, denn die Renitenten waren von vornherein in sich selbst zerspalten.

Um die sehr verwirrten Zustände in Hessen zu verstehen, mufs man auf die früheren kirchlichen Verhältnisse zurückgreifen. Das ursprünglich ganz lutherische Land wurde zur Zeit der Reformation von dem ebenfalls lutherischen Landgraf Philipp (1509—1567), dem Unterzeichner der Augustana, regiert, der ebenso wie sein Nachfolger Landgraf Wilhelm (1567—1592) seine bedeutende Hinneigung zur reformirten Kirche durch mancherlei Verordnungen bekundete, one den lutherischen Namen aufzugeben. Der Son des letztgenannten, Landgraf Moritz (1592 bis 1627) trat offener mit seinen reformirten Bestrebungen hervor und entwarf 1605 die sogenannten Schmalkaldener Verbesserungspunkte, durch welche Änderungen in der lutherischen Lehre von der Person Christi, in der Einteilung der zehn Gebote und die Celebration des h. Abendmals mit Brechen von gewönlichem Brot eingefürt wurden. Er fand heftige Opposition, neun Pfarrer wurden abgesetzt, alte lutherische Gebräuche abgeschafft, obschon die Gemeinden ihren lutherischen Namen nicht faren liefsen.

Aus dem also tatsächlich reformirten Niederhessen ging der oben erwänte Professor Vilmar hervor, welcher die ganze hessische Geistlichkeit für die luthe-

rische Lehre gewann, obschon sein gegen Ende des Lebens beabsichtigter förmlicher Übertritt zur lutherischen Kirche, den mehrere seiner Schüler bereits mit seiner Zubilligung vollzogen hatten, durch seinen Tod verhindert wurde.

Bei der Einverleibung Kurhessens in die preußische Monarchie (1866) bestanden im Lande drei Konsistorien, in Kassel, Marburg und Hanau, von welchen das erste als reformirtes, das zweite als lutherisches, das dritte als unirtes galt, trotzdem dass bei allen dreien die Anstellung der Räthe one Unterschied der Konfession geschah, und ihre Verwaltung sich auf lutherische, reformirte und unirte Gemeinden erstreckte.

Als nun 1869 durch den Minister von Mühler eine konstituirende Generalsynode zusammenberufen und an die Stelle der drei Provinzialkonsistorien ein einziges Gesamtkonsistorium eingesetzt wurde, erblickte die durchgehends lutherisch gerichtete hessische Geistlichkeit hierin die gewaltsame Einfürung der Union und ein großer Teil verweigerte den Gehorsam.

Aber wärend der Metropolitan Hoffmann in Felsberg mit seinen Anhängern den lutherischen Namen und das volle lutherische Bekenntnis in Anspruch nahm, wegerte der ebenfalls renitente Metropolitan Vilmar in Melsungen in Niederhessen (Bruder des Professors) beides, sowie auch die Annahme der späteren lutherischen Bekenntnisschriften, und hielt an deren Stelle die oben genannten von Landgraf Moritz eingefürten schmalkaldischen Verbesserungspunkte, als „gesunde Fortentwicklung der lutherischen Lehre“ fest. Ja er trat mit der Forderung auf, auch die oberhessische Geistlichkeit müsse sich der niederhessischen Kirche anschließen, „welche jetzt vornehmlich die Werkstätte des h. Geistes und die Fürerin zu einer neuen Offenbarungstat Christi, ja der Walplatz sei, wo die letzten kirchlichen Kämpfe ausgefochten würden“.

Da die oberhessische Geistlichkeit in diese sonderbare Zumutung sich natürlich nicht fügte, schieden sich die Renitenten in Vilmaraner und Hoffmannianer, viele gingen in das Ausland, die Kraft der Separation war von vornherein eine gebrochene. Die Geistlichen beider Parteien der Renitenten, deren Gesamtzal auf 14 zusammengeschmolzen ist, aber stehen sich im schroffen Kampfe gegenüber. So hat auch in Kurhessen die einst so frische lutherische Bewegung einer allgemeinen Zerrissenheit Platz machen müssen. Die Kirche hat dadurch großen Schaden, das Kirchenregiment keinen Gewinn gehabt, denn kirchliche Dinge wollen erwachsen und nicht durch menschliches Machen getrieben werden.

II. Wenn die bisher gezeichneten Bewegungen des lutherischen Separatismus mehr oder weniger in den Vergewaltigungen der Union ihren Ursprung nahmen und daher die Aufrechterhaltung klarer und bestimmter lutherisch-kirchlicher Ordnungen zum Zielpunkt hatten, so liefert eine zweite Gruppe — die separirten Gemeindlein, die sich von rechtlich lutherischen Landeskirchen absonderten — den Beweis, dass den Bedürfnissen der luth. Kirche sowie der lutherischen Separation auch durch rechtsgültige Verbriefungen nicht völlig Genüge getan wird.

Unter den Separationen aus lutherischen Landeskirchen heraus hat die in der lutherischen Kirche des Fürstentums Lippe eine nur vorübergehende Bedeutung. Die dortige Bewegung (1849), die sich vornehmlich gegen grobe Irrlehren in den Reihen der wenig zalreichen landeskirchlich lutherischen Geistlichkeit richtete, umfasste die beiden separirten lutherischen Gemeinden in Lemgo und Eickhoff und fand mit der Übersiedelung ihres Pastors Steffan nach Berlin (1853) ihr Ende.

Dauernder war die Ausscheidung eines kleinen Häufleins separirter Lutheraner aus der lutherischen Landeskirche der Stadt Hamburg gegen Ende der dreißiger Jare. Sie bezeichneten sich als „die Kirche zum Kripplein Christi“, wurden aber auch nach ihrem Wortfürer die „Stammannschen“ genannt. Von ihnen unabhängig stifteten 1848 eine Anzal anderer lutherischer Separatisten in Hamburg eine neue lutherische Gemeinde, deren Wortfürer den Abmahnungen Katenhusens das Wort entgegensetzte: „Wat helpt mi ne lutherische Kerk de jure, ik mutt een de facto hebben; een lutherische Kerk de jure makt mi nich selig!“ Sie erhielten 1850 durch Löhes Vermittelung den Pastor Meinel aus Bayern zum Seelsorger, blieben aber auch später, nachdem bereits entschieden gläubige luthe-

rische Geistliche an Hamburger Gemeinden angestellt worden waren, von der lutherischen Landeskirche als separirt lutherische Kirche getrennt.

Noch unbedeutender war die kleine lutherische Separatistengemeinde, die 1861 der Steuerrat Merz in Greiz (Fürstentum Reuß älterer Linie) zusammenrief, weil die lutherische Geistlichkeit die ursprünglich reformirte Fürstin des Landes, welche zu lutherischer Überzeugung gelangt, am lutherischen Altar zu kommuniziren begehrte, one förmlichen Übertritt zu lutherischer Sakramentsgemeinschaft zugelassen hatte. Dadurch, erklärte Merz, sei der lutherische Charakter der Landeskirche vernichtet, und bildete mit seinen Anhängern eine reine lutherische Kirche, die ihre geistliche Bedienung von dem benachbarten weimarschen Geistlichen Pastor Vollert in Klodra erbat und erhielt. Vollert, dieserhalb von seiner geistlichen Behörde zur Rechenschaft gezogen, schied aus der Gemeinschaft der formell und rechtlich lutherischen weimarschen Landeskirche aus und bildete auch innerhalb des Bereichs der letzteren mit seinen Anhängern eine separirt-lutherische Gemeinde, welche in den Verband der preußischen Immanuelsynode eintrat. Vollert hat seitdem seinen Wonsitz in Greiz genommen und bedient von dort aus seine etwa 100 Seelen zälende Gemeinde, deren Glieder teils im Weimarschen wonen, teils dem Fürstentum Reuß ä. L., teils dem Fürstentum Reuß j. L. angehören; außerdem bedient er einige zerstreute Häuflein in Thüringen, namentlich in Mühlhausen und predigt auch in Weimar selbst vor kleinen Versammlungen. Er ist zur Zeit Präses der Immanuelsynode. Eine zweite Separation aus der weimarschen lutherischen Landeskirche bildete 1874 der Pfarrer Rieth in Neuhof, weil sein Kirchenvorstand sich an der Wal zu einer Landessynode beteiligte, an welcher auch Reformirte teilnehmen sollten. Das Breslauer Oberkirchenkollegium erklärte aus dem gleichen Grunde die weimarsche Landeskirche für nicht mehr lutherisch.

In Frankfurt a/M. sammelte der aus Nassau herübergezogene P. Hein, unbekümmert darum, dass in Frankfurt die lutherische Lehre doctrina publica war, eine separirt lutherische Gemeinde, änlich in Bayern der Pastor Hörger. Von den separatistischen Bewegungen in Sachsen werden wir im nächstfolgenden Abschnitt berichten.

Die einschneidendste aller Separationen aus lutherischen Landeskirchen aber war der Austritt des Pastor Harms mit dem größten Teil seiner Gemeinde Hermannsburg in Hannover. Die Veranlassung dazu war ein von der hannoverschen Landessynode beschlossenes neues Trauungsformular, in welchem das der alten Lüneburger Agende in unwesentlichen Punkten modifizirt wurde. Harms mit seinen Anhängern hielten nämlich dafür, die kirchliche Trauung als solche sei göttlichen Rechts und das alleinige Mittel, eine wirkliche christliche Ehe zu schließen, und fanden für diese ihre Meinung in dem neuen Trauungsformular nicht den genügend klaren Ausdruck. Vier Geistliche, Hasermann, Müller, Raven, Wittrock, legten daher gleich beim Publiziren des neuen Formulars ihr Amt nieder, während sechs andere, Sup. Dankwerts und die Pastoren Harms, Drewes, Kreipe, Stromburg und Woltmann erklärten, sie würden „um des Gewissens willen" das neue Trauformular nicht in Gebrauch nehmen. Eine scharfe Polemik zwischen den Renitenten und solchen lutherischen Pastoren, deren kirchliche Entschiedenheit zweifellos bekannt war, wie Niemann, Münkel, Münchmeyer, Uhlhorn, Freitag, Lohmann, welche von den Dissidenten als Untreue bezeichnet wurden, war die nächste Folge. Dann wurde das kirchliche Disziplinarverfaren eingeleitet. P. Stromburg wurde am 14. Dez. 1877 (ihm folgten 200 erwachsene Gemeindeglieder in die Separation), Harms am 22. Jan. 1878 suspendirt. Er bildete sofort eine freie separirte Gemeinde, die bereits nach 8 Tagen 1157 Seelen, über ein Drittteil der gesamten Gemeinde, und nach 6 Wochen 1269 Erwachsene zälte mit Ausschluss der Kinder, wärend die Gesamtseelenzal der Gemeinde nur 3100 beträgt. Am Sonntag Quinquagesimä (3. März) wurde eine zum provisorischen Gottesdienst als „Bethlehemskirche" eingerichtete Scheune eingeweiht, ein Kirchenvorstand von 7 Vorstehern und 7 Almosenpflegern wurde erwält. In kurzer Zeit entstand eine stattliche neue Kirche. Pastor Drewes in Weidel richtete mit seinen Mitaus-

getretenen ebenfalls eine Scheune zum Gottesdienst ein; Superintendent Rocholl in Göttingen legte sein Amt nieder und wurde in der Stadt Hannover Pastor einer aus 27 Gliedern bestehenden „freikirchlichen Gemeinde in und um Hannover", auch P. Heike in Nebelkamp wurde suspendirt, Sup. Dankwerts ließ sich emeritiren, P. Kreipe ging ins Ausland. In vielen Orten Hannovers erfolgten Austritte von größeren oder kleineren Gruppen, z. B. in Bispringen, Ebstorf, Ellinhausen, Rosche, Suhlendorf, Nestau, Gistenbeck. Bald zitterte die Bewegung durch das ganze Land und ist noch bis jetzt im Zunehmen begriffen.

Das Eigentümliche dieser Hermannsburger Separation ist, dass sie weder durch dogmatische Gründe, noch durch Verfassungsfragen hervorgerufen, vornehmlich in dem persönlichen Ansehen des P. Harms und noch mehr dem Einfluss, den die Hermannsburger Mission als solche auf die Gemüter der einzelnen Frommen im Lande ausübt, ihren Halt und ihre Kraft hat. Der gemeine Mann hat weder für die Bedeutung lutherischer dogmatischer Fragen, noch für die der modernen Verfassungsversuche ein tiefer gehendes Verständnis; aber die Mission versteht er, und die Hermannsburger Mission insonderheit, und die Hermannsburger Gemeinde als solche ist der Stolz aller ernstchristlichen Laien im hannoverschen Lande; deshalb ging ein tiefer Riss und Gewissensnot durch viele Herzen; man wollte nicht gern in die Separation folgen und doch von der Mission nicht lassen. Da letztere in den Händen von Harms blieb, so blieb in der hannoverschen Landeskirche ein beständiger Anreiz zum Austritt, so dass das Ende der Bewegung noch nicht abzusehen ist.

III. Zu den sub I und II gezeichneten Gruppen gesellte sich ein neues Zersetzungsferment aus dem Auslande, aus der Missourisynode in Nordamerika.

Im Jare 1840 wanderte der hochbegabte lutherische Pastor Stefan, ein Eiferer um lutherische Rechtgläubigkeit, mit einem großen Teil seiner begeisterten Anhänger aus dem Königreich Sachsen nach Amerika aus und stiftete daselbst die Missourisynode. Nachdem er um grober Übertretung des sechsten Gebots willen abgesetzt war, stellte sich ein noch begabterer und tatkräftigerer Mann, der Professor Walther, an die Spitze der fürerlosen Schar und stiftete mit Hilfe anderer aus Bayern und Hannover zugewanderter Geistlichen 1847 die „Synode von Missouri, Ohio und anderen Staten", welche, bald zu Hunderten von geistlichen Mitgliedern herangewachsen, unter den sämtlichen lutherischen Synoden von Amerika die hervorragendste Stellung einnahm, und zunächst durch ihre rückhaltlose Durchfürung der lutherischen Lehre in Kirche, Haus und Leben einen reich gesegneten Einfluss erlangte, bis mit der Zeit auch in ihr die Sucht nach dogmatischer Silbenspalterei und Ketzerrichterei einriss.

Etliche Gemeindeglieder der Missourier kehrten in ihr sächsisches Vaterland zurück und bildeten in Dresden und Planitz einen „Lutheranerverein", welcher sich mit amerikanischer Dreistigkeit bald fast zu einem förmlichen Gerichtshof über die Inkorrektheiten der sächsischen lutherischen Landeskirche in Lehre und Zucht gestaltete, und als seine Ermanungen seitens der landeskirchlichen Behörde unbeachtet blieben, sich von dieser „unbußfertigen und unlutherischen" Kirchengemeinschaft lossagte. Man berief den Pastor Ruhland aus der Missourisynode zum Prediger. Derselbe dehnte indes seine Funktion als Wächter der reinen Lehre bald auch über die Grenzen von Sachsen hin aus und machte sich zum Richter über sämtliche seither in Deutschland entstandenen separirten lutherischen Gemeinschaften. Nachdem er den ersten Vorsteher des „Lutheranervereins", welcher ihn aus Amerika berufen hatte, aus seiner Stellung verdrängt hatte, erklärte er zunächst die „Immanuelsynode" für unlutherisch, dann selbstverständlich auch die Breslauer Freikirche. Dies Trennungsprinzip der Missourier drang selbst in die Leipziger lutherische Missionsgesellschaft, von deren Missionaren vier der tüchtigsten ihren Verband mit der Mission wegen der unlutherischen Verirrungen der Vorsteher auflösten. Dadurch, dass Pastor Brunn in Nassau und Hein in Frankfurt auf Ruhlands Seite traten, wurde die Neuspaltung in die Frankfurter separirtlutherische Gemeinde getragen, deren größerer Teil den Pastor Diedrich, den Fürer der Immanuelsynode, zu ihrem Pastor berief. Dann wandten sich die Missourier

gegen die badischen Lutheraner, und setzten dem in der lutherischen Lehre doch durchaus intakten Frommel einen jüngeren Pastor aus Amerika, Kraus, als Gegenpastor an die Seite. Die lutherischen Landeskirchen verdammten sie natürlich durch die Bank, und wo immer eine lutherische kirchliche Landesbehörde eine Verordnung erließ, welche nach dem Urteil der Missourier nicht korrekt war, da waren sie sofort bereit, die Unzufriedenen durch Errichtung einer neuen separatistisch lutherischen Gemeinde um sich zu sammeln und also das Ferment der Separation in sämtliche lutherische Landeskirchen hineinzutragen.

Schließlich aber fur die Geißel der missourischen Zertrennung auch unter ihre eigenen Gemeinden. Zwischen Ruhland, Hörger, Wagner und Brunn entspannen sich längere Streitigkeiten. Der Zwist zwischen Ruhland und seinem Kollegen Große in Chemnitz veranlasste letzteren, sich von den Missouriern loszusagen, und seinen Anhänger, den Lehrer Mayer, zur Herausgabe einer Schrift: „Ruhland, der Papst der sächsischen Separation", in welcher er die mehr als päpstische Willkürherrschaft Ruhlands auf schonungslose Weise aufdeckte. Bald schienen die Separirten eine Hauptaufgabe ihrer kirchlichen Treue darin zu erblicken, dass sie sich gegenseitig nicht bloß die Abendmalsgemeinschaft aufsagten, sondern auch mit Bannflüchen verdammten.

Auf diese Weise sind in Hessen-Darmstadt bereits 5, in Frankfurt 4 separirt lutherische Gemeindlein, die gegenseitig in bitterster Fehde sich verzehren. In Süddeutschland haben sich drei Pastoren (Hörger in Bayern, Kraus in Baden und Staudenmeyer in Württemberg) zu einer besonderen „süddeutschen lutherischen Freikirche" zusammengetan, wärend 5 sächsische und 3 nassauische Pastoren unter dem Vorsitz von Ruhland, eine „Synode der lutherischen Freikirche von Sachsen und anderen Staten" bilden.

So steht die lutherische Separation an dem Punkt ihrer Selbstauflösung. Sie hat viel edle Kräfte absorbirt und unsäglich viel Verwirrung der Gemüter angerichtet; sie hat die hoffnungsvolle Blüthe der gesunden kirchlichen Bewegung in den vierziger Jaren zerknickt, viel Salz dumm gemacht und zeigt doch nirgends einen Ansatz zu gesunder kirchlicher Neubildung. Das Eine hat sie gelehrt, dass die Regeneration der lutherischen Kirche in Deutschland weder von Verfassungsformen, noch von papierenen Rechtsdokumenten, noch von der Pointirung orthodoxer Silbenstecherei ausgehen wird, sondern neuer Kräfte des heil. Geistes von oben herab zu harren hat. Dr. **Wangemann**, Missionsdirektor in Berlin.

Luthers Katechismen. Als besonderer Artikel, wie derselbe nachträglich an dieser Stelle begehrt wird, kann solcher nach dem, was Bd. VII, 589 f. über Inhalt und Wert dieser Katechismusschöpfung gegeben ist, überwiegend nur noch dem literargeschichtl. Interesse dienen. Auch auf die Vorarbeiten, die Luther teils unmittelbar vorgelegen, teils nicht unbekannt geblieben sein konnten, ist a. a. O. ebenso hingewiesen worden, wie auf den letztbestimmenden Anlass zu Luthers eigener Katechismusarbeit in der sächsischen Kirchenvisitation von 1528. Denn dass beide Katechismen Luthers nicht vor dem Jare 1529 ans Licht getreten sind, darf gegen die völlig unbewiesene und auch nur problematisch vorgetragene Ansicht Mönckebergs, dass der kleine Katechismus bereits 1528 fertig gestellt sein könne, als allgemein anerkanntes historisches Resultat bezeichnet werden.

Luthers eigene Vorarbeiten reichen bis in die Anfänge seiner reformatorischen Wirksamkeit zurück. Schon 1518 ließ einer seiner Schüler, Joh. Schneider (Sneider s. u.), was Luther in Predigten und Vorlesungen speziell zur Auslegung des Vaterunsers gegeben, drucken, wodurch Luther sich zu einer authentischen eigenen Ausgabe bestimmen ließ, die bis zum Jare 1520 schon vielfache Nachdrucke erlebte (Veesenmeyer, Theol. Stud. u. Krit. 1828 S. 371). In demselben Jare 1518 gab Luther auch seine lateinische Auslegung der 10 Gebote heraus (vgl. Löschers Reformationsakten und die Originaldrucke in der Wolfenbütteler Bibliothek). Einen ersten bedeutsamen Abschluss gewannen diese vereinzelten Versuche in der von Luther selbst bestellten Edition von 1520: Eyn kurez form der zehnen gepoth D. M. L. Eyn kurcz form des Glaubens. Eyn kurcz form des Vatter

Unſers, in demſelben Jare noch vielfach nachgedruckt (vgl. Erl. Ausgabe 22 S. 3).

Alle ſpäteren Ausſprüche Luthers darüber, daſs dieſe Trilogie: Geſetz, Glaube, Gebet, und in welcher inneren Beziehung der entſprechenden einzelnen Hauptſtücke, den weſentlichen Inhalt eines „Katechismus“ bilde, liegen keimmäßig ſchon in dieſer erſten Arbeitsfrucht Luthers wol begründet vor. Wie Luther die damit zuerſt dargelegten Grundgedanken für einen praktiſchen Chriſtentumsunterricht mit beſonderer Liebe und Sorgfalt fortgepflanzt hat, beweiſen die vielfachen und mannigfach umgeänderten Ausgaben ſeines „Betbüchleins“, in dem er lange nach dem Erſcheinen ſeiner Katechismen immer noch dieſe Vorarbeiten unter mancherlei Reviſion niederlegte, wie dasſelbe ſogar nach ſeinem Tode in unveränderten Ausgaben weitere Verbreitung fand (vgl. Mönckeberg, Die erſte Ausgabe von Luthers kl. Katech., 2. A., Hamburg 1868, S. 72 ff. und 178 f.). Die Idee des Katechismus nach Luthers Verſtändnis war ſomit längſt vorbereitet. Der Name „Katechismus“ nur und ein Buch unter dieſem Titel fehlte noch.

Bekanntlich tauchte der Name „Katechismus“ und damit die Intention auf ein vollentſprechendes Normalbuch dieſer Art erſt 1525 in einem Briefe Luthers vom 2. Febr. an Nikolaus Hausmann in Zwickau auf (de W., Luthers Briefe, II, 621 vgl. 635 vom 26. März): „Catechismus mandatus est auctoribus suis, Jonae et Islebio.“ Mit letzterer Bezeichnung iſt bekanntlich Agricola vermeint. Wie der Ausdruck lautete, hat man, und früher ich ſelbſt auch, darin einen ausdrücklichen Befehl des Kurfürſten erkennen wollen. So gewiſs aber auch dieſer von Luther erwirkt zu denken ſein würde, darf bei dem reſervirten Verhalten, das Friedrich der W. in allen derartigen Angelegenheiten beobachtete, mit angenäherter Sicherheit angenommen werden, daſs Luther ſeinerſeits dieſe Männer dafür auserſehen und ihnen den Auftrag ſelbſtändig erteilt habe. Mit beiden ſtand Luther ſeit lange in vertrauten Beziehungen, mit Agricola am längſten. Jener „Sneider“ (ſ. ob.) war ſelbſt niemand anders als Agricola; Sneider der Familienname, „Agricola“ ein von ihm ſelbſt angenommener Zuname. Was Luther an jener eigenmächtigen Veröffentlichung ſeiner Vorträge über das Vaterunſer durch dieſen „Schneider“ beſonders verdroſs, ſprach andererſeits für Agricolas früh entwickelte Produktivität —: er hatte ſeine eigenen Auslegungsverſuche mit denen Luthers untermiſcht (Kawerau, Joh. Agricola, Berlin 1881, S. 3 f., 14 f.). Bald war trotzdem Agricola Luthers unzertrennlicher Begleiter bei den wichtigſten reformatoriſchen Handlungen und ſein Gehilfe in allerlei literariſchen Arbeiten (a. a. O. S. 16 ff.). Speziell intereſſirt hier, daſs Agricola ſchon als junger Docent zugleich „Katechet“ an der Pfarrkirche war, und als ſolcher den Religionsunterricht der Jugend ſelbſtändig verſah (S. 31 vgl. de W. II, 4). Wie er bei ſpezifiſch exegetiſcher Begabung doch immer die katechetiſche Verwertung des Wortes im Auge hatte, beſagt ſein Schriftchen: Eyn kurtze verfaſſung des ſpruchs Matth. am 16 ... „Für die jugent und eynfeltigen“, oder wie es dann auch im Texte heißt: „Damit die Eltern ihre Kinder dieſen Ort baß berichten und lernen mögen“. Da Spalatin ſeine Freude über das „neulich“ erſchienene Büchlein unter dem 1. Februar 1525 ausſpricht, kann man verſucht ſein, die obige Erklärung Luthers vom 2. Febr. auch mit der Vorlage dieſer Schrift in Verbindung zu bringen.

Aber dazwiſchen liegen noch andere Vorgänge, die bedeutſam eingreifen. Seit dem Jare 1524 fing Luther an, ſich des Schulweſens ſpeziell und eingehender anzunehmen. Seine Schrift: „An die Radherrn aller ſtedte deutſches lands: daß ſie chriſtliche ſchulen auffrichten und hallten ſollen“, gab die Loſung dafür und wurde insbeſondere auch Anlaſs, daſs ſich der evangeliſche Teil der Mansfelder Grafen mit der Bitte an Luther wandte, die Gründung einer evangeliſchen Schule in Eisleben in die Hand zu nehmen. Das geſchah im Frühjar 1525 (Kawerau, a. a. O. S. 57 ff.). Am 16. April finden wir denn auch Luther, und in ſeinem Geleite Agricola, der bereits als Rektor dieſer Schule ins Auge gefaſst war, in Eisleben; aber der Hauptzweck dieſer Reiſe nach Thüringen und dem Harze beſtand darin, den Aufrur der Bauern dämpfen zu helfen. Dies dient zugleich ſchon

zur Erklärung, warum in dieser unruhig bewegten Zeit alle solche friedlichere Unternehmungen ins Stocken gerieten. Agricola namentlich war durch den Aufruf selbst, da Münzer einst sein Freund gewesen, alsbald auch durch den Auftrag, die Reformationsbewegung in Frankfurt a/M. zu leiten, endlich 1526 als Hofprediger des Kurfürsten auf der Reise zum Reichstage, so mannigfach in Anspruch genommen (a. a. O. S. 45 ff. vgl. was schon Langemack, Histor. catechet. II, 94 urteilt), dass um so leichter begreiflich wird, warum von einem Versuche, jenen Auftrag bezüglich des Katechismus alsbald auszuführen, jede geschichtliche Spur ferner fehlt. — Die deutsche und die Mädchenschule in Eisleben traten überhaupt erst 1526 ins Leben. Doch hatte Agricola sich auch auf der Lateinschule, zu deren Gründung er am 19. Juli 1525 noch einmal mit Justus Jonas in Eisleben war, den Unterricht über „Vaterunser, Glaubensbekenntnis und Dekalog", der freilich nur Sonntags gegeben werden sollte, selbst vorbehalten. Die Schulordnung, eine der ältesten reformatorischen, die Agricola 1525 ausgearbeitet hatte (Kawerau S. 62 ff.), wie seine späteren katechetischen Schriften beweisen, mit wie gutem Bedacht Luther diesen Mann von speziell pädagogischer und allgemein praktischer Begabung, von echt populärem Sprachausdrucke für diese hohe Kommission ausersehen hatte. Ebenso klar freilich liegen schon in den letzteren Schriften die Ansätze zu seinen dogmatischen Absonderlichkeiten vor, wegen deren von einem späteren Zurückgreifen auf ihn überhaupt nicht mehr hätte die Rede sein können. Die erste seiner katechetischen Schriften stammt schon von 1527 (a. a. O. S. 70 ff.). — Dass Luther von Agricola keinen ihm genehmen Arbeitsbeitrag auf Katechismusgebiet bekommen habe, darüber hat derselbe sich letztlich im J. 1540 — als der Lehrstreit die beiden schon stark entfremdet hatte — in derb ironischer Weise vernehmen lassen. „Dass er (Agricola) einen Kakismum oder Geckismum geschrieben, hab ich wol gewusst; wollte wol, er hätte es gelassen und dafür Markolfum oder Ulenspiegel geprediget" (mitgeteilt von Förstemann in s. „Neuen Urkundenbuche S. 223 vgl. Kawerau a. a. O. S. 151 f.).

Neben Agricola war die Wal auch auf Justus Jonas gefallen. Das wird mehr auf die allgemeine Bedeutung des letzteren für praktisch reformatorische Wirksamkeit, seine besondere Redegabe und auf seine Näheстellung zu Luther überhaupt zurückzuführen sein, als dass J. Jonas gelegentlich auch den Katechismus „auf dem Schlosse" ausgelegt, wie Matthesius speziell bezeugt (Pred. 8), der ihm ebenso (Pred. 16) wie Melanchthon (C. R. II, 777, III, 308, IV, 794) das glänzendste Zeugnis über seine oratorische und praktische Begabung als Prediger ausstellt (vgl. Spalatins Zeugnis bei Pressel, Justus Jonas, Elberfeld 1862, S. 18).

Schon Veesenmeyer in seinen litterarisch-bibliographischen Nachrichten von 1530 (S. 17) und nach ihm Schneider (Dr. M. Luthers kl. Katechismus, Berlin 1853, S. XXII f.) glaubten zwar in der sogen. „Laienbiblia", 1525 schon in lateinischer Übersetzung erschienen, das tatsächliche Resultat dieses Auftrages erkennen zu dürfen, und jedenfalls gehört das bei Schneider (a. a. O. S. 76 ff.) neu abgedruckte Büchlein zu den interessantesten Vorarbeiten vor Luthers Katechismus. Die Akten darüber sind auch noch nicht schlechthin abgeschlossen. Brieger in Marburg hat speziell eine neue Untersuchung darüber in Aussicht gestellt (Zeitschrift für Kirchengesch., 1880 S. 562 Anm.); aber vorerst dürfte nur der engste Anschluss an Luthers Betbüchlein in der damaligen Ausgabe festzustellen und die überwiegend allgemeine Überzeugung zu konstatiren sein, dass weder J. Jonas noch Agricola dies Büchlein verfasst hat, wie dasselbe überhaupt nicht als Erfüllung jenes Auftrages anzusehen ist (vgl. m. Katechetik II, 320 und Möncke-berg a. a. O. S. 87 f. und 182; Schneider a. a. O. XXI f. vgl. XXV). Dass Luthers kleiner Katechismus nachmals selbst noch, wenn auch mit charakteristischen Abweichungen von den Normaltexten des kleinen Katechismus, ausgegangen ist, unter dem Titel: „Laien Biblia. Ein Büchlein Fur die Kinder. Auffs new zugericht. Und das Vater Vnser mit einer schönen auslegung", belegt eine Ausgabe, die ich selbst besitze, an der aber leider die Schlussblätter und damit jede Angabe über Zeit und Druckort fehlen.

Inzwischen hatte der Tod Friedrichs des Weisen und der Regierungsantritt

seines den reformatorischen Bestrebungen ungleich energischer ergebenen Successors, Johann des Beständigen, die ganze Lage wesentlich geändert. Wenn wir nun Luthers Erklärung an Hausmann vom 27. September 1525 lesen: „Catechismum differo; vellem enim uno opere omnia dissolvere“ (de W. III, 30), so gewinnt unter diesen Umständen das kurze Wort die vielseitigste Bedeutung. Vor allem liegt darin wol die ausdrückliche Kassirung des früheren Auftrages an andere; was am leichtesten aller Mühe um die eventuelle Ausfürung des einstigen Auftrages durch die dort Beauftragten überhebt. Andererseits ist damit bezeugt, dass Luther nun in dem Bewusstsein, freiere Hand für allseitige Durchfürung der Reformation gewonnen zu haben, die Spezialaufgabe, einen Katechismus für das Volk zu schaffen, in innerer Einheit mit den anderweiten Forderungen einer dem neuen Evangelium entsprechenden und der Gemeinde voll genießbaren Gottesdienstordnung wie mit analoger Neugestaltung der Gemeindezustände und der Kirchenverfassung selbst als möglichst gleichzeitig zu beschaffende Aufgaben in seine eigenen Hände zu nehmen entschlossen ist; womit natürlich ein Aufschub („differo“) der zu allernächst ins Auge gefassten Leistung verbunden war. — Bekanntlich hat Luther die Arbeit für eine neue Gottesdienstform in deutscher Sprache schon im Jar darauf (1526) fertig gestellt. Wie eng ihm die andere Aufgabe damit verknüpft galt, zeigt die geniale Partie der „deutschen Messe“ (Richter, Kirchenordnungen I, 36), in der er sich darüber ausspricht, wie in den Häusern der Gemeinde ein Frageexamen über die wichtigsten Hauptlehren hergestellt werden müsse. Diese Handlung des Examens bezeichnet er hier in bedeutsamer Weise noch mit dem Namen „Katechismus“. Dabei ist aber wol zu beachten, dass Luther die deutsche Messe selbst „Allerengst vmb der eynfeltigen vnd des jungen volks willen“ geschrieben hat. Nachdem dort weiter dann das Verhältnis dieser Verdeutschung zu der lateinischen Messe von 1523 durchgesprochen ist und eine vollkommnere Form auf eine erst zu erhoffende Sammlung bewussterer Christengemeinden als vertagt erklärt wird, färt die Einleitung zur „deutschen Messe“ fort: Wolan ynn Gottis namm: Ist auffs erste ym deudschen Gottesdienst, eyn grober schlechter eynfältiger guter Catechismus von nöten“. So steht auch hier sogar diese Aufgabe in erster Linie und wird von Luther als integrirender Teil des „deutschen Gottesdienstes“ gefasst, zumal auch nach diesem die Lehrstoffe von der Kanzel gepredigt werden sollen, die nachher im Hause als Unterricht abzufragen sind. Offenbar wollte Luther zuerst die Sache selbst, das Lehrexamen, aufgerichtet sehen, und zeichnet daneben nur im allgemeinen die Grundideen des Unterrichtsstoffes. „Wo die eltern odder verweser der jugent diese mühe durch sich selbs odder andere nicht wollen mit yhn haben, so wird nimer keyn Catechismus angericht werden“. — Die Anweisung, die er weiter über das Fragverfaren gibt und in denen zugleich auch das künftige Spruchbuch der Reformation vorgebildet zu finden ist, bedeuten nun ebenso viel wie die Anweisungen, die nachher unter der Rubrik: „Von dem Gottis dienst“ besonders folgen. So bestimmt hielt Luther den Plan aufrecht: „uno opere“ jetzt Alles vorzunehmen. Dass er gleich einen Katechismus schreiben wolle, verneinte ja jenes „differo“ schon. In der deutschen Messe verweist er vielmehr auf die Auslegung der drei Hauptstücke aus „unserem Betbuchlin“. Daraus könne man die Fragen nehmen oder sich anderweit helfen. An der Fragübung liegt ihm wirklich alles. „Es stehet ynn Buchern gnug geschrieben, Ja es ist aber noch nicht alles ynn die hertzen getrieben“ (a. a. O. 37).

Gleichzeitig gab Luther ja auch das „Taufbuch“ neu bearbeitet heraus mit wesentlichen Veränderungen gegen die Ausgabe von 1523. Zwar wird dabei des „Katechismus“ nicht gedacht, in so nahe Beziehung die deutsche Messe, Taufe und Katechismus setzt. Aber man weiß, wie Luther nachmals die ersten Ausgaben seines Katechismus anhangsweise eben mit dem Taufbuche und anderen Stücken der Agende bereichert hat; — für die Geschichte der ersten Edition des Katechismus entscheidend wichtige Momente (s. u.). An dieser Stelle aber Alles Beweise dafür, wie Luther das „uno opere“ im Auge behielt.

Wer das erwägt wird schwerlich mehr fragen, warum denn nun doch noch

drei weitere Jare vergingen, bis zur Herstellung eigener Katechismusbücher Luthers. — Man darf ja nicht übersehen, wie Luther gerade in dieser Zeit durch den brennend gewordenen Abendmalsstreit mit den Schweizern und durch vielfaches körperliches Leiden distrahirt und an schriftstellerischer Tätigkeit behindert war. Höher noch aber ist dabei in Anschlag zu bringen, dass so nativ schöpferisch angelegte Naturen wie Luther ihre spezifischen Impulse gerade in den Momenten unmittelbar dazu drängender Tätigkeit zu empfangen pflegen. Und dieser Moment trat erst ein mit den persönlichen Erfarungen, die Luther bei der Visitation im Jare 1528 empfing.

Wie er vormals bereit war, Justus Jonas und Agricola neidlos den Vorgang zuzugestehen, so lag Änliches vor bei der Melanchthon befohlenen Einleitung der Visitation durch seinen Unterricht, den dieser vielleicht selbst auch als eine „Katechesis" bezeichnet hat (vgl. m. Katechetik II, 1. 2. A., S. 34 doch s. u.). Je charakteristischer Melanchthons Visitationsunterricht zugleich ein retardirendes, resp. beschwichtigendes Moment gegenüber dem ersten reformatorischen Drange vertritt (vgl. m. „Verfassungsziele der Reformation" S. 16), um so weniger konnte Luther die von ihm selbst bereits in die Hand genommene Aufgabe dauernd ruhen lassen. Eine Instruktion an die Visitatoren, wie doch nur war, was Melanchthon seine Katechesis (?) nannte, konnte nicht zugleich das Bedürfnis des Volks- und Schulunterrichtes im christlichen Glauben ersetzen.

Einzelne Briefe Melanchthons aus jener Zeit, besonders der an Camerar vom 20. Dez. 1527 vgl. an Spalatin vom 12. Nov. (C. R. 519 f. 508), könnten freilich auch auf anderweiten Anteil Melanchthons an der Zeitaufgabe schließen lassen. In der Tat scheint, abgesehen von seiner späteren catechesis puerilis (1533), ein früherer Versuch vorzuliegen, eine ganz populäre Auslegung der Hauptstücke in deutscher Sprache zu liefern. Nach brieflichen Mitteilungen des Hrn. Pastor Kawerau findet sich auf der Ratsschulbibliothek zu Zwickau als Manuskript: „Ein kurtze | auslegung | der zehen gepot | des Vater vnßers vnd Glaubens: | Philip Melanch." — freilich nur bis zum Gebot III ausgefürt. Stephan Roth hat mit eigener Hand unter dem Fragmente bemerkt: „Soferne ists gemacht, vnd der Herr Philip **wil ferner nichts daran machen**". Die letztere Bemerkung würde trefflich zu dem Ärger stimmen, den Melanchthon (s. o.) gegen Camerarius laut werden lässt über die Kritik, mit der Agricola eine catechesis puerilis, die one sein Wissen lateinisch gedruckt worden, übergossen habe. — Hat Melanchthon deshalb die schon begonnene deutsche Bearbeitung abgebrochen? Die Bedenken Agricolas haben sich, wie man aus weiteren Mitteilungen Melanchthons ersieht (a. a. O. 920), namentlich auf die Lehre vom Gesetze bezogen, das stimmt zu der Haltung des Visitationsunterrichtes, wie dazu, dass das deutsche Manuskript schon am Anfange des Gesetzes abbricht. Immerhin muss man nach den brieflichen Mitteilungen annehmen, dass eine vollständige Bearbeitung in lateinischer Sprache unter Melanchthons Firma schon damals ausgegangen ist. Ein neuer Beweis für beides, sowol dafür, wie viel unaufgehellte Fragen die Vor- und Entstehungsgeschichte von Luthers Katechismus noch birgt, als in welchem Umfange andererseits Luthers Anregung und das Zeitbedürfnis zu Versuchen in Katechismusschöpfungen gedient hatte. Mönckeberg erwänt (a. a. O. S. 90) eines solchen Versuches von 1525 aus Mecklenburg, über den noch gar nichts Näheres bekannt ist, obgleich sich ein Exemplar davon auf der Wolfenbüttler Bibliothek befinden soll.

Es ist aber in der Hauptsache genug an den bekannten drei Erscheinungen aus den Jaren 1527, 1528, die Hartmann in s. „Ältesten katechetischen Denkmalen", Stuttgart 1844, zusammengestellt hat. In der Vorrede (S. 10 ff.) wird auch dort eines „Handbüchleins" für Kinder von Melanchthon gedacht, das jedoch mit den oben genannten Auslegungsversuchen nichts zu tun zu haben scheint, da es schlechthin Texte gab. Von höherer Bedeutung sind jedenfalls die dort edirten Katechismen von Brenz, Althammer („Althamer", Altheimer?) und Lachmann, die Luther unzweifelhaft bekannt gewesen sein müssen, ehe er an die eigene Arbeit ging, wie sogar viel früher schon der Katechismus der böhmischen Brüder (vgl.

Katechetik a. a. O. 329 ff. mit: Katechismen der Waldenſer und Böhm. Brüder S. 209 ff.). Im nächſten Zuſammenhange verdient vor allem Beachtung, daſs die Vorrede zu Althamers Katechismus (a. a. O. S. 52 ff.) darüber keinen Zweifel läſst, daſs Luthers neue Anregung und Begründung der Aufgabe in der „deutſchen Meſſe“ von 1526 für dieſen Verſuch ſelbſt auch den entſcheidenden Anlaſs gebildet hat. Anderes, was aus dieſen Dokumenten für unſere Frage dienſtlich erſcheint, heben wir auf ſpäter auf.

Das Jar, in dem dieſe Vorarbeiten erſchienen, wurde für Luther ſelbſt von letztbeſtimmender Bedeutung. Eben damals enthüllte ſich in der Viſitation vor ſeinen Augen das Bedürfnis des Volkes wie der ungelehrten Geiſtlichkeit, eine praktiſche Anleitung zum Chriſtentumsunterrichte zu haben, erſt völlig. Man leſe ſeine Klagen über die allgemeine Unwiſſenheit des Volkes und des niederen Klerus (de W. III, 398 ff. vgl. die Vorrede z. d. Katechismen). Dazu ſtimmt wörtlich, was nachmals Matthеſius in ſeinen Predigten über das Reſultat der Viſitation ausſpricht (L. Mönckeberg S. 106 f.): „Nachdem die Erfarung gab durch ſolche Verhör —, daſs wenig Pfarrer vom Katechismo wuſsten und viele Laien nicht recht beten konnten; geſchweige denn, daſs ſie die 6 (!) Stücke der Kinderlehre hätten verſtehen können“. Was dieſe Worte ſchon für die Folge der beiden Katechismen Luthers bedeuten, davon ſpäter. Zunächſt iſt im Zuſammenhange mit dem Obigen nur zu markiren, wie konſequent Luther auf der 1526 angedeuteten Bahn vorſchritt. Ehe es ſich ihm um neue buchmäßige Muſter handelte, kam ihm alles darauf an, tatſächlich einen Unterricht, das hieß in ſeinem Sinne ein Examen über die Hauptſtücke der chriſtlichen Lehre in Gang zu bringen. Als Viſitator hat er dieſe Tätigkeit wie auch als Prediger ſelbſt treulichſt geübt, beim Volke wie bei den Prieſtern, die zu Lehrern des letzteren beſtellt waren.

Eben über dieſen Bemühungen aber konnte ihm nur in wachſender Erfarung das unmittelbare Bedürfnis eines Handbuches zum Bewuſstſein kommen, das in vollkommenerer Weiſe, als alle bisher erſchienenen Verſuche, die ihm, die neueſten von 1528 miteingeſchloſſen (ſ. ob.), nicht unbekannt geblieben ſein konnten, dieſem Zwecke entſpräche. Wer Luthers Katechismen mit den genannten Vorarbeiten vergleicht, kann auch ſicher keine überſchätzende Selbſtbeurteilung darin finden, daſs jene ihm nicht genügten; dazu kommt, daſs ſeine eigenen Vorarbeiten ungleich älter als alle dieſe Verſuche waren. Althamer wie auch Lachmann (a. a. O. S. 82) bekennen ausdrücklich, nur aus dem zu ſchöpfen, was Luther neben anderen vorher ſchon gegeben habe.

So kann es denn in keiner Weiſe überraſchen, wenn wir unter dem 15. Januar 1529 in Luthers Briefen die Notiz finden: „Modo in parando catechismo pro rudibus paganis versor“ (de W. III, 417). Jetzt erſt kam voll zu ſeinem Rechte, was das Wort „catechismum differo“ (ſ. ob.) früher bedeutete. Etwa ſechs Wochen nach jenem Datum (3. März) ſchreibt Luther an ſeinen ἐργοδιώκτης Hansmann in Zwickau (de W. S. 426): „Non est absolutus catechismus, sed brevi absolvetur“. Nach dem weiteren Verlaufe muſs man faſt annehmen, daſs auch mit dieſen Worten nicht bloß die Fertigſtellung des Manuſkriptes, ſondern die des Druckes der erſten Edition ſelbſt gemeint iſt. Eben damit aber gelangt die Unterſuchung erſt an letzte ſchwierigſte Fragen.

Das Ergebnis beweiſt jedenfalls, daſs Luther nicht von vornherein über eine Faſſung einheitlicher Art, die alle Bedürfniſſe zugleich befriedigen ſollte, im Klaren war. Zwei Editionen folgten ſich unmittelbar, der große (oder eigentlich „deutſche“) und der kleine Katechismus, wie man ſeit lange gewont iſt, beide zu bezeichnen. Vorbedacht war eine doppelte Edition zweifellos nicht. Über der Ausarbeitung, reſp. über dem Drucke der einen muſs das bewuſste Bedürfnis einer zweiten Edition erſt entſtanden ſein (ſ. u.). Dafür genügt als Beweis ſchon, was oben aus Luthers brieflichen Äußerungen mitgeteilt iſt. Die nähere Bezeichnung des Unternehmens dort: „pro rudibus paganis“ konnte die Meinung zu befürworten ſcheinen, daſs der ſog. „kleine Katechismus“ von Luther zuerſt in Angriff genommen worden ſei. Aber ſelbſt Mönckeberg, der zuletzt noch (S. 108 ff.) alle Gründe zuſammengeſtellt hat, die dieſer Anſicht zur Stütze dienen könnten,

muſs ſich ſchließlich dem Schwergewichte der gegenteiligen Gründe für die frühere Abfaſſung des ſog. „großen Katechismus“ beugen, wofür ſchon Matthefius, auf zeitnächſter Kenntnis der Verhältniſſe gründend, als Zeuge eintritt, und ſeit Köllners Symbolik die neuere Forſchung ſich einſtimmig entſchieden hat.

Statt alle Einzelgründe zu widerholen, genüge es hier, auf den wichtigſten Faktor, den Lehrinhalt und die Formanlage beider Katechismen, zu verweiſen, obenan bezüglich des großen Katechismus auf den in der Einleitung dort noch nicht überwundenen ältern Standpunkt vom Glauben in 12 Artikeln, ſtatt von drei, zu handeln, wärend letztere Weiſe im kleinen Katechismus ſchon wie ſelbſtverſtändlich geübt wird. Ebenſo nimmt Luther im großen Katechismus noch eine ſchwankende Stellung ein zu dem ſog. „Schluſſe der Gebote“. Derſelbe iſt erſt im kleinen Katechismus ganz aus dem Zuſammenhang mit Gebot I herausgelöſt und ans Ende aller Gebote geſtellt. Endlich braucht nur im Allgemeinen auf die vielen ſichtlichen Spuren der im großen Katechismus erſt nur anfänglich vorbereiteten Definitionen und Fragformen hingewieſen zu werden, die in der Auslegung der einzelnen Hauptſtücke im „kleinen Katechismus“ abgerundet vorliegen.

Die ungleich komplizirtere Frage iſt die um die Originalform des letzteren ſelbſt. Bekanntlich vermochte auch Harnack in ſeiner komparativen Ausgabe der bisher bekannten wichtigſten Drucke des Enchiridion (Stuttgart 1856) nur Nachdrucke (von Erfurt und Marburg) aufzufüren, von denen er annimmt, daſs ſie unmittelbar nach der Originalausgabe gemacht ſind. Von Mönckeberg wird dieſer Annahme die in der 2. Auflage (1868) gegen Harnack mit neuen Gründen beſtärkte und 1857 auch ſchon von Schneider für richtig angeſehene Behauptung entgegengeſtellt, daſs die auf der Hamburger Bibliothek befindliche niederſächſiſche Überſetzung von 1529 nach der Wittenberger Originalausgabe gemacht ſei.

Bedeutſam differirt allerdings ſchon der Titel der letzteren Edition von jenen Nachdrucken. Nach der niederſächſiſchen Ausgabe lautet die Beſtimmung für: „eyn Christen Hüßwerth“, der „syn gesynde uph eyntfoldigheste leeren“ ſoll. In der Tat läge es ſehr nahe, daſs ſich damals der nach dem großen Katechismus erſchienene kleine in dem Sinne eingefürt habe, ſeine Spezialausgabe von der des größeren klar zu unterſcheiden. Die Nachdrucke von Erfurt und Marburg haben dagegen den nachmals allein herrſchenden Titel: „Für die gemeine Pfarrherr und Prediger“. Indes bleibt jenes Argument um ſo eher unſicher, als Luther in den Briefen die erſte Edition (den großen Katechismus) umgekehrt ſo bezeichnete, daſs dieſer ſelbſt vielmehr als urſprünglich für die Laien („pro rudibus paganis“) vermeint erſcheinen möchte. Die Vorrede zum kleinen Katechismus, welche bereits der Erfurter Nachdruck bietet (Harnack S. 6 ff.), iſt allerdings „allen treuen frumen Pfarherrn vnd Predigern“ gewidmet, und dieſelbe Widmung weiſt auch ſchon ein niederſächſiſcher Abdruck derſelben von 1529 auf (Harnack S. 87 ff.). Aber eben dieſe letztere liegt, wenn auch unter dem Titel: „Enchiridion. De kleene Catechismus vor de gemeynen Karckheren unde Predikere“ — (S. 86) in dem betr. niederſächſiſchen Dokumente allein, one nachfolgenden Katechismustext, vor. Wenn dieſelbe auch, wie nicht unwarſcheinlich, bei demſelben Drucker Jürgen Richolff in Hamburg, wie der niederſ. Katechismus ſelbſt erſchienen iſt, ſo könnte immerhin Mönckebergs Meinung, daſs dieſelbe ſelbſtändig neben der erſten Originalausgabe, gleichſam in Briefform, ausgegangen ſei, korrekter noch dahin interpretirt werden, daſs Luther dieſelbe erſt einer zweiten, an die Pfarrer ſpeziell addreſſirten Ausgabe beigegeben habe. Nach dieſer zweiten uns unbekannt gebliebenen Ausgabe wären dann eben auch erſt jene Nachdrucke von Erfurt und Marburg, dem veränderten Titel entſprechend, gemacht worden; der Hamburger Drucker aber hatte dieſe Vorrede als ein ſpäteres wertvolles Ergänzungsſtück auch noch ſelbſtändig mit einem anderen Titel erſcheinen laſſen. Der letztere entſpricht allerdings erſt der zweiten Wittenberger Auflage, „gemehret vnd gebeſſert“ (Harnack S. LIII). Da dieſe verbeſſerte Auflage aber ſelbſt auch ſchon 1529 erſchien, läge ein Zeithindernis in keiner Weiſe vor. Das abſchließende Urteil über die niederſächſiſche Überſetzung ſprechen wir freilich damit noch nicht aus.

Anderweite Bedenken sind schwerer zu heben. Zwar darin stimmt die Hamburger Übersetzung ganz mit den Voraussetzungen, die bezüglich der Originalausgabe herrschen, dass bei Gebot IV noch die Verheißung und bei der Auslegung des V.-U.'s die ausgelegte Anrede fehlt. Bei dem Hauptstücke vom Abendmale fehlt weiter in dem Erfurt-Marburger Nachdruck die dritte Frage: „Wie kann leiblich Essen und Trinken solch groß Ding tun?" Auch Harnack, obgleich unverhehlt schweren Herzens, entschließt sich daher zu dem Zugeständnis, dieselbe werde in der Originalausgabe noch nicht gestanden haben (S. XLII). Da in der Hamburger Übersetzung dasselbe Phänomen vorliegt, kann dies der Annahme nur günstig scheinen, dass gerade sie die Originalausgabe widergebe.

Dagegen aber tritt nun eine neue, schwer wiegende Instanz ein. Die lat. Übersetzung des „kleinen Katechismus" von Sauromannus hat auch diese Frage schon ebenso wie die Verheißung bei Gebot IV, wärend die Anrede im V.-U. auch in ihr fehlt. Bei der Ausgabe, die mir vorliegt, ist leider das Titelblatt abgerissen, auf dessen Rückseite der Widmungsbrief des Übersetzers gestanden haben wird. Ich habe über dieses Exemplar schon anderweit berichtet (Katechetik II, 1, 2. A. S. 333). Wird es mir gestattet, so werde ich nach Mönckebergs Wunsch demnächst für einen vollständigen Abdruck dieses so selten gewordenen Dokumentes sorgen. Aus der vollständigen Einsichtnahme desselben ergeben sich aber ganz neue, unabweisbare Instanzen für die Beurteilung der Originalausgabe.

Nach dem anderweit feststehenden Zeitpunkte des Erscheinens dieser Übersetzung (s. u.) und der durch Riederer a. a. O. S. 110 f. vermittelten Kenntnis der Vorrede dürfte an sich schon die Annahme walten, dass diese Übersetzung von Sauromannus nach der Originalausgabe hergestellt worden ist. — Ein besonders schwer bestreitbares Argument aber liegt in der eigentümlichen Gestalt vor, die in dieser Übersetzung das Hauptstück von der Beichte zeigt. Schon die Stelle, an der es sich findet, ist charakteristisch. Zwischen den Sakramenten der Taufe und des Abendmales wird hier von der Beichte gehandelt. Schlechthin one Beispiel ist das zwar nicht, da auch bei Brenz, der freilich der Taufe die Anfangsstelle des ganzen Katechismus vindizirt, die Lehre von der Absolution vor dem Abendmale hergeht (Hartmann a. a. O. S. 24 f.). Wenn ferner bei Sauromannus die Frage auftritt: „Quidnam consilii expetis?", die ganz an katholische Traditionen erinnert, so ist nicht zu übersehen, dass, abgesehen von dem großen Katechismus (s. unten), auch Lachmanns Katechesis bei der sonst evangelisch gehaltenen Beichtanweisung dessen gedenkt, dass man sich bei dem Geistlichen eines „guten Rats" versehen dürfe (a. a. O. S. 122).

So auffällig diese Beichtform in einem Katechismus von Luthers Hand erscheinen könnte, so findet sich doch dieselbe Form in deutscher Übersetzung, wörtlich gleich, auch in der zweiten Wittenberger Ausgabe („gemehrt und gebessert") wider; nur dort im Anhange nach dem Taufbüchlein (vgl. Harnack S. 82 ff.). Sauromannus hat das letztere Anhangsstück nicht, schon wegen der Bestimmung dieser Übers. für den Schulgebrauch. Auch die Nachdrucke haben es nicht. Hätte die Beichtvermanung in dieser Form vorher gar kein Originalrecht im Katechismus gehabt, so wäre es ganz unerklärlich, wie ein Lehrstück so alttraditioneller Art in der neuen Wittenberger Ausgabe, „gemehrt und gebessert", wider auftauchen könnte. Und auch dort folgt es auf das Taufbuch, wie bei Sauromannus im Texte selbst nach dem Hauptstück von der Taufe (s. u.).

Harnack hat in geschickter Weise ausgefürt, warum bei der Originalausgabe das gleiche Bedürfnis für die sofortige Anfügung des Taufbüchleins nicht vorgelegen habe, wie für das erst jüngst veröffentlichte Traubüchlein (S. 18 ff. s. u.). Wenn in der Hamburger niedersächs. Ausgabe auch dieses fehlt, so teilt dieselbe darin nur die Eigentümlichkeit der Sauromannischen Übersetzung.

Bezüglich der Anhänge vertritt der Mönckebergische Katechismus überhaupt eine sehr unvollendete Stufe. Er enthält nur das Benedicite und Gratias. Sauromannus bietet dieses selbst nicht nur vollständiger, sondern daneben auch eine Formel für das Morgen- und Abendgebet, und endlich auch die Haustafel.

Auch an dieses letztere Stück knüpfen sich neue folgenreiche Fragen. Man

nimmt an, daſs zu den erſten beiden Abſchnitten von den Biſchöfen und von der Obrigkeit die korrelaten Pflichtſprüche, betr. die Gemeinden und Untertanen, erſt ſpäter hinzugekommen ſeien. Die mir vorliegende Überſetzung von Sauromannus, wie ebenſo die von Riederer beſchriebene, enthalten aber auch dieſe Stücke ſchon in dem vollen Umfange, wie ſie Luthers Katechismus von 1542 bietet (Schneider a. a. O. S. 69 ff. vgl. mit Harnack LII). Damit wäre ein ſchlagendes Beiſpiel dafür gewonnen, daſs ſchon in den erſten Nachdrucken umfängliche Abſchnitte ausgelaſſen worden ſind, was Harnack bezüglich der Frage und Antwort vom Abendmal ſo ſchwer wird zu glauben. Hier wie auch beim hl. Abendmal iſt dergleichen ſicher nicht mit Abſicht weggelaſſen worden, ſondern nur aus einer Farläſſigkeit, die bei der eilfertigen Herſtellung der Nachdrucke jener Zeit nicht hochverwunderlich erſcheinen kann. Indeſſen iſt auch nicht zu überſehen, daſs in den lat Überſetzungen des gr. Katechism., und gewiſs wol auf Luthers eigene Anregung, dieſe beiden Zuſätze zur Haustafel aufgenommen ſind (vgl. Mönckeberg a. a. O. S. XXIV f.). Dann läge allerdings auch die Annahme nahe, daſs die zwei Monate ſpäter erſt entſtandene lateiniſche Übertragung des kleinen Katechismus dieſe Ergänzungsſtücke aus dem großen Katechismus herübergenommen habe. Doch ſpricht für die größere Sorgfalt der Sauromanniſchen Überſetzung, verglichen mit den Nachdrucken, daſs bei ihr auch die Abendmalsfrage vorhanden iſt. Die wichtigere Frage iſt aber jedenfalls die um die beſprochene Beichtvermanung des Sauromannus; und daſs dieſe abſichtlich in den erſten Nachdrucken, reſp. in der älteſten niederſächſiſchen Überſetzung weggelaſſen worden, kann bei ihrer eigentümlich römiſchen Faſſung nicht überraſchen. Daneben aber ſteht ja feſt, daſs ſchon die zweite Wittenberger Auflage („gemehrt und gebeſſert") dieſelbe Beichtform auch fürt (Harnack a. a. O. S. 82 f. Vgl. Riederer, Nachrichten ꝛc., II, 100 f.), und, wie angedeutet, in demſelben Näheverhältniſſe zur Taufe. Für die Anordnung aber bei Sauromannus tritt ein neues nicht zu überſehendes Zeugnis mit der Tatſache hinzu, daſs die Wittenberger Ausgabe von 1539 das Lehrſtück von der Beichte in der veränderten Form, die demſelben nachmals geblieben iſt, auch wider zwiſchen dem 4. und 5. Hauptſtücke von Taufe und Abendmal hat (Harnack S. 53 ff.).

Vorerſt dürfen wir jetzt die nicht unter Luthers Augen hergeſtellten Nachdrucke und Überſetzungen, ſoweit ſie der von Sauromannus widerſprechen, außer Rückſicht laſſen. Der Anſtoß, der dort zu völliger Weglaſſung der Beichte gefürt, konnte auch dazu gewirkt haben, daſs die 2. Wittenberger Auflage von 1529 das Stück, das jedenfalls hier nicht zuerſt auftrat, nur noch im Anhang fürt. Nur fallen durfte es alſo unter Luthers Augen ſelber nicht. Wer bedenkt, wie hoch Luther die Beichte und Privatabſolution überhaupt ſtellt und wie dieſelbe ihm, nach richtiger Ausſürung Harnacks, mit der Taufbundserneuerung gleichſteht, die vor dem Abendmalsgenuſſe allzeit vorausgeſetzt wird, der wird von einer Ausgabe des kleinen Katechismus, die Luther direkt beeinfluſst hat, ſicher erwarten, daſs in ihr der Beichte in ſolchem Zuſammenhange gedacht wird. In der Tat ſtehen auch in dem Anhange der vermehrten Auflage von 1529 am Schluſſe der alten Beichtform die zwei Fragen, die das Hauptſtück vom Abendmal vorbereiten, was dort gar keinen Sinn hat, aber unwiderſprechlich auf die Stelle hinweiſt, die urſprünglich dieſe Beichte hatte. Mehr wie ein Anhang folgt nachmals auch die ſubſtituirte neuere Form hinter Taufe und Abendmal. Die ſonſt ſchnell diskreditirte ältere Form aber wurde dennoch bei dem erſten vorgängigen Nachdrucke in Wittenberg, wenn auch ganz am Ende, doch immer auch noch als Anhang bewart.

Auch von Ausgaben des großen Katechismus weiß man zwiſchen 1529 und 1531, die einen Anhang über Beichte gehabt haben (Winkler, Altes ꝛc. I, 790). Aber von viel größerem Gewichte iſt, was im großen Katechismus der Kontext der Sakramentslehrſtücke ſelbſt lehrt. Wie konnte man überſehen, daſs, was die römiſche Kirche „die Buße" nennt, d. i. die Prieſterbeichte, auch dort zwiſchen Taufe und Abendmal auftritt und, wie zu mancher Lutheraner Anfechtung auch ſonſt in den ſymboliſchen Büchern, ſogar als „das dritte Sakrament, welches man nennt die Buße", bezeichnet und betont wird (vgl. Libb. symb. R. 549, 74; Mül-

ler S. 496). Wie unbefangen Luther freilich von einem dritten Sakramente redet, zeigt ebendort der Eingang zur Lehre von den Sakramenten, wo er handeln will: „von unseren zweien Sakramenten, von Christo eingesetzt“ (a. a. O. Müller S. 485). Wo aber dann unter der Rubrik der „Kindertaufe“ die Pflicht, seine Taufe in fortgesetzter Vergebung der Sünden zu erneuern, oder wie Luther sagt, zu dem Taufschiff, das nicht untergehen kann, „wider hinzu zu schwimmen“, dadurch begründet wird, dass wir der Vergebung der Sünde, in der Taufe „nur einmal“ überkommen, neu gewiss werden (Müller 497 f.): da erwänt Luther des Mittelgliedes der Beichte auch im großen Katechismus ausdrücklich in der Art, wie es tatsächlich bisher in Brauch gewesen war. Nicht minder gedenkt Luther der Beichte dort ebenso wider bei dem Sakrament des Abendmals, wo zugleich der aufmerksame Leser eine erste Anregung finden kann, die Lehre von der Kirchenzucht oder von dem „Amt der Schlüssel“ mit der Beichtanweisung zu verknüpfen (M. S. 508; R. 564). Ja es fehlt dort endlich nicht an dem ausdrücklichen Hinweis, den wir (s. o.) auch sonst vorher schon vertreten fanden, auf den besseren „Rat“, den ein Sünder, der Gnade bedarf, bei Andern suchen soll (M. 511; R. 586, 83, vgl. 566, 75 „nullum scio dare consilium praestantius“). Selbst für die an die ältere Beichtform angeschlossene Frage, warum man doch noch das Abendmal begehre, nachdem man doch in der Beichte Vergebung der Sünden habe, kann, was R. 555, 22, vgl. 557, 31 im großen Katechismus zu lesen ist, als nachmals in Frage und Antwort gebracht, vorbildlich erscheinen, entsprechend den vielen anderen Beispielen, die der große Katechismus für den letzten kurzen Frag- und Antwortsausdruck im Einzelnen an die Hand gibt (s. o.).

Unter diesen Umständen wird man kaum anstehen dürfen, gerade das eigentümliche Lehrstück von der Beichte und die Stelle, an der es bei Sauromannus steht, für das charakteristische Kennzeichen der Originalausgabe des kleinen Katechismus zu erklären. Das Übergewicht der Gründe und Zeugnisse ist unverkennbar. Für die andere Ansicht müssten zur Stütze ganz neue Dokumente gefunden werden. Die bis jetzt vorliegenden reden klar. Wären wir nur über die Data des Erscheinens der Katechismen Luthers selbst so sicher unterrichtet (s. u.), wie über die Zeit, wo die lateinischen Übersetzungen erschienen sind!

Die Übersetzung von Sauromannus war Ende September 1529 fertig gestellt (Winkler, a. a. O., S. 782). Wie anderwärts schon bezeugt, stimmt das mir vorliegende Exemplar bis ins Einzelnste mit dem dort beschriebenen überein, nur dass ich dabei einen seit Winkler traditionell gewordenen Irrtum berichtigen konnte (Katech. II, 1, 2. A., S. 334): nicht 32, sondern 23 Blatt enthält das Ganze. — Vom großen Katechismus erschien die lateinische Übersetzung Lonicers schon im Mai, die von Obsopöus Anfang Juli 1529. Das passt bei dem Umfange des Buches und den damaligen Verkehrsverhältnissen ganz wol dazu, dass Luthers deutscher Text für den großen Katechismus im April vollendet, resp. gedruckt war. Dass Obsopöus neben Luthers großem Katechismus den kleinen von Brenz lateinisch edirt, hat man vielfach für einen Beweis angesehen, dass Luthers kleiner Katechismus Anfang Juli noch nicht gedruckt gewesen sei. Obsopöus erklärt freilich ausdrücklich seine Absicht, von diesen beiden bedeutenden Reformatoren katechet. Dokumente veröffentlichen zu wollen. Dazu hat Mönckeberg passend darauf verwiesen, dass Obsopöus damals schon zum Prinzenlehrer am Hofe zu Ansbach berufen war, wo Brenz speziell als Reformator verehrt wurde. Immerhin wird man wol sagen dürfen, dass diese Gründe doch auch wenig bedeuten, wenn Luthers kleiner Katechismus damals schon epochemachend neben dem großen sich geltend gemacht hätte. Warum dann nicht Brenz neben beiden Katechismen Luthers sein Recht und seine Ehre lassen? Von gewisser Bedeutung bleibt immerhin die Tatsache, dass des kleinen Katechismus Luthers bei Obsopöus, d. h. Anfang Juli, noch keinerlei Erwänung geschieht.

Wäre danach der kleine Katechismus wirklich erst im Juli erschienen, so bleibt, bei der fieberhaften Eile, mit der damals die reformatorischen Schriften verbreitet wurden, immerhin wol erklärlich, nicht nur dass in demselben Jare noch Nachdrucke, zweite Auflagen und Übersetzungen erschienen wären, sondern dass

eine letztere in lateinischer Sprache von so geübter Humanistenhand, wie die des Sauromannus, bis zu Ende September hätte fertig gestellt werden können.

Zunächst steht die gewichtige Tatsache fest, dass die Vorrede des kleinen Katechismus, in der des großen K. schon ausdrücklich Erwähnung geschieht, bereits in den Erfurt-Marburger Nachdrucken sich findet, wie nicht minder schon in der von Riederer beschriebenen sog. Urform.

Die größere Vorrede zum großen Katechismus findet sich jedenfalls schon in der Übersetzung von Obsopöus, also Anfang Juli. Über die erste Intention aber bei der Ausgabe des großen Katechismus dürfen wir bei dieser, die auffallend polemischer gehalten ist, als die beim kleinen, keine Auskunft suchen. Um so bedeutsamer ist dafür die bei der ersten Edition des großen Katechismus schon vorhandene kürzere Vorrede. Diese wendet sich ausdrücklich an die Hausväter (R. 397, 4 ff.), wie der Schluss des Buches neben anderen Äußerungen im Verlaufe aufs neue bestätigt, dass Luther von vornherein bei Ausgabe seines großen Katechismus kein (s. o.) speziell für die Pfarrer bestimmtes Lehrbuch im Auge gehabt. — Die kurze Vorrede bezeichnet, was folgt, als eine „Predigt" (R. 397, 1). Das scheint mir aller Beachtung wert. Mit Predigten über die drei Hauptstücke hatte Luther seine ganze Tätigkeit für die Katechismusstoffe begonnen (s. ob.). Gewiss dürfen wir annehmen, dass Luther auch als Visitator jede Gelegenheit ergriffen haben wird, zugleich auf dem Wege der Predigt den Gesamtinhalt des Katechismus, wie ein solcher ihm seit lange vorschwebte (s. o.), dem Volke nahezubringen. Als Luther dann, heimgekehrt von der Visitationsarbeit, daran ging, auf Grund der dabei gesammelten Erfarungen, ein Buch zu schreiben, das den allseitig vorliegenden Bedürfnissen ausgiebig dienen könnte, so liegt nichts näher, als dass er dabei ebenso rückgreifend auf ältere Vorarbeiten, wie gedrungen von dem Bedürfnisse, eine eingehendere und umfassendere Belehrung über die einschlagenden Lehrstücke zu geben, zunächst in der umfänglicheren Weise, wie das Bedürfnis bei Laien so gut als bei Geistlichen es forderte, die wichtigsten Lehrstücke, ganz wie in lehrhafter Predigtweise über jedes einzelne Hauptstück für sich, veröffentlichte. Heute noch kann, wer seelsorgerlich fült, jedem Gemeindegliede, wie jedem Lehrer der Gemeinde, nur aufs dringendste empfehlen, wider und immer wider den großen Katechismus, dieses unvergleichliche Buch, zu lesen und zu studiren. Ich weiß nicht viel andere Schriften zu nennen, die nächst der heil. Schrift selbst einem Christen und Lehrer gleich förderlich in gewissem Glauben und gesunder Lehre sein könnten.

Nicht minder klar musste aber einem so praktischen Manne, wie Luther, zugleich werden, dass eine so umfängliche „Predigt" des Katechismus für sich nicht dazu geeignet sei, dem, was er seit 1526 (s. o.) schon als tatsächliche Übung des „Katechismus" in allen Christenhäusern im Auge hatte, als Hand- und Hilfsbuch zu dienen. So ergab sich unmittelbar das Bedürfnis einer auf möglichste Kürze und Bestimmtheit des Einzelexamens berechneten Zusammenfassung dessen, was in dem sog. gr. Katechismus als ausgefürter Stoff vorlag. Auch für diese Zusammenfassung bot ja unter Luthers praktischen Vorarbeiten die längst verbreitete (s. ob.) kürzere Darstellung der Lehrstoffe im „Betbüchlein" einen Anhalt. Auf nähere Zusammenhänge damit wird auch zurückzufüren sein, was Riederer für die Urform des kleinen Katechismus anzusehen geneigt ist (a. a. O. II, S. 91 ff.), für das die Beigabe der Litanei, deren erstes Erscheinen Luther den 13. März 1529 (de Wette IV, 430) mit besonderer Freude verkündet, charakteristisch ist, da dieselbe sich außerdem auch noch in der 2. Auflage von 1529 findet. Ignoriren jedenfalls lassen sich die Riedererschen Mitteilungen unter keinen Umständen, obgleich weitere Kenntnis des Dokumentes seitdem niemandem zu Dienst gestanden hat und das Riederer vorgelegene Exemplar der Altdorfer Bibliothek sich leider gerade da nicht mehr findet, wo es am ehesten zu finden sein müsste, — bei uns in Erlangen. — Auch die Möglichkeit wird man anerkennen müssen, dass darin eine Übergangsarbeit vor letzter Fertigstellung des kleinen Katechismus vorliegt, die etwa auch wider Luthers Willen den Druckern, resp. einem lateinisch gelehrten Zeitgenossen in die Hände gefallen wäre, da ebensowenig die Differenz von

den früheren Ausgaben des Betbüchleins, als der nähere Verwandtschaftsgrad mit dem Texte der Hauptstücke in den ersten Ausgaben des kleinen Katechismus in Abrede gestellt werden kann. Über Beichten ist gar nichts in ihr zu finden.

Das alles könnte darauf füren, dafs Luther nach resp. wärend der Edition des großen Katechismus mit allerlei Vor- und Nebenarbeiten in derselben Richtung beschäftigt gewesen. Die letzte Konzeption zwar der genialen Schöpfung des kleinen Katechismus war gewifs eine Art Inspirationsakt schneller Ausfürung in großen Grundzügen, änlich wie das Konzept der Dichtung des großen Reformationsliedes, das in Winterfelds Ausgabe der Lutherlieder bei Breitkopf und Härtel veröffentlicht ist, von seinem impulsiven Schaffen Eindruck gewärt. Damit aber wären allerlei vorgängige Entwürfe und unvollkommnere Ansätze nicht ausgeschlossen. Gäbe uns nur Luther selbst irgendwelchen näheren Anhalt über das alles. Aber schmerzlich vermifst man jede nur annähernd sichere Andeutung aus dieser Zeit.

Soviel Briefe von Luther, Melanchthon u. a. wir aus dem Jare 1529 besitzen, begegnet man nach dem 5. März mit seiner Nachricht „brevi absolvetur ... catechismus“ keiner Spur weiter. Alsbald darauf (den 15. März) war Luther das Visitatorenamt abgenommen worden (de Wette 3, 431). Wir hören aber auch wider, dafs Luther den ganzen März und April durch viel leidend war. Mitte April schreibt er, dafs er gar keine Vorlesungen halten könne. Erst am 3. Mai fängt er wider an, mit heiserer Stimme zu lesen; predigen konnte er später noch nicht (a. a. O. 442. 447. 451) Dazu klagt er mehr denn je über Geschäftsüberlastung und Überschüttung mit Briefen (ebd. 452. 471 f.). Im Juni resp. Mai begannen ja auch schon die Verhandlungen für das Marburger Religionsgespräch (vgl. 473 ff. und Seidemann = de Wette, Bd. VI, 102, vgl. C. R. I, 1046 vom 14. Mai), dessen Ausgang er später vom 4. Okt. meldete. So gab es übergenug, was Zeit rauben und das Interesse ablenken musste. Dennoch erscheint es jetzt schwer begreiflich, wie weiterhin über das Hervortreten dieser wichtigsten Schriften eine solche Grabesstille herrschen kann. Dafs Luther die Mufse von Vorlesungen dazu benutzte, das Buch der Weisheit in lateinischer Sprache neu zu bearbeiten, schreibt er widerholt. Ende Mai ist's im Druck (de W. 459 f.). Wie Melanchthon berichtet, war Luther Anfang Juni zugleich eifrig mit der Revision der deutschen Übersetzung des Neuen Testam. beschäftigt (C. R. I, 1074 f.). Von Melanchthons „Enchiridion“, das damals die Gemüter bewegte (S. 1084), war oben schon die Rede. Von Luthers Katechismus kein Hauch! — Anfang und Ende Mai lesen wir von Sendungen neu edirter Bücher Luthers: am 6. an W. Link, am 28. an Jak. Montanus. Dort bezeichnet er sie als „tales, ut doni appellatione non debeant dignari. Vetera enim sunt, alia forma prodeuntia“ (de W. 449); hier sagt er nur „bos vero recens editos mitto“ (S. 462). Unter beiden Sendungen konnten sich die Katechismen, jedenfalls der große, befinden. Die erstere Bezeichnung würde dann erklären helfen, dafs L. bei so lange und vielfach bearbeiteten Stoffen einer neuen Bearbeitung keinen besonderen Wert beilegte. Tatsächlich mufs das auch angenommen werden, da er bis in den August hinein selbst an den dabei so nah interessirten Hausmann „nichts Neues“ zu berichten hat. Auch die Anwesenheit Hausmanns Ende Juli in Wittenberg veranlafst zu keiner einschlagenden Mitteilung (S. 487 ff.). Sah Luther diese Arbeit nur noch wie ein selbstverständliches officium seiner erledigten Visitatorenstellung an? Die Visitation ging ja inzwischen fort; Mitte Dezember waren drei Kreise (Eilenburg, Bitterfeld und Belzig) noch nicht visitirt (Seidemann-de Wette VI, 109 f.). Mancher Brief berürt inzwischen diese Aufgaben. Schon unter dem 14. April verweist er Just. Jonas, der als Visitator tätig blieb, auf eine mitgesandte „scheda“, woraus er seine Ansicht ersehen könne, im Übrigen offenbar abgeneigt, sich mit diesen Angelegenheiten noch viel einzulassen (III, 442, vgl. 470. 478).

Das schlechthinige Schweigen wäre doch zu rätselhaft. Auch jene Bücherseudungen können den Katechismus nur enthalten haben, wenn Luther sich anderwärts schon darüber ausgesprochen hatte. Man mufs daher mit Sicherheit anneh-

men, daſs die Briefe aus dieſer Zeit verloren reſp. noch nicht widergefunden ſind, die gerade für unſere Fragen das gewünſchte Licht bieten würden. Unter dieſen Umſtänden wird jede kritiſch-hiſtoriſche Entſcheidung derſelben nur mit vorſichtigſtem Vorbehalte der Möglichkeit neuer Funde abgegeben werden können. Auf Grund deſſen aber, was bisher vorliegt, laſſen ſich weſentlich beſtimmende Inſtanzen in den verſchiedenen Dokumenten recht wol erſichtlich machen, wie wir im Vorliegenden verſucht haben. Auf ſie gründen wir unſer Urteil und formuliren dasſelbe abſchließend zum Behufe der Überſicht in folgenden Hauptſätzen:

1) Der kleine Katechismus Luthers iſt in der erſten Originalausgabe nach dem großen, und ſpäteſtens bald nach Anfang Juli erſchienen.

2) Die Originalausgabe desſelben hat zwiſchen Taufe und Abendmal die eigentümliche ältere Beichtanweiſung, wie ſie bei Sauromannus vorliegt, enthalten.

3) Daſs in Nachdrucken ꝛc. die dritte Frage im Hauptſtücke vom Abendmale und in der Haustafel die Sprüche über die Pflichten der Gemeinden und Untertanen fehlen, beruht auf Nachläſſigkeit der Drucker. Die Verheißung bei Gebot IV kann die Sauromanniſche Überſetzung leicht nach traditionellem Gebrauche hinzugeſetzt haben.

4) Als gemeinſam charakteriſtiſches Merkmal der älteſten Drucke kann nur das Fehlen der Anrede, reſp. deren Auslegung im V.-U., gelten.

5) Die niederſächſ. Überſetzung in der Hamburger Ausgabe kann ihren abweichenden Titel den Einzeltiteln der von Riederer beſchriebenen Urform entnommen haben; aber unbedingt ſichere Beweiſe, daſs ſie die Originalform zur Vorlage gehabt hat, liegen nicht vor.

6) Die Beigabe des Traubüchleins in Drucken des kleinen Katechismus vor September 1529 darf durch die Notizen in Melanchthons Briefen (C. R. I, 1094 vgl. 1113) nicht als unmöglich erwieſen gelten; da Melanchthons Äußerungen mit Recht ausſchließlich auf Luthers Schrift von „Eheſachen“ vom J. 1530 bezogen werden können.

Unſere Hauptaufgabe darf damit für erledigt gelten. Manche von mir ſelbſt früher aufgeſtellte Anſicht iſt damit zugleich korrigirt. — Was ſonſt noch für die Textgeſchichte von Luthers Katechismen Wert hat, iſt auf Weniges zu reduziren.

Wie namentlich Mönckeberg hervorhebt, hat Luther nie vermeint, mit ſeinen Katechismen allen weiteren Editionen das Recht abzuſchneiden. Luthers Vorrede zu dem kleinen Katechismus genügt dafür als Zeugnis. Um ſo weniger kann es verwundern, wenn auch im Bereiche der luth. Bekenntnisgemeinſchaft neue Verſuche zu anderweiter Befriedigung des altempfundenen Bedürfniſſes vorliegen. Zur Geſchichte des Katechismus Luthers aber gehört dergleichen nicht. — Näher läge es, des Verſuches von Juſt. Menius zu gedenken, den Text Luthers ſelbſt im Einzelnen zu verbeſſern. Daſs es gerade die unvergleichliche Auslegung von Artikel II war (Katechetik II, 2, 2, S. 78), an welcher der Unberufene ſeine Hände hauptſächlich legte, genügte als Kritik. Dergleichen konnte die wachſend allgemeine Erkenntnis nicht aufhalten, daſs in Luthers kleinem Katechismus der Kirche das Normalbuch und die Muſterform aller katechet. Grundlegung, wie der organiſchen Zuſammenfaſſung des Heilsgehaltes der ganzen heil. Schrift für die Jugend und für die Laien gegeben ſei.

Indem die beiden Katechismen Luthers zugleich die authentiſchen Urkundenbücher der Viſitationshandlung bilden, mit welcher die Reformation erſt die entſcheidenden erſten Schritte zu konfeſſioneller Sonderung tat, war es als vollberechtigt anzuſehen, dieſe beiden Bücher unter die gemeingültigen Bekenntnisſchriften der lutheriſchen Kirche aufzunehmen. Sie haben dabei die ſpezielle Beſtimmung, als vollentſprechendes Bekenntniswort für die Gemeinde der Laien zu dienen, für welchen Zweck ſelbſt die Augsburgiſche Konfeſſion nicht entſprechend geeignet erſcheinen kann. Offiziellen letzten Ausdruck gewann die Anerkennung der Katechismen als Bekenntnisſchriften durch die Aufnahme in das Konkordienbuch von 1580, one daſs die dort vorliegenden Texte, namentlich die rezipirten lateiniſchen Über-

ſetzungen, den Anſpruch erheben könnten, allſeitig die Originaltexte korrekt widerzugeben.

Die wichtigſte Veränderung zeigt bekanntlich auch in ſpäterer Zeit noch die Anweiſung zur Beichte, ſofern ſie durch Hinzutreten des ſog. „Amtes der Schlüſſel“ unter dem letzteren Haupttitel zu einem ſelbſtſtändigen ſechſten Hauptſtücke erwuchs. Eine Andeutung der Notwendigkeit, auch Kirchenzucht zu üben, wieſen wir an verwandter Stelle im großen Katechismus ſelbſt auf (ſ. ob.). Auch ſonſt liegt allerlei übereinſtimmender Lehrausdruck dafür in anderen Schriften Luthers vor. Aber als eigentliche Quelle für den Wortlaut ſind hier längſt die ſog. Nürnberger Kinderpredigten und damit Brenz als Verf. erkannt, im Gegenſatz zu der älteren Anſicht, daſs das Stück von dem Pomm. General-Superintendenten Knipſtrov herrüre, dem man auch die Zuſammenſtellung der Haustafel einſt zuſchreiben wollte. Auch der neuere Verſuch von Ahrens, die Autorſchaft dem Oſiander zu vindiziren, darf für beſeitigt gelten (Katechetik II, 1, 2. A. S. 336).

G. v. Zezſchwitz.

Lutz, Joh. Ludw. Samuel, Dr. und Profeſſor der Theologie in Bern. Kein ſchöpferiſcher Genius, der in epochemachender Weiſe den Anſtoß zu einer zeit- und ſachgemäßen Umbildung der theologiſchen Wiſſenſchaft auf dem poſitiven Grund erneuter Vertiefung in die Tatſachen des Heils gibt; kein fruchtbarer Schriftſteller, der durch bedeutſame Arbeiten das Gemeingut des religiöſen Erkennens und theologiſch-gelehrten Wiſſens bereichert und dadurch ſeinem Namen eine hervorragende Stelle in den Annalen der Litteratur ſichert; kein proteſtantiſcher Kirchenfürſt, der an der Spitze der Landeskirche mit feſter Hand ihr Steuer fürt und ihr auf lange Zeit das Gepräge ſeiner Individualität aufdrückt; überhaupt nicht ein Mann, der wärend der Dauer ſeines Lebens nach irgend einer Seite hin in weiten Kreiſen die Aufmerkſamkeit der Zeit- und Standesgenoſſen auf ſich gelenkt hat. Aber darum gleichwol eine in ihrer Art großartige, warhaft erhebende Erſcheinung, vom Scheitel bis zur Fußſole ein Doktor der hl. Schrift aus Einem Guſs, welchem rückſichtlich des harmoniſchen Zuſammenklangs der zu einem ſolchen gehörigen Eigenſchaften unter den Mitlebenden ſchwerlich jemand gleichkam, — wol der größte Theologe, den Bern hervorgebracht hat, ebenſo ausgezeichnet durch umfaſſende Fachgelehrſamkeit wie durch die echt chriſtliche Mannhaftigkeit ſeines Charakters und die überwältigende Macht der religiöſen, ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Impulſe, die von ihm ausgingen.

Geboren 1785, vom ſechſten Jare an eine vaterloſe Waiſe, durchlief Lutz in dürftigen Umſtänden die Bildungsanſtalten ſeiner Vaterſtadt, unbeirrt durch den Druck der Verhältniſſe, die verborgenen Keime eines reichen, kräftigen Geiſtes entfaltend. Nachdem er bereits wärend ſeiner Studienzeit eine Hauslehrerſtelle verſehen und als Elementarlehrer gewirkt, dann 1808 mit Auszeichnung das theologiſche Kandidatenexamen beſtanden hatte, ermöglichte ihm ein Statsſtipendium den Beſuch der Univerſitäten Tübingen und Göttingen, wo ihn neben den beiden Plank mehr als alle Übrigen der große Orientaliſt und Kanzler Schnurrer anzog. Bei angeſtrengtem Fleiß durch eine ungemeine Gedächtniskraft unterſtützt, kehrte er, allſeitig angeregt, wolbewandert in der kantiſchen Philoſophie, mit einem anſehnlichen Schatz von hebräiſcher und ſonſtiger ſemitiſcher Sprachkenntnis zurück. Schon 1812 wurde ihm hierauf eine Profeſſur am Gymnaſium und das Rektorat der Litterarſchule übertragen. In dieſer Stellung erteilte er mit vielem Erfolg den Unterricht in den klaſſiſchen Sprachen und in den Elementen des Hebräiſchen, beſchäftigte ſich nebenbei vorzugsweiſe mit bibliſcher Exegeſe, und ließ ſich gelegentlich nicht ungerne zu einem exegetiſchen oder iſagogiſchen Privatiſſimum herbei. Das Misverhältnis zwiſchen ſeinen wiſſenſchaftlichen Anſchauungen und den damaligen Bildungszuſtänden Berns einerſeits, ſeine Betheiligung an den ſocialpolitiſchen Reformbeſtrebungen eines Teiles der ſtädtiſchen Bürgerſchaft und das damit zuſammenhängende Miſstrauen der Behörde andererſeits bewogen ihn jedoch mit der Zeit, das Schulamt mit dem Pfarramt zu vertauſchen. Von 1824 an finden

wir ihn daher nacheinander als Pfarrer in der kleinen Landgemeinde Wynau und an der Kirche zum heil. Geist in Bern, in welcher Eigenschaft er nicht nur der Seelsorge mit treuer Gewissenhaftigkeit oblag, sondern namentlich am letztern Orte durch seine lehrhaftige, durch und durch vom Gewicht seiner geschlossenen Persönlichkeit getragene und darum so tief ergreifende Predigtweise eine gewälte Zuhörerschaft an sich zu fesseln verstand.

Jetzt erst eröffnete sich für Lutz derjenige Wirkungskreis, für welchen sein bisheriger Lebensgang die denkbar günstigste Vorbereitung gebildet hatte, indem er 1833 zum ordentlichen Professor der alt- und neutestamentlichen Exegese an der damaligen Akademie und nachherigen Hochschule ernannt wurde. Von Anfang an mit einer sehr soliden Bildung im Geiste des ersten Decenniums unseres Jarhunderts ausgerüstet, war er seither mit ungeteilter Aufmerksamkeit den Bewegungen der Wissenschaft gefolgt. Die Schleiermacherschen Schriften insbesondere verfehlten nicht, einen tiefgehenden Einfluss auf ihn zu üben. In der Zeit seines philologischen Lehramts hatte er zudem Gelegenheit gefunden, neben der umfassendsten Bekanntschaft mit dem hebräischen Sprachidiom sich überhaupt die Befähigung für den formellen Betrieb der exegetischen Betätigung in hohem Maße anzueignen. Die seelsorgerliche und pfarramtliche Wirksamkeit endlich hatte dem strebsamen Denker und Forscher ebensosehr zu einem tieferen Einblick in den vollen Inhalt der Schriftwarheit und in die heilskräftigen Bezüge derselben zu den unveräußerlichen Bedürfnissen der menschlichen Natur verholfen, als sie ihn mit erhöhter Ehrfurcht für die Segensmacht der kirchlichen Gemeinschaft erfüllte. Treffend bemerkt insofern sein Leichenredner: „Selten ist wol ein akademischer Lehrer mit solcher Reife des Geistes in Wissenschaft und Leben in seinen Beruf eingetreten; auf einmal trat der ganze Mann auf mit dem vollen Bewusstsein seiner Lebensaufgabe und der ihm verliehenen Kraft, wirklich beherrschend das ganze Gebiet, das ihm zu bearbeiten vorlag". In rückhaltloser Hingabe an den Geist der Schrift, dessen einheitlicher Charakter durch beide Ökonomieen seinem unbestechlichen Warheitssinn sich wie nur Wenigen erschlossen hatte, in der Kritik nicht minder frei als besonnen, im Urteil selbständig, stellte er fortwärend mit höchstem Nachdruck die Erfassung des religiösen Warheitsgehalts als das Endziel aller biblischen Forschung hin. Unwillkürlich teilten sich seinem Auditorium die innere Ergriffenheit, die warme Begeisterung, der sittliche Ernst, die ungesuchte Würde mit, die seinen Vortrag beseelten, so dass selbst rein scientifische Auseinandersetzungen eines warhaft erbaulichen Moments nicht ermangelten. Zudem begnügte er sich nicht, seine Schüler in das Verständnis der einzelnen biblischen Bücher und des Schriftorganismus überhaupt einzufüren; vielmehr legte es seine Lehrweise mit Bewusstsein darauf an, auch sie zur selbständigen Ausübung der exegetischen Tätigkeit in ihrem weitesten Umfang heranzuziehen.

Aber auch in jeder anderen Stellung, als letzter Rektor der frühern Akademie, als mehrjäriges Mitglied des Erziehungsdepartements und der evangelischen Kirchenkommission, als Dekan der theologischen Fakultät und des Kapitels Bern, als Präsident der Synode und des protestantisch-kirchlichen Hilfsvereins, in Freundeskreisen und Pfarrvereinen, zeigten seine Äußerungen immer neu von dem Geist aus der Höhe, dessen Salbung er besaß. Unbekannt mit den kleinlichen Motiven des Gelehrten-Ehrgeizes, der Engherzigkeit abhold in jeder Form, Feind aller Oberflächlichkeit, noch mehr aller Art von Frivolität, nie spielend mit der Wissenschaft, in Demut sich neigend vor Gottes Wort, stark im Ertragen des Ungemachs, one Menschenfurcht, mächtig durch Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung — das war Lutz, — seiner Kirche von Herzen zugetan, wol mehr, als ihm selber bewusst, von ihrem Wesensgepräge berürt, durchweg an die ursprüngliche Idee ihrer Institutionen sich haltend, und deshalb im Einzelnen selbst dann noch ihr geistvoller Vertreter, wenn konservativere Naturen sich bereit erklärten, sie preiszugeben, — ganz Mann und ganz Christ, ganz Lehrer der evangelischen Gottesgelehrtheit und ganz Berner. Er starb nach längerem Leiden den 21. September 1844, nachdem er noch zuletzt das schüchterne Sträuben des schlichten Krankenwärters gegen die Zumutung, dass er mit ihm beten möchte, mit den Wor-

ten überwunden hatte: Betet nur ganz so, wie wenn Ihr für Euch selber beten würdet.

Und nun seine Schriften? Es gehört mit zu der eigentümlichen Größe des Mannes, dass er deren nahezu keine veröffentlicht hat. Denn eine lateinisch geschriebene „Vergleichung des Livius und Tacitus“ im Archiv der Berner Akademie, ein kleines griechisches Wörterbuch zum Memoriren, ein wertvolles Programm in quaedam Proverbiorum Salomonis loca, ein Synodal-Gutachten über Kultusfreiheit der Dissenter, einige Gelegenheitsreden, — das ist alles, was wir an schriftstellerischen Arbeiten von ihm zu nennen wissen. Ein Meister in mündlichem Vortrag, weniger gelenk im schriftlichen Gedankenausdruck, genügte sich der anspruchsvolle Gelehrte selber zu wenig, um mit einem umfassendern Werk hervorzutreten, sowie er es auch keinen Hehl hatte, dass er es in Betreff gewisser Punkte noch zu keinem Abschluss gebracht habe. So dankenswert daher auch die durch seine Schüler R. Rüetschi und Ad. Lutz besorgte Herausgabe der Vorlesungen über Biblische Dogmatik und Biblische Hermeneutik, Pforzheim 1847 und 1849, erscheint, so mußten ihr doch schon deshalb die Spuren des Unfertigen und Mangelhaften anhaften, weil Lutz seinen Vorträgen nicht ein ausgearbeitetes Manuskript, sondern nur mehr oder weniger aphoristische Notizen zugrunde zu legen pflegte, deren Gegenstand er jeweilen in freier Entwicklung reproduzirte. Nichtsdestoweniger enthält die Biblische Dogmatik schon in ihrem Grundgedanken den Keim zu einer künftigen Gestaltung dieser hochwichtigen Disziplin, indem ihr die Aufgabe gestellt wird, dem Organismus der Schriftlehre, entwickelt aus ihrem eigenen Prinzip (und als solches bezeichnet Lutz das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott, vermittelt durch die göttlich bewirkte Erkenntnis der Gnade Gottes) zu seiner systematischen Darstellung zu verhelfen (s. den Artikel Bibl. Theologie Bd. II, S. 450). Was die Hermeneutik betrifft, welche A. und N. T. als organisches Ganze behandelt, so wollen wir dem Urteile Landerers nicht entgegentreten, demzufolge sie eine festere prinzipielle Durchfürung vermissen läßt. Dass sie sich dagegen nicht allein zur Benutzung eigne, sondern dass die künftigen Bearbeiter den Fortbau auf der nämlichen Grundlage versuchen müssen, dafür scheint uns dessen Ausfürung (R.-Encykl. 1. Aufl. V, S. 128) ein willkommener Beweis. — Vgl. Baggesen, Gedächtnisrede auf J. L. S. Lutz, gehalten bei seiner Leichenfeier im Münster zu Bern, 1844; Hundeshagen, Der selige Dr. und Professor Lutz in Bern, ein theologisches Charakterbild, 1844; Berner Taschenbuch, Jahrgang 1855, 229—240. Besonders Fried. Lutz (der Son): Der Gottesgelehrte J. L. S. Lutz, mit einer Blüthenlese aus den Kanzelvorträgen des Verewigten, Bern 1863. **Güder.**

Lutz (Lucius) Samuel, — neben Sam. König der bedeutendste Repräsentant des ältern Pietismus in der Schweiz. Geboren 1674, gehört er einem Berner Geschlecht an, welches eine ungewönlich große Zal von Predigern aufzuweisen hat. Unter der Leitung seines Vaters, des frommen und gelehrten Pfarrers zu Biglen, wurde der wolbegabte Knabe soweit gefördert, dass er in seinem siebenten Jare nicht allein fertig lateinisch sprach, sondern auch das Griechische und Hebräische one Anstoß und mit etwelchem Verständnis las. Diese Frühblüten fielen indes nach des Vaters Tode ebenso schnell wider dahin, als sie künstlich erzielt worden waren. Statt ihrer sich freuen zu dürfen, bekam vielmehr sein phantasiereiches Gemüt bald einmal mit allerlei schweren Anfechtungen, mit Teufelserscheinungen und Ansprüngen der Hölle zu schaffen, über deren zeitweilige Widerkehr er im Verlaufe seines spätern Lebens noch oftmals Klage zu füren hatte. Wärend seiner Studienzeit wandte er sich anfänglich mit Vorliebe der Mathematik, der klassischen Philologie und dem Hebräischen zu, legte sich aber in der Folge immer ungeteilter auf die speziell theologischen Disziplinen, bis er sich dann in seinen reifern Jaren neben dem unausgesetzten Studium der hl. Schrift vorzugsweise gerne mit den Werken der Kirchenväter und der Reformatoren, namentlich Luthers, befasste. Unter seinen Lehrern befand sich zwar der angesehene, streng orthodoxe Rud. Rudolf; seine religiöse Lebensrichtung dagegen bestimmte offenbar

weit weniger die noch herrschende Schultheologie, als die gegensätzliche Strömung der pietistischen Anschauungsweise.

Kaum nämlich hatten mit Hilfe ihrer Regierungen die schweizerischen Theologen in der Konsensformel die Dortrechter Orthodoxie gegen deren formelle Milderung durch die Saumürsche Lehrart neuerdings sicher zu stellen versucht, als ein mit dem deutschen nahe verwandter, wiewol eigentümlicher Pietismus an der Seite widertäuferischer Regungen und sonstiger separatistischer Tendenzen auch in der Schweiz, ganz besonders in Bern und dessen Umgebung Wurzel zu schlagen begann. Mit welch' unerbittlichem Ernste das Berner Regiment, das Ausschreitungen über die von ihm gezogenen Schranken der Ordnung und Disziplin nicht zu dulden gewont war und sich von jeher der Erregung der Gemüter auf kirchlichem Gebiet abhold erwies, nach kurzem Schwanken dawider auftrat, ist bekannt. Um die missbeliebige Gärung gleich in ihrem Keime zu erdrücken, wurde nicht nur eine besondere Religionskommission kreirt und 1699 auf deren Berichterstattung vom Rate der Zweihundert der gelehrte Spitalprediger Sam. König (s. d. Art. Bd. VIII, S. 97) des Landes verwiesen, über zwei andere Prediger, Güldin und Christoph Lutz, Entsetzung von ihren Stellen verhängt, zu dem noch gegen mehrere weitere Anhänger der pietistischen Partei strafrechtlich vorgegangen, sondern außer einer Anzal anderer herbezüglicher Maßregeln wurde im Interesse „der Uniformität des Glaubens, Lehr und Gottesdienstes" und zur Abwehr der im Schwange gehenden Neuerungen sowol der gesamten Landesgeistlichkeit als sogar der Einwonerschaft der Hauptstadt die Beschwörung des sogenannten Associationseides auferlegt *).

Unter den Studirenden der Theologie, die sich der tiefgehenden Bewegung angeschlossen hatten, wird nun ausdrücklich S. Lucius erwänt. In seinen Aufzeichnungen gedenkt er mit fülbarer Wärme des beharrlichen Umgangs mit den „erleuchteten Männern, welche Gott damals zu vieler Menschen Heil erweckt hatte", gesteht auch, wie ihn nach ihren Gaben, ihrem Zulauf und Segen sehr gelüstet habe, so dass er sie in allem nachgeäfft, mit ihren Reden Krämerei getrieben und sich die Bekehrung der Leute vorgesetzt habe, da er doch selber noch unbekehrt gewesen sei. Zu dem verbannten, nur um vier Jare ältern S. König stand er in freundschaftlichen Beziehungen. Dazu kam, dass auch seine nach einer dreistündigen Bestrafung Gottes und unter furchtbarer Seelenangst erfolgte Widergeburt nach seiner eigenen Angabe gerade in jenes verhängnisvolle Jar fiel, da der vernichtende Schlag wider die religiöse Erweckung gefürt worden ist. Kein Wunder also, wenn die misstrauische Behörde ihn einer genauen Beaufsichtigung unterstellte und er die Ordination später empfing, als unter andern Verhältnissen der Fall gewesen sein würde. Übrigens kümmerte ihn der Gedanke an Einkommen und Anstellung um diese Zeit in keiner Weise; sein „Sinn stand nur nach Predigen hin und her und Seelen gewinnen". Erst 1703 wurde ihm die onehin geringe Stelle eines deutschen Predigers in Yverdon übertragen. Hier erwarb ihm eine dreiundzwanzigjärige Wirksamkeit die ungeheuchelte Achtung und Liebe der deutschen sowol als der französischen Bevölkerung. Bereits war sein Ruf weit über die Grenzen des Landes hinausgedrungen. Doch zerschlugen sich die auswärtigen Berufungen nach Pfalz-Zweibrücken, Büdingen und Zerbst zusamt den daherigen Unterhandlungen, meist, weil ihm ungeachtet der obrigkeitlichen Entladniß jedesmal der Verdacht des Pietismus vorauseilte. Nachdem er noch auf die Bewerbung um eine ihm angetragene theologische Professur in Lausanne verzichtet hatte, übernahm er daher die Pfarrei Amsoldingen, und endlich zwölf Jare später diejenige zu Dießbach bei Thun, wo er den 28. Mai 1750 nach einem innerlich viel bewegten, reich gesegneten Leben im Herrn entschlief.

Nicht völlig frei von eigenliebiger Selbstgefälligkeit hat Lucius mit großer Energie und unermüdlicher Ausdauer, mit mehr Geschick und Mäßigung als seine

*) Vgl. Berner Taschenbuch 1852; Trechsel, S. König u. d. Pietism. in Bern, 104—143; Schweizer, Centraldogmen, II, 718 und 749 ff.

geistlichen Väter, dazu mit nachhaltigem Erfolge gegen die einseitige Betonung der schulgerechten Glaubenslehre, gegen das tote Kirchentum und die veräußerlichte, konvenienzmäßige Frömmigkeit seiner Zeit angekämpft. Er ist die stark duftende Blume, welche unter dem Brausen des Sturmes das neuerweckte Glaubensleben hervortrieb. Wie der reformirte Lebenshauch die Eigentümlichkeit des lutherischen Pietismus bildet, so kann man an Lutz deutlich den lutherischen Anflug wahrnehmen, der bei der Selbigkeit der Richtung auf tätiges Christentum den reformirten Pietismus kennzeichnet. Anfangs rief sein Auftreten in Yverdon bedeutenden Widerstand im Waadtlande hervor, wozu eine gewisse Herbigkeit und Schärfe, welche die Vorgänge in Bern bei ihm zurückgelassen hatten, das Ihrige beigetragen haben mögen. Die Art, wie er im Gegensatz zu der üblichen anglikanisirenden, zum Teil auch arminianisirenden Gesetzespredigt die Grundforderungen der Buße und Bekehrung geltend machte, erschien den Leuten vielfach nicht anders, denn als „eine neue Lehre". Indes sah sich die Regierung durch die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen zu keinem weitern Einschreiten bewogen, sondern ersättigte sich an der ihm abverlangten Rechtfertigung *) und dem Berichte ihrer Abordnung. Überhaupt brach sich in den höheren Regionen allmählich eine Ermäßigung der Stimmung Ban. Schon kündigte sich in Alphons Turretin, Pictet, Osterwald und Werenfels die Periode der theologischen Eleganz und kirchlichen Toleranz an. Hatte die Ablegung des Associationseides beim Eintritt ins Ministerium unserm Lucius eine mehrjärige Gewissensbeschwerung verursacht, so ging nun die Regierung 1722 stillschweigend über seine kräftige Weigerung hinweg, sich gleich den übrigen Pfarrern abermals der Leistung desselben zu unterziehen. Ja, als ihm aus Anlass seiner Beförderung nach Amsoldingen die Erneuerung dieses Eides zum dritten Male zugemutet wurde, ließ man sich nicht bloß seine Restriktionen gefallen, — eine Praxis, für die auch die Waadt Beispiele liefert, — sondern stellte ihm selbst sein Installationspatent wider zu, welches er zusamt einem förmlichen Widerruf des Eides zur Beruhigung seines Gewissens bald darauf zurückgegeben hatte. Aber auch er selbst war mittlerweilen stiller und gemessener geworden, one deshalb seiner ursprünglichen, mit seinem Naturell innigst verwachsenen Grundrichtung untreu zu werden. Er war kein reformatorischer Geist, auch seine Teilnahme nicht sowol irgend einer bestimmten Ausgestaltung der Kirche als den Angelegenheiten des Reiches Gottes überhaupt zugekehrt. Glühende, bei äußerst lebhafter Einbildungskraft zuweilen fast ins Phantastische umschlagende Liebesgemeinschaft mit seinem Heilande machte den Nerv seines Lebens aus **). Ihm Seelen zuzuführen, bildete daher seine höchste Lust, sein einiges Bestreben, „alldieweil ich weiß, dass er nach Seelen dürstet, dass Seelen der Lieb-Lon seiner blutsauern Arbeit sind, seine Perlen, Kleinodien und Edelstein". Keine Gelegenheit, die unerschöpfliche Fülle des Heils in Christo und dessen Wonnen den Menschen anzupreisen, ließ er unbenutzt vorübergehen. Um möglichst allerwärts „mit den Blut-Gnaden-Schalen umzugehen", sind ganz in der dem Pietismus eigentümlichen Wirkungsweise nicht weniger als 108 Kanzeln in und außer der Schweiz von ihm betreten worden, bis er zuletzt angewiesen werden musste, das Predigen im Lande auf seine Gemeinde zu beschränken. Über seine Reden wird berichtet, sie seien nicht oratorisch, wol aber hinreißend, überzeugend, durchdringend gewesen, wie eingeschlagene Nägel. Er selber sagt darüber,

---

*) Zeugnis der Warheit oder Verantwortung wider die Klagen und Lästerungen u. s. w. erschien später unter dem pseudonymen Namen Christoph Gratianus.

**) Er ist sich dessen klar bewusst, dass Christus ihn ungeachtet seiner Sündenmängel rechtlich als sein Eigentum behaupte, und dass die Sache protokollirt sei in der Kanzlei dessen, der da ist, war und kommt. Er mag daher nichts als Jesum; wie ein Täublein will er sich in seinen Wunden verkriechen. Aus einer Krankheit zwei Jare vor seinem Tode erzält er sehr naiv: Mein Heiland hat mich diese Nacht so heftig geliebet, dass ich ihm hab sagen müssen: ich mag's fast nicht mehr vertragen, so liebest Du mich; Du tötest mich wol noch vor Liebe. So schreibt er auch: Eine Seel ist alsdann erst in Hochzeit gesetzet, wenn sie in Jesum verliebet ist und vor Liebe fast nicht weiß, was sie Jesu zu Gefallen tun soll.

er sei ein schlechtes Fenster, das Licht habe, wenn die Sonne daran scheine, während es stockfinster sei, sowie sie untergehe. Bevor er die Kanzel besteige, sei seine größte Sorge, dass sein Herz von Gottes Liebe flamme, sein Geist von der Klarheit des hl. Geistes umgeben werde; dann entzünden sich tausend Gedanken und Einfälle wie ein Blitz, und verschwinden wider, um andern Platz zu machen, so dass er sie so wenig als den Glanz des Blitzes oder der Sonne behalten könne (Canaan 62; seine homiletischen Grundsätze s. in der Vorrede zu: Betrachtungen über die himmlische Perle). Dem Katechumenenunterricht legte er ganz besondere Wichtigkeit bei; oftmals erklärte er, nicht tausend Taler wollte er nehmen für eine Unterweisung mit der Jugend. Überdem pflegte er täglich eine kirchliche Betstunde zu halten. Auch der Umgang mit ihm, der in den Dingen des gemeinen Lebens einem Kinde änlich war, soll ein höchst erbaulicher gewesen sein. Die von nah und fern besuchten Versammlungen dagegen, welche er in einem abgelegenen Teile der Gemeinde Amsoldingen an einem Waldsaume unter freiem Himmel veranstaltete und in denen Jedermann sich die Erklärung einer Schriftstelle ausbitten oder Anliegen aus dem Gebiete der Seelenpflege anbringen konnte, mussten des Aufsehens, wol auch der Unordnungen wegen, die sie verursachten, nach einiger Zeit wider aufgegeben werden. Endlich unterhielt der unermüdlich geschäftige Mann eine genaue Verbindung mit den gleichgestimmten Kreisen in Zürich, Basel, Schaffhausen, St. Gallen und Graubünden, sowie er in fleißigem Briefwechsel mit den namhaftesten Beförderern eines lebendigen Christentums stand, — mit Zinzendorf, Denhösen, Heinrich Ernst von Stollberg-Wernigerode, welcher letztere ihn mit Christian VI. in Berürung brachte.

Aber auch durch seine Schriften, die von 1721 an rasch aufeinander folgten, übte Lucius einen mächtigen Einfluss auf seine Zeitgenossen aus. Sein Biograph fürt deren 36 an, one dass jedoch das Verzeichnis vollständig wäre. Die wichtigsten finden sich gesammelt in zwei starken Quartbänden, welche den Titel süren: Ein wohlriechender Strauß von schönen und gesunden Himmelsblumen u. s. w., Basel 1736 und 1756; und: Ein neuer Strauß u. s. w., Basel 1756. Bis auf seine Apologie sämtlich asketischen Inhalts, sind es teils Traktate und Darlegungen aus dem Bereiche des innern Seelenlebens, teils ausfürliche Betrachtungen über einzelne Warheiten mit Zugrundlegung eines Bibelabschnitts, teils fast maßlos erweiterte Predigten (die Pfingstpredigt über Apgesch. 2, 1 bis 4 füllt 263 Oktavseiten!). Alle atmen die gleiche, warme Liebe zu Jesu, sodass das Urteil des S. Werenfels, jedes Blatt weise uns zu ihm hin, nicht bloß von der Erstlingsarbeit: Wundergeheimniß des Evangeliums, gilt. In immer neuen Wendungen wird „der Gnadengang" beleuchtet. Neben einem ungewönlichen Reichtum an treffenden Gedanken und Bildern ist indes der Inhalt nicht selten allzu gefüliger Art, vom Beigeschmack mystischer Überschwenglichkeit durchzogen, die Schriftauslegung allegorisch und daher mitunter sehr willkürlich. Lutz ging von der Voraussetzung aus, Gott habe den sichtbaren Dingen das Gepräge von geistlichen und himmlischen Wesenheiten verliehen, weshalb es in unserer Pflicht liege, geflissentlich alles Irdische auf Himmlisches zu deuten. Die stete Anwendung dieses Prinzips machte sowol seine Stärke als seine Schwäche aus. Wie er also z. B. in einer aparten Schrift die geistliche Vermälung Jesu mit der Kirche an der Vermälung Isaaks mit der Rebekka aufzeigt, ganz so weiß er in seinem „Schweizerischen Canaan" bis in die geringfügigsten Einzelheiten hinein auch der Butter- und Käsebereitung der Alpenbewoner ihre geistlichen Abschattungen und Beziehungen abzugewinnen. Der gärende neue Geist ringt eben mit den verlebten Formen, durchbricht sie aber nicht immer glücklich und hat auch für sich selber noch nicht durchgehends die rechte Vermittlung gefunden. Änlich verhält es sich mit der Sprache; sie ist schwülstig, zuweilen gesucht und überladen, von ferne nicht an die keusche Einfachheit des gleichzeitigen Rieger hinanreichend. Dessen ungeachtet fanden die Schriften eine weite Verbreitung, sowie sie noch heutzutage in den Händen vieler Frommen auf dem Lande zu treffen sind. Zuverlässiger Tradition zufolge ist die lutheranisirende und zu einem milden Antinomismus neigende Genossenschaft der Heimberger

Brüder, die noch järlich jeweilen am Sonntage nach Ostern zu ihrem sog. „Bruderdorf“ (Hauptversammlung) zusammentreten, als eine Frucht der Anregungen zu betrachten, welche von S. Lucius ihren Ausgang genommen haben. Von Heimberg aus bei Thun verbreiteten sie sich aufwärts durch die oberländischen Täler bis Saanen und Adelboden, wo sie noch zur Zeit ihre Hauptsitze haben. Nie von der Kirche getrennt, nennen sie sich in ihrem Bekenntnis von 1781 die „Bruderschaft des Oberlandes“. — Vgl. Lebenslauf, Bern 1751; Schärer, Berna literata; Mannscr.; Leu, Schweiz. Lexikon, Band 12 und Fortsetzung, Bd. 3; Haller, Bibl. der Schweizergesch., 2, 290, wo weitere Quellenangaben; Hagenbach, K.-G. des 18. und 19. Jahrh., 9. Vorlesung; Scheler, Morgenstern, 1829, Nr. 21—24; Trechsel, im Berner Taschenbuch 1858. **Güder.**

Lydius, niederländisches Theologengeschlecht im 16. und 17. Jarhundert. Von kirchenhistorischem Interesse sind folgende Glieder desselben:

1) Martin Lydius, geb. zu Lübeck 1539/40, gestorben den 27. Juni 1601 als Professor der Theologie zu Franeker. Seine Eltern, einer angesehenen Familie zu Deventer angehörig, hatten sich vor den spanischen Protestantenverfolgungen nach Deutschland geflüchtet. Seinen ersten Unterricht erhielt Martin warscheinlich von seinem Vater, später auf der Schule zu Ilfeld unter Michael Neander, der ihn als einen juvenis summa pietate, doctrina, morum atque ingenii suavitate praeditus, und als einen *Πειρίδων ἐραστής* liebte und schätzte. Nachdem er sich hier in den alten Sprachen, wie in den Realien, schöne Kenntnisse erworben, bezog er c. 1560 die Universität Tübingen, wo er den griechischen Unterricht des Martin Crusius benutzte, dann zu philosophischen und theologischen Studien überging. Von da ging er nach Heidelberg, wo er 1566 oder 1567 als Kollege des Zacharias Ursinus am Collegium Sapientiae angestellt wurde. Nach dem Tode des Kurfürsten Friedrich III. und dem Regierungsantritte des eifrig lutherischen Ludwig VI. (Oktober 1576) begab sich Lydius zunächst nach Frankfurt a. M., dann in seine niederländische Heimat, wo er 1579 oder 1580 eine Anstellung als reformirter Prediger zu Amsterdam erhielt. Nachdem er einen Ruf zu einer theologischen Professur in Leyden abgelehnt, übernahm er 1585 an der neuen Universität Franeker die Stelle eines theologus primarius neben Sibrand Lubbertus und H. A. Nerdenus, wurde auch am 1. April 1586 erster Rektor der neuerrichteten Hochschule. Als Mann von mildem und besonnenem Urteil und friedlichem Sinn wurde er vielfach in kirchlichen Angelegenheiten zu Rate gezogen, so bei Einfürung des reformirten Kirchenwesens zu Gröningen im Jare 1594, zur Beilegung kirchlicher Streitigkeiten an verschiedenen Orten, zur Leitung von Synoden u. dgl. — Eine nicht unwichtige Rolle spielt Martin Lydius in den Lehrstreitigkeiten zwischen Infra- und Supralapsariern, die dem arminianischen Streite als seine nächsten Vorbereitungen vorangingen; ja er ist es, der, wenn auch in unfreiwilliger Weise, den eigentlichen Anlass zur Entstehung des Arminianismus gegeben hat. Als nämlich 1589 die beiden Prediger zu Delft, Arnold Cornelius van der Linden und Reinier Donteklock, in ihren responsiones ad argumenta quaedam Bezae et Calvini etc. die calvinische Prädestinationslehre zu mildern suchten und ihre Schrift Lydius zusandten: so übergab sie dieser zur Prüfung und Widerlegung dem von Beza und Grynäus warm empfohlenen jungen Prediger Jakob Harmensen in Amsterdam, der als die geeignetste Person erschien, um die Lehre seines Lehrers Beza gegen die infralapsarischen Abschwächungen der Delfter Prediger zu verteidigen. Dieser Auftrag wurde für Arminius der Anlass zu einer Revision seiner eigenen theologischen Ansichten, infolge der er zuletzt aus einem Verteidiger zum eifrigsten Bestreiter des Partikularismus der calvinischen Erwälungslehre wurde (siehe die Litteratur des arminianischen Streites Bd. I, S. 682 ff.). Als dann Arminius seit 1592 des Pelagianismus angeklagt wurde, so suchte Lydius in den darüber zu Amsterdam ausgebrochenen Streitigkeiten zu vermitteln, schickte zu diesem Zweck den Prediger im Haag, Uytenbogaert, nach Amsterdam und wies den Arminius selbst zur Beschwichtigung seiner Zweifel an Franz Junius in Leyden. Den eigentlichen Ausbruch des Streites zwischen Ar-

minius und Gomarus im Jare 1603 erlebte Lydius nicht mehr, da er am 27. Juni 1601 nach längerem Kränkeln, 61 Jare alt, ſtarb.

Schriften hat Martin Lydius nur wenige hinterlaſſen, nämlich 1) eine Apologia pro Erasmo, opposita calumniis eorum, qui ipsum Arianismi accusant. Dissertatio posthuma, von ſeinem Sone herausgegeben, abgedruckt in den Opp. Erasmi ed. Leid. Tom. X, p. 1759—80; 2) Dankrede aus Anlaſs des Untergangs der ſpaniſchen Armada: De formidabili illa classe Hispanica contra Anglos diuiuitus repressa, fracta, dissipata, dextra Excelsi celebratio ad Psalmum 124. accommodata, Franeker 1589, 4°; 3) oratio panegyrica an die weſtfrieſiſchen Stände de necessitate disciplinam in scholis et praecipue academiis restituendi, Franeker 1595, 4°; 4) Carmina, gedruckt in Deliciae Poëtarum German. Tom. III. Brieflichen Verkehr hatte er mit vielen der ausgezeichnetſten ſeiner Zeitgenoſſen, mit Theologen wie Th. Beza, Zach. Urſinus, David Pareus, Franz Junius, Jakob Arminius u. a., mit Gelehrten wie Juſtus Lipſius, Joſef Scaliger, Joh. Meurſius, J. G. Voſſius, Peter Scriver u. a. Briefe von ihm und an ihn ſind gedruckt z. B. in Crenius' animadv. philol. et hist., Rotterdam 1695; Lipſius' epist. misc. I. und II.; Scaligers epist. lib. III. ꝛc. (ſ. Moller a. a. O., Schotel S. 260).

Zeitgenoſſen rühmen ihn als einen eximius Christi servus (Beza), als vir undequaque doctissimus et theologus eximius (Druſius); namentlich wird ſein friedfertiger Sinn hervorgehoben, daher er auch vielfach in Anſpruch genommen wurde zur Friedensvermittelung in ſeinem ſtreitſüchtigen Zeitalter (tam pacificus, ut nulli labori parceret in tollendis ecclesiasticis dissidiis, ſ. G. Brandt, Hist. ref. Belg. II, p. 8).

Martin Lydius hinterließ zwei Söne, Balthaſar und Johannes, die, wenn auch nicht den milden vermittelnden Geiſt, doch das vielſeitige, namentlich auch hiſtoriſche Intereſſe des Vaters erbten. Von dieſen war

2) Balthaſar Lydius (Palatinus) geb. zu Umſtadt bei Darmſtadt im Jare 1576 oder 1577. Er ſtudirte zu Leyden, war mit Scaliger, Heinſius, Voſſius und anderen holländiſchen Gelehrten befreundet und wurde 1602 Prediger zu Streefkerk in Südholland, 1608 Prediger zu Dortrecht. In dieſer Eigenſchaft eröffnete er den 3./13. November die Dortrechter Synode mit einer Predigt in der Hauptkirche über Apg. 15 und mit einem Gebet, nahm als Synodalabgeordneter an den Verhandlungen und an mehreren Kommiſſionen teil und hielt endlich den 29. Mai 1619 das Schlufsgebet (ſ. Real-Encykl. Bd. III, 680 ff. und die dort verzeichnete Literat.). Er wird geſchildert als ein eifriger, frommer und gelehrter, insbeſondere auch wolberedter Mann, aber auch als einer der heftigſten und leidenſchaftlichſten Gegner der Remonſtranten (ſ. beſonders Schotel S. 226 ff.).— Er ſtarb den 20. Januar 1629.

Als Schriftſteller hat Balthaſar Lydius (außer einer Schrift novus orbis s. de navigationibus primis in Americam und einigen anderen ſ. bei Schotel S. 276 ff.) beſonders um die Geſchichte der Waldenſer und böhmiſchen Brüder ſich verdient gemacht durch mehrere teils in lateiniſcher, teils in holländiſcher Sprache geſchriebene Schriften, nämlich 1) Facula accensa historiae Waldensium; 2) Waldensia i. e. conversatio verae ecclesiae, demonstrata ex confessionibus cum Taboritarum ante CC. fere annos, tum Bohemorum circa tempora Reformationis scriptis, studio et opera B. Lydii, M. F., Palat., eccles. apud Dortrecht, Tom. I, Rotterdam 1616, 8°, Tom. II, Dortrecht 1617, 8°. (Nachdruck 1622 zu Rotterdam). Das Werk wird zu den bibliographiſchen Seltenheiten gerechnet (Voigt, Catalog. libr. rar. p. 424; Freytag, Analecta bibl. p. 551; Gerdes, scrinium Tom. VI. P. 1. p. 382; Kist, De Literatuur betr. de Waldensen in dem Niederl. Archiv für Kirchengeſch., Thl. 6, Leyden 1846, S. 114 f.), und hat auch jetzt noch Wert als eine freilich unvollſtändige und inkorrekte Urkundenſammlung für die betreffenden Partieen der Kirchengeſchichte (vgl. R-Enc. Bd. XVIII, S. 528 ff.; Dieckhoff, Waldenſer im Mittelalter, Göttingen 1851, S. 79. 377 ff.; Zezſchwitz, Katech. der Waldenſer beſ. S. 139 f.). Waldenſiſches enthält das Buch

übrigens nichts, vielmehr nur Aktenstücke zur Geschichte der Taboriten und böhmischen Brüder, deren Zusammenhang mit den Waldensern Lydius, freilich mit unzureichenden Mitteln, nachweisen will. Nach der Vorrede und den Dedikationen an die Stände von Holland und Westfriesland war es zunächst ein polemisch-apologetisches Interesse, das den Verfasser zu seiner Arbeit veranlaßte, nämlich die Abwehr des von katholischer und besonders jesuitischer Seite wider den evangelischen Glauben erhobenen Vorwurfs der Neuheit, sowie der Wunsch, den von den Jesuiten veranstalteten Ausgaben mittelalterlicher Ketzerpolemiker die vorreformatorischen Warheitszeugen gegenüberzustellen. Die von Lydius beabsichtigte ausfürliche Geschichte der Waldenser und böhmischen Brüder kam nicht zur Ausfürung; dagegen gab er 1624 als Anhang zu einer holländischen Übersetzung von Perrins histoire de Vaudois noch drei Abhandlungen heraus: 1) von der Kirche, wo die gewesen von den Zeiten der Apostel bis auf die Zeiten der Reformation; 2) von den verschiedenen Namen der Waldenser; 3) von dem Glauben der Waldenser nach ihren eigenen Bekenntnissen und der Erzälung der päpstlichen Skribenten zur Erläuterung der Kirchengeschichte, zur Verteidigung der Ehre und Lehre der reformirten Kirche und zur Widerlegung einiger Lästerungen der Jesuiten und Päpstlichen (Kist, Archiv, Bd. VI, S. 459).

3) Johannes Lydius, der zweite Son Martins (nach Schotel der ältere), geb. zu Frankfurt 1577, seit 1602 Prediger zu Oudewater in Holland, beteiligte sich wie sein Bruder am Kampfe gegen den Arminianismus, stand in litterorischem Verkehr mit Scaliger, Casaubonus und anderen Gelehrten, gab die Werke des Nikolaus von Clemonges (N. de Clemangis Opp. omnia, Leyden 1613, 4°, 2 Bde.), die Concilia eccl. christ. des Gabriel Prateolus (ebendas. 1610), die Vitas Pontificum Barnesii et Balei cum continuatione (ebendas. 1610), die Werke Wessels (Aura purior h. e. M. Wesselii Gansfortii Opera omnia: accedunt Jacobi de Paradiso Carthusiani tractatus aliquot, Amsterdam 1617) und einiges Andere heraus und starb im Jare 1643.

4) Ein Son Bolthasars, Jakob Lydius, wie sein Vater Prediger zu Dortrecht, † nach 1688, wird gleichfalls als Verfasser theologischer und anderer Schriften genannt, z. B. Agonistica sacra, Florum sparsio ad hist. passionis Christi, dial. de Coena Dominica literatorum (Dortrecht 1669, 12°), De jurejurando (Dortrecht 1698, 4°), besonders aber einiger anonymen Satiren gegen das Papsttum u. d. T. De Roomsche Uylenspiegel, Dortrecht 1671, und laetsten dnyvels dreck etc., Dortrecht 1687.

Über alle diese und andere Glieder der Familie Lydius s. Bayle, Dict. III, 114; Moller, Cimbria literata, I, 373; Foppens, Biblioth. belgica; Bentheim, Holländ. Kirchen- und Schulstaot, II, 292 f.; Vrimoet, Athen. Fris. II, 20 sqq.; Jöcher-Rotermund, Gel.-Lex., II, 2621 ff. und IV, 247 ff.; bes. aber Schotel, Kerkelijk Dortrecht, Utrecht 1841 I, 259—284; Nouvelle Biographie générale tom. 32. **Wagenmann.**

Lyranus, Nikolaus de Lyra, von Lyre gebürtig, einem Flecken der Diözese Evreux in der Normandie. Sein Geburtsjar ist unbekannt; aus seiner Kenntnis des Hebräischen hat man gefolgert, er sei von jüdischer Abkunft gewesen; dies ist jedoch bloße Vermutung, die durch kein tatsächliches Zeugnis bestätigt wird; sein Hebräisch kann er anderswo gelernt haben, von einem der damaligen gelehrten Rabbinen. 1291 trat er, noch jung, in den Franziskanerorden zu Verneuil. Von da nach Paris gesandt, vollendete er seine Studien in dem Barfüßerkloster, wurde Doktor der Theologie und lehrte diese mit Auszeichnung und Erfolg. 1325 ward er Ordensprovinzial von Burgund; als solcher erscheint er in dem letzten Willensakte der Königin Johanna, Gemalin Philipps des Langen, die ihn zu einem ihrer Testamentsvollstrecker ernannte. Er starb zu Paris den 23. Oktober 1340. Eine seiner Schriften hat die Verteidigung des Christentums gegen das Judentum zum Zwecke: De Messia, eiusque adventu praeterito, tractatus, una cum responsione ad Iudaei argumenta 14 contra veritatem evangelio-

rum (den Postillen gewönlich beigedruckt; auch mit dem Hebraeomastix des Hieronymus de Sancta-fide, Frankfurt 1602, 8°); — eine andere bezieht sich auf die Verwaltung der Messe: Tractatus de idoneo ministrante et suscipiente ss. altaris sacramentum (S. l. et a., mit einem Traktate des Thomas von Aquino über den nämlichen Gegenstand); — ein Kommentar über die Sentenzen ist ungedruckt geblieben; — ob die contemplatio de vita et gestis S. Francisci (Antw. 1623, 4°, mit den Opuscula des heil. Franz, von Wadding herausgegeben) von ihm ist, ist zweifelhaft. Diese Schriften indessen sind es nicht, die Nikolaus von Lyra seinen bleibenden Ruhm verschafft haben; sein Hauptverdienst besteht in seinen ausgedehnten, der Auslegung der Bibel gewidmeten Arbeiten, die unter dem Titel erschienen sind: Postillae perpetuae in V. et N. Testamentum (zuerst Rom 1471—1472, 5 Bde. in Folio; 1540 unter dem Titel: Biblia sacra latina, cum postillis, Venedig, 4 Bände Folio; später sehr oft; die Postillen über die Episteln und Evangelien sind auch mehrfach besonders erschienen; 1511 wurden sie in französischer Übersetzung zu Paris gedruckt, 5 Bde. Folio; der Psalter war schon um 1490 französisch erschienen, Paris, s. d., 2 Bde. Klein-Folio). Durch dieses Werk hat sich Lyra den Titel doctor planus et utilis erworben; es ist das bedeutendste, ja einzig bedeutende Denkmal der mittelalterlichen Exegese vor dem Wiederaufleben der klassischen Studien, und seinen Wert erhielt es dadurch, dass es von der gewönlichen Methode damaliger Bibelauslegung abwich, um neue Bahnen zu brechen. Die wenigsten scholastischen Theologen verstanden griechisch; noch seltener war unter ihnen die Kenntnis des Hebräischen; mit diesem Mangel an Sprachwissenschaft gingen Hand in Hand dogmatisches Vorurteil und kirchliche Gebundenheit. Lyra war der erste, der gründlichere Studien zur Exegese mitbrachte und daher auch zu mancher freieren Auffassung tüchtig wurde. Er war unbefangen genug, um neben den katholischen Schriftstellern auch den jüdischen das Recht zu gönnen, bei der Erklärung der Alten Testaments mitgehört zu werden; dabei schloss er sich zunächst an den Rabbi Salomo Jarchi an. Den Anfang seines Werkes bildet ein Aufsatz de libris Bibliae canonicis et non canonicis, worauf zwei Prologe folgen, de commendatione sacrae Scripturae in generali, und de intentione auctoris et modo procedendi. In diesen Stücken spricht er seine Grundsätze aus; zuerst bestimmt er, dem Hieronymus folgend, was kanonisch und was apokryphisch ist, und gibt das Verhältnis dieser beiden Klassen von Büchern zu einander an, um, wie er sagt, die vielfachen, aus Unwissenheit hierüber verbreiteten Irrtümer zu beseitigen. Dann stellt er den vierfachen Sinn der Bibel auf, nach der Regel:

Litera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia;

allein er fügt bei, dass gerade, um die geistigen Bedeutungen zu fassen, der Wortsinn am ersten ergründet werden müsse, denn „omnes expositiones mysticae praesupponunt sensum literalem tanquam fundamentum; . . . ideo volentibus proficere in studio sacrae Scripturae necessarium est incipere ab intellectu sensus literalis, maxime cum ex solo sensu literali et non ex mysticis possit argumentum fieri ad probationem vel declarationem alicuius dubii“; es sei dies um so nötiger, jemehr bisher der Wortsinn, sowol aus Mangel an Sprachkenntnis, als aus vorwiegender Neigung zu mystischem Grübeln, vernachlässigt und verdunkelt worden sei. Von diesem Standpunkte aus hat Lyra in Bezug auf das Alte Testament Ausgezeichnetes geleistet; „schwächer dagegen ist seine Arbeit über das Neue Testament, doch hat er die Theorie von einem zwiefachen buchstäblichen Sinn, wodurch die eigentliche Typik, besonders die prophetische, wider zur Anerkennung kam“ (Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments, S. 239). Lyra hat indessen weder auf seine Zeitgenossen, noch auf die folgende Zeit einen bedeutenden Einfluss ausgeübt; die Bibelerklärung wurde noch lange in der alten Weise getrieben. Bekanntlich hat er auf Luther eingewirkt; der Spruch: „Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset“ sagt jedoch insofern zuviel, als Lyra allein nicht der Anstoß zur Reformation geworden

wäre, wenn nicht bei Luther noch andere und tiefere Anregungen mitgewirkt hätten. **C. Schmidt.**

Liturgie siehe am Ende dieſes Bandes.

Lucifer, Luciferianer. Der Biſchof Lucifer von Cagliari auf Sardinien (Caralis, davon Caralitanus, ſpäter oft Calaris), einer der eifrigſten Anhänger des nicäniſchen Glaubens und der Sache des Athanaſius, tritt in der Geſchichte der arianiſchen Streitigkeiten hervor, als Konſtantius auf der Verſammlung zu Arles (353) die Verwerfung des Athanaſius durchgeſetzt hatte (ſ. oben I, 630 und den Art. Liberius VIII, S. 647). Da begab ſich Lucifer zu Liberius nach Rom und ließ ſich von dieſem zuſammen mit dem Presbyter Pankratius und dem Diakon Hilarius an den Hof des Kaiſers ſchicken, um für ein unparteiiſches Konzil zu wirken; auch der Landsmann des Lucifer, Euſebius von Vercelli, wird zur Mitwirkung herangezogen. Es kommt wirklich zum Konzil in Mailand (Anfang 355), dasſelbe wird aber ein Werkzeug in der Hand der Gegner (ſ. o. IV, 402). Lucifer gehörte hier zu den Wenigen, welche auch dem Kaiſer gegenüber auf entſchiedenem Widerſtand beharrten (cf. Lucifer, Moriendum pro dei filio p. 243 E und pro Athan. I, 205 sq. in d. Max. Bibl. Lugd. IV), und die demzufolge verbannt wurden. Er wurde zunächſt nach Germanicia in Kommagene verwieſen, wo damals Eudoxius Biſchof war (Lucif. pro Athanas. l. I, p. 185 E), ſpäter lebte er in Eleutheropolis in Paläſtina, wo er gottesdienſtliche Verſammlungen hielt, bis der dortige Biſchof Eutychius gewaltſam eingriff (Faustini et Marc. lib. praenm p. 659 sq.); zuletzt hielt er ſich in der oberen Thebais auf. Die Luciferianer erzälen von einem vierfachen Exil. In jenen Jaren des Exils (355—361) hat Lucifer eine Reihe heftiger Streitſchriften geſchrieben, welche ſich alle direkt gegen den Kaiſer Konſtantius richten, der darin in der rückſichtsloſeſten Weiſe und in unermüdlichen Variationen als Ketzerpatron und Feind Gottes, als zweiter Saul, Ahab und Jerobeam und Spießgeſelle aller Feinde Gottes und ſeines Volks behandelt wird, auf den unter dieſem Geſichtspunkt alle möglichen Stellen der Bibel angewandt und mit verſchwenderiſcher Fülle Ketzerprädikate ausgeſchüttet werden. Die reichlichen Bibelcitate geben dieſen Schriften eine nicht geringe Wichtigkeit für die Geſchichte des lateiniſchen Bibeltextes vor Hieronymus; im übrigen ſind ſie breit, voller Widerholungen, geben aber doch ein lebendiges Bild von dem leidenſchaftlichen, etwas beſchränkten, aber ehrlichen Eifer des überzeugungstreuen Mannes, der in ſeinem Kreiſe der höchſten Verehrung genoſs. Der Zeit nach ſcheinen die Schriften de non parcendis in deum delinquentibus (l. l. p. 227—241) und de regibus apostaticis (ib. 213—18) die früheſten zu ſein; ſpäter ſind verfaſst die beiden Bücher pro Athanasio (p. 200 sq.; das erſte wenigſtens nicht vor Ende 359), de non conveniendo cum haeret. (p. 218 sqq.) und die Schrift, welche ſich ſelbſt gleichſam als letzten Verſuch bezeichnet: moriendum esse pro dei filio (p. 241 sqq.). Als Lucifer dieſe Schrift allein oder in Verbindung mit früheren direkt an den Kaiſer geſchickt, muſste der magister officiorum Florentius (ſ. Ammian. Marcell. XX, 2; XXII, 3) von Lucifer Beſtätigung einfordern, ob ſie wirklich von ihm ſeien. Lucifer gab dieſe mit der Aufforderung an Florentius, für die Schrift einzutreten, und der Hinweiſung, Konſtantius könne aus der Schrift entnehmen, daſs er freudig allem entgegenſehe, was zu ſeinem Untergange unternommen werde.

Der Tod des Konſtantius und das Auftreten Julians machte dem Exil Luciſers ein Ende. Wärend die wichtige Synode zu Alexandria 362 unter des Athanaſius Leitung zuſammentrat, und unter Berückſichtigung der Verhältniſſe, um alle Nichtarianer möglichſt zu einen, beſchloſs, daſs alle, welche jetzt den Glauben von Nicäa annähmen, Verzeihung erhalten und in ihren kirchlichen Würden gelaſſen werden ſollten, wenn ſie nicht zu den eigentlichen Fürern der bisher herrſchenden Partei gehörten, ſondern nur (wie namentlich die Biſchöfe zu Rimini) dem Drucke des Konſtantius nachgegeben hätten, war Lucifer nach Antiochien gekommen zur Ordnung der dortigen Verhältniſſe (ſ. d. Artikel Meletius von Antiochien), und

warf und speziell die merovingischen Urkunden von Saint-Denis für unecht erklärte. Papebrochs Abhandlung erschien als ein ehrenrühriger und gefährlicher Angriff auf die Benediktiner Frankreichs, welche allein merovingische Urkunden besaßen: sie also rüsteten sich zu kräftiger Gegenwehr. Antworten aber konnte man auf diesen Angriff nirgends wie in Saint-Germain-des-Prés, wo alle nötigen Handschriften und Urkunden zur Verfügung standen. M. übernahm die Beantwortung: 1681 erschien dieselbe, gewidmet dem Minister Colbert, unter dem Titel: De re diplomatica libri VI, noch jetzt das Hauptwerk dieser neuen Disziplin, für merovingische Urkunden unübertrefflich, klassisch für alle Zeiten. Denn hier zuerst wurden statt willkürlicher Aussprüche und Vermutungen feste und sichere Regeln aufgestellt, und zwar gleich in so vollendeter Form, dass das Werk allgemeine Bewunderung und Anerkennung fand. Die eigentliche Polemik trat zurück, doch erklärte sich Papebroch in einem noch erhaltenen Briefe für widerlegt; gegen spätere Angriffe, besonders des Jesuiten Germon, antwortete M. nur indirekt durch: Librorum de re diplomatica Supplementum (Paris 1704, Fol.).

Im Auftrag des Statsministers Colbert ging M. 1682 nach Burgund, um Nachforschungen nach das königliche Haus betreffenden Urkunden anzustellen; weitere wissenschaftliche Reisen unternahm er, begleitet von Mich. Germain, 1683 nach Deutschland, 1685—1686 nach Italien, überall wichtige Bücher und Handschriften sammelnd. Einen Teil seiner Ausbeute veröffentlichte er im Museum Italicum (Paris 1687—1689, 2 voll. in 4°) und in den Vetera Analecta (Par. 1675—1685, 4 voll. in 8°), deren vierter Band das interessante Iter germanicum enthält. Am Streit über den Verfasser des goldenen Büchleins de imitatione Christi, welchen die Benediktiner und die Augustiner für sich in Anspruch nahmen, beteiligte sich M. durch seine Animadversiones in Vindicias Kempenses (des P. Testelette) und entschied sich für den (wol sagenhaften?) italienischen Benediktinerabt Johannes Gerfen, den die neueste Zeit wider so entschieden auf den Schild hebt, vgl. Cöl. Wolfsgruber, Giovanni Gerfen (Augsburg 1880) S. 113—116. Auch sonst verfocht M. mit Energie die Sache der Benediktiner. Gegen den Stifter des Trappistenordens de Rancé, der in seinem Werk De la sainteté et des devoirs de la vie monastique (Paris 1683) erklärt hatte, außer Bibel und aszetischen Schriften sollten die Mönche nichts anderes studiren, wies M. in seinem Traité des études monastiques (Paris 1691) die Notwendigkeit gelehrter Bildung für die Ordensgeistlichen nach und zeigte, dass diese Studien keine Verletzung der Regel des h. Benedikt seien. Mit Repliken und Dupliken verlief allmählich dieser interessante Streit. Aber noch einmal sollte M. die Macht seiner Gegner kennen lernen. Pseudonym, in der Schrift Eusebii Romani ad Theophilum Gallum epistola de cultu sanctorum ignotorum (Par. 1698) eiferte er gegen die Keckheit, mit der man in Rom die Leichname der Katakomben als Reliquien von Märtyrern und Heiligen verehrte und verhandelte. Die Epistel wurde vielfach übersetzt und allerorts begierig aufgenommen und anerkannt, in Rom aber nahm man so ernstlichen Anstoß, dass M. 1705 eine neue gereinigte Ausgabe veranstaltete, in deren Vorrede er sagt: Haec nova editio non temere nec proprio arbitrio a me facta est, sed ad eius nutum et imperium, penes quem residet summa praecipiendi auctoritas . . . quae (nova editio) eo tendit ut emolliam si quid durius, ut explicem si quid obscurius, denique ut emendem et corrigam si quid secus quam par sit a me hac in epistola scriptum nonnullis videatur. Damit gab sich auch die Indexkongregation zufrieden. Von andern Schriften M.'s sind noch zu erwähnen: Das wichtige Werk De liturgia Gallicana libri III (Par. 1685), das mehr erbauliche Büchlein La mort chrétienne (1702), die Dissertatio de pane eucharistico, azymo ac fermentato (Par. 1674), letztere mit anderen kleineren Abhandlungen wider abgedruckt in den Ouvrages posthumes de M. et de Ruinart, worin auch viele Briefe M.'s stehen. Ein anderer Teil seines umfangreichen Briefwechsels ist veröffentlicht von Valery, Correspondance inédite de M. et de Montfaucon avec l'Italie (Par. 1846, 3 voll.).

Litteratur: Th. Ruinart, Abrégé de la vie do M. Par. 1709 (lat. 1714); Emile Chavin de Malan, Histoire de D. Mab. et de la congrégation de Saint-

Maur (Par. 1843); Henri Jadart, Dom Jean Mabillon, étude suivie de documents inédits sur sa vie, ses oeuvres, sa mémoire (Reims 1879), mit Bildnis; Wattenbach, Das Schriftwesen im MA., 2. Aufl., S. 8—17.

G. Laubmann.

Macedonius, Macedonianer. Das Leben des Macedonius veranschaulicht uns ein Stück der Parteibewegungen in der griechischen Kirche des vierten Jarhunderts. Als um 336 der Bischof Alexander von Konstantinopel gestorben war, schwankte die Wal des Nachfolgers zwischen zwei von ihm selbst noch empfohlenen Männern, dem schon bejarteren Macedonius und dem jungen Paulus. Die athanasianisch gesinnte Partei setzte die Wal des letzteren durch, aber Eusebius von Nikomedien und Theodor von Heraklea bewirkten beim Kaiser dessen Verbannung (s. Bd. I, 627). Nach Konstantins I. Tode kehrte er zwar zurück, wurde aber von der Synode zu Konstantinopel abgesetzt (338 oder 339), von Konstantius gefesselt nach Mesopotamien exilirt, und Eusebius wurde selbst Bischof der Hauptstadt (Athan. hist. ad monach. 7. Mansi II, 1297). Nach dessen Tode 341 traten Paulus und Macedonius wider als Rivalen auf und Macedonius ward von den Bischöfen der antinicänischen Partei zum Bischof geweiht. Der Kaiser griff abermals in die Kämpfe der Parteien ein, sandte von Antiochien aus, um den Nicäner Paulus zu vertreiben, seinen Feldherrn Hermogenes, der aber von dem für die Orthodoxie fanatisirten Pöbel ermordet wurde. Der Kaiser kam nun selbst, vertrieb Paulus, strafte die Stadt, wollte jedoch auch jetzt Macedonius, den er übrigens in seiner Kirche unangefochten ließ, nicht als Bischof anerkennen, weil er one seine Einwilligung gewält worden sei. Erst nach einem nochmaligen Versuche des Paulus, sich in Konstantinopel festzusetzen, wurde Macedonius vom Kaiser anerkannt und durch Soldaten eingefürt, welche unter dem dichtgedrängten, aber, wie es scheint, Widerstand nicht beabsichtigenden Volkshaufen ein furchtbares Blutbad anrichteten (342). Nach der Mitte der vierziger Jare musste Macedonius seinem orthodoxen Gegner noch einmal weichen, unter denselben Einflüssen, welche damals die Rückkehr des Athanasius aus dem Abendland bewirkten (Socrat. h. e. II, 22 sq.). Aber nach dem Tode des Konstans (350) kam er wider auf, und soll nun im Bunde mit benachbarten Bischöfen und den Mönchen der von ihm gestifteten Klöster, welche seiner Partei beim Volke Ansehen verschafften, unter dem Schutze des weltlichen Arms sich in Konstantinopel und weit darüber hinaus sehr gewalttätig gegen die Orthodoxen und die im Dogma mit diesen einigen Novatianer bewiesen haben (Socrat. II, 38 nach den Mitteilungen eines Novatianers). Die kaiserliche Gunst dauerte indes nicht lange. Macedonius profanirte 356 nach der Meinung seiner Gegner die Gebeine Konstantins d. Gr., indem er sie aus der baufällig gewordenen Apostelkirche in die des heil. Akacius überfürte. In dieser kam es darüber zum Handgemenge und Blutvergießen, und da Macedonius one Vorwissen des Kaisers gehandelt, soll er sich dadurch auch dessen Ungnade zugezogen haben (Socr. l. l. Sozom. IV, 21). Der tiefere Grund der unsicher werdenden Stellung des Macedonius liegt aber wol in der damals sich vollziehenden Scheidung der bisher durch den Gegensatz gegen das Nicänum zusammengehaltenen orientalischen Richtungen in Homöusianer (Semiarianer) und Arianer. Wenn Macedonius fortan in Verbindung mit Basilius von Ancyra u. a. als Semiarianer erscheint, so blieb er damit seiner Ansicht wol nur treu (anders urteilt von seinem Standpunkt Philostorgius, h. e. IV, 9). Er wirkte nun eifrig im Sinne seiner Partei, die sich gegen die Fortschritte des reinen Arianismus zu wehren hatte. So kämpfte er zu Seleucia 359 gegen die Akacianer und wurde dafür mit Basilius Anc. und Eustathius Seb. von dieser Partei auf einer Synode zu Konstantinopel 360 wegen der ihm zur Last gelegten Gewalttaten seines Amtes entsetzt (vgl. oben Bd. I, 634). Er blieb in der Nähe von Konstantinopel, ist aber warscheinlich nicht lange nachher gestorben. Sein Name aber lebte als Parteiname fort, denn seine hervorragende Stellung und der Eifer, mit welchem er für das Bekenntnis der Homöusie wirkte, war die Veranlassung, dass diese Partei, besonders in und um Konstantinopel, in Thracien und den benachbarten kleinasiatischen Ländern (Soz. 4, 27) häufig nach ihm benannt wurde.

Die kirchlichen Schriftsteller heben nun aber besonders einen Punkt in der Lehre der Macedonier hervor, welcher dem semiarianischen Lehrbegriff zwar angehört, aber nicht ihm ausschließlich: die Bekämpfung der Gottheit und Homousie des heiligen Geistes. Die Macedonianer gehören nach dieser Seite zu den Pneumatomachen, welche beide Namen, obgleich ursprünglich sich nicht deckend, nach und nach durch Entwickelung der Lehre und der Parteiverhältnisse identifizirt worden sind. Die bis zum Beginne der arianischen Streitigkeiten noch sehr unentwickelte Lehre von dem Wesen und der Würde des heil. Geistes, welche in der Anerkennung seiner göttlichen Bedeutung als des neuen Lebensprinzips und in der durch die Taufformel ausgesprochenen Zusammenstellung mit Vater und Son ihre kirchliche Grundlage hatte, war von Origenes so gefasst, dass dem heiligen Geiste seine bestimmte Stelle als dritte Hypostase im Kreise der göttlichen Wesensentfaltung angewiesen und die nur der Gottheit zuzuschreibende absolute Immaterialität und substantielle unwandelbare Güte (Heiligkeit) beigelegt, seine hypostatische Unterscheidung aber von Vater und Son nur durch so entschiedene Unterordnung unter den Son gewart wurde, dass der Geist doch nur als das erste Erzeugnis des Sones erschien. Wie nun in der arianischen Lehre vom Sone die konsequente Ausbildung der einen Seite jener älteren Subordinationslehre mit Beseitigung der andern (der Lehre von der ewigen Zeugung) hervortritt, so musste dasselbe, so weit darauf reflektirt wurde, auch in Beziehung auf den heiligen Geist geschehen. Er konnte nur als das vom Vater durch den Son hervorgebrachte, nächst diesem vornehmste Geschöpf erscheinen, wie dies Athanasius bestimmt als arianische Lehre voraussetzt, Eunomius aber ausdrücklich behauptet. Zu Nicäa aber und in der nächstfolgenden Zeit wird über diesen Punkt, welcher erst die Verständigung über den Sinn der Gottheit des Sones voraussetzte, noch gar nicht verhandelt; auch noch später erklärt es Athanasius geradezu für zwecklos, sich mit Arianern auf die Lehre vom Geist einzulassen. Der großen Mehrzal aber der Orientalen war die Formel von der Homousie des Sones zu Nicäa nur aufgedrungen, um so weniger konnte man an eine konsequente Ausdehnung derselben auf den Geist denken. Eigentlich zur Sprache kam dies Dogma erst, nachdem jene Scheidung der Parteien im Orient stattgefunden, und infolge davon die Homöusianer begannen, der Lehre von Nicäa sich zu nähern. Da berichtete der ägyptische Bischof Serapion von Thmuis dem Athanasius von Leuten, welche um der arianischen Blasphemie gegen den Son willen sich vom Arianismus entfernten, aber vom heiligen Geist so gering dächten, dass sie ihn als ein Geschöpf und (nach einer älteren Anschauung) als einen der dienstbaren Geister (Hebr. 1, 14) bezeichneten, der demnach nur graduell von den Engeln unterschieden sei. Athanasius suchte diese Lehre in den Briefen an Serapion, die er noch aus der Verbannung in der Wüste schrieb, zu widerlegen, und bald nach seiner Rückkehr trat auch die alexandrinische Synode (362) dagegen auf. So mild sie im ganzen verfärt, um den Übertritt zum Nicänum nicht zu erschweren, verlangt sie doch Verwerfung der Lehre, dass der heilige Geist Geschöpf und vom Wesen Christi abgesondert sei, denn nur der trete wirklich von der arianischen Ketzerei ab, der die heilige Trinität nicht zertrenne, noch etwas in ihr als Geschöpf bezeichne (Mansi III, 348). Wie groß indessen das Schwanken in dieser Lehre noch gewesen bis kurz vor die zweite ökumenische Synode, ergibt sich aus den Äußerungeu Gregors von Nazianz und dem Verhalten seines Freundes Basilius. Gregor, ein entschiedener Verfechter der Gottheit und Homousie des Geistes, sagt (orat. theol. V, opp. I, 556): „Von den Weisen unter uns (vorher ist die griechische Philosophie mit ihrem *νοῦς τοῦ παντός* erwänt) nennen die einen den heiligen Geist eine Wirksamkeit (Kraft, *ἐνέργεια*), die andern ein Geschöpf, andere Gott, noch andere wollen sich nicht entscheiden aus Scheu, wie sie sagen, vor der Schrift, die nicht deutlich darüber entscheide, deshalb geben sie ihm weder göttliche Verehrung, noch sprechen sie ihm dieselbe ab, halten also eine Mittelstraße, welche aber in der Tat ein sehr schlimmer Weg ist. Von denen aber, die ihn für Gott halten, behalten die einen diesen frommen Glauben für sich, die andern sprechen ihn auch aus. Andere (eine semiarianische Form) messen gewissermaßen die Gottheit, in-

dem ſie gleich uns die Dreiheit annehmen, aber einen ſolchen Abſtand behaupten, daſs das eine nach Weſen und Macht unendlich, das zweite nach der Macht, aber nicht nach dem Weſen, das dritte in keiner der beiden Beziehungen unendlich ſei", womit ſie nach ſeinem Urteil nur auf andere Weiſe jene Unterſcheidung eines Schöpfers, Helfers (*συνεργός*) und Dieners (*λειτουργός*) ausſprechen. Er will übrigens (or. 38. al. 44) die nur Schwachgläubigen allmählich mit ſchonender Weisheit zu tieferem Verſtändnis dieſer Lehre geſürt wiſſen. Eine ſolche vorſichtige Zurückhaltung beobachtete nun Baſilius d. G. in ſo hohem Grade, daſs er ſich dadurch Vorwürfe zuzog, wogegen Gregor ihn verteidigen muſs (Greg. ep. 26. al. 20. ad Basil. vgl. oben Bd. II, 119.) Er überahm nach Gregors Ausdruck die *οἰκονομία* und überließ ſeinem Freunde die *παρρησία*. Auch die Oppoſition, welche ihn endlich zur Abfaſſung ſeiner Schrift de spiritu sancto veranlaſste, war von ihm nicht etwa durch Anwendung der nicäniſchen Formel und des Gottesnamens auf den heiligen Geiſt hervorgerufen, ſondern durch den Gebrauch der doxologiſchen Formel *τῷ θεῷ καὶ πατρὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι*, wärend die Gegner nur die andere: *διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* gelten laſſen wollten. Auch wollte Baſilius die Kirchengemeinſchaft keinem verweigern, der nur nicht geradezu den heiligen Geiſt Geſchöpf nenne (ep. 113) und auch Athanaſius (ep. ad Pallad.) billigte dies Verfaren. In allem dem drückt ſich nicht bloß Rückſicht gegen die zu gewinnenden Semiarianer, ſondern auch eine gewiſſe Unſicherheit aus, wenigſtens das Gefül, daſs man mit der Gottheit und Homouſie des Geiſtes etwas gewiſſermaßen Neues und in der h. Schrift nicht mit gleicher Deutlichkeit wie die Gottheit des Sones Erkennbares ausſpreche, das bei den Gegnern die Frage hervorrufe: woher fürſt du uns einen neuen in der Schrift nicht bezeugten Gott ein? (Greg. Naz. or. theol. V, 1.) Daher beruft ſich auch Gregor, obwol er den Schriftbeweis nicht unterläſst, auf den Geiſt ſelbſt, der in der Kirche waltend erſt allmählich die Einſicht vertiefe und zu ſeiner ſelbſt Erkenntnis füre nach der göttlichen Ökonomie, wonach das neue, den Son offenbarende Teſtament das Weſen des Geiſtes nur andeute, wie das alte auf den Son nur dunkel hingewieſen habe; Baſilius aber nimmt ſeine Zuflucht zu der neben der Verkündigung (*κήρυγμα*) hergehenden geheimen Überlieferung des Dogma. Die Konſequenz des Nicänums fürte nun aber, wie dies Athanaſius von vornherein mit der Sicherheit ſeines ſpekulativen Geiſtes eingeſehen, und die drei großen Kappadocier ergriffen, zu entſchieden zum Abſchluſs der Trinitätslehre in der Gottheit des Geiſtes, als daſs man nicht mit dem endlichen Sieg der nicäniſchen Lehre und ihrer Beſtätigung zu Konſtantinopel 381 zugleich dem Geiſte, als dem vom Vater ausgehenden die gleiche Anbetung und Verehrung mit Vater und Son hätte zuerkennen ſollen. Allein ſelbſt jetzt wurde vermieden, was in Rom ſchon 374 (Heſele, Conc.-G. I, 740) und von den illyriſchen Biſchöfen um 375 geſchehen war (Theodoret h. e. III, 8), die ausdrückliche Beziehung des Ausdrucks *ὁμοούσιον* auf den Geiſt oder die Trinität; wärend allerdings die Synode von Konſt. 382 die Einheit der *οὐσία* ausdrücklich ausſpricht. Dagegen wurde wider macedonianiſche Subordination die gleiche Dignität des Geiſtes mit dem Sone durch den processus a patre (per filium), die Zurückfürung auf die gemeinſame *ἀρχή*, ausgeſprochen, wärend eben damit freilich der Reſt von Subordination ſtehen blieb, über welchen die griechiſche Theologie ihrer ganzen Anlage nach nicht hinaus konnte.

Durch dieſe Entwicklung zum erweiterten nicäniſchen Symbol wurde nun aber die Pneumatomachie zum ſpezifiſchen Kennzeichen der Partei, welche, one ſtreng arianiſch zu ſein, ſich dem Nicänum nicht ergeben wollte, eben jener ſemianianiſchen nach Macedonius genannten, welche auf dem Konzil von Konſtantinopel durch 36 Biſchöfe, an ihrer Spitze Eleuſius von Cyzicus und Marcianus von Lampſaſus, vertreten war. Bei den Arianern kam die Bekämpfung der Gottheit des Geiſtes als ſelbſtverſtändliche Folge ihrer Bekämpfung des Sones nicht weiter in Betracht, die aber die Homouſie des Sones annahmen, konnten die ſchwankende Lehre vom Geiſt nicht länger feſthalten: ſo blieb, ſo zu ſagen, die Ketzerei der Pneumatomachie auf den Macedonianern ſitzen, ja die Lehre vom

Geiſte war es gerade vornehmlich, welche ſie abhielt, ſich, wie viele andere taten, der niceniſchen Formel zu fügen; ſie erklärten, eher die arianiſche Lehre billigen zu wollen. Daher finden wir nun auf dem Konzil von Konſtantinopel die Namen der Semiarianer, Macedonianer und Pneumatomachen als gleichbedeutend gebraucht, und ſortan erſcheint als das Hauptmerkmal derſelben überwiegend ihre Lehre vom Geiſt, und Macedonius, der nur Früheres feſthielt, wird als Erfinder dieſer Ketzerei angeſehen. Sie wurden verdammt und auch der Verſuch einer Verſtändigung im Jare 383 (ſ. Bd. I, 636) fürte nur zu demſelben Reſultat. Sie verfielen den Ketzergeſetzen, erhielten ſich aber noch einige Zeit, ſo daſs noch Neſtarius verfolgend gegen ſie einſchritt. — Epiphan. haeres. 73, 74 und die griechiſchen Kirchenhiſtoriker Sokrates und Sozom.; Athanasius, epp. ad Serap opp. ed. Montf. I, 645 sqq.; Basilius, de spiritu s. opp. ed. Garn. III, 1 sqq. (Beide auch in Thilo, bibl. pp. gr. dogm. I, 666 s. II, 182 s.) Greg. Naz. or. theol. V (ebd. II, 496) und or. 38 (al. 44); Greg. Nyss. sermo de sp. s. adv. Pneum. Mac. Bei A. Maji, nov. patr. bibl. t. IV, Rom. 1847, p. 16 sq. (it. Script. vet. nov. coll. VIII, II, und in Migues Ausgabe II, 1301 ff.); Didymus, de spir. scto. interpr. Hieron. (opp. Hier. ed. Mart. IV, I, p. 494 sq.). Von den in den WW. des Athanaſius und denen des Theodoret (ed. Hal. V, 991 sqq.) befindlichen dialogi de sancta trinitate: dial. III—V.; G. H. Goetze, de Macedonianis, bei J. Vogt, Bibliotb. hist. haeres., Hamb. 1723, 8°, p. 165 sqq.; Walch, Ketzerhiſtorie, III, und die zum arianiſchen Streite angefürte Litteratur. **W. Möller.**

Mähriſche Brüder, ſ. Brüder, böhmiſche Bd. II, S. 648.

Märkiſche Konfeſſionen, d. h. Konfeſſionen, gültig unter den deutſchen Reformirten der Mark Brandenburg ſind 1) die Confessio Sigismundi, worüber ſ. den Art. Sigismund Johann, Kurfürſt von Brandenburg; 2) das Leipziger Kolloquium vom Jare 1631, d. h. die Erklärungen der reformirten Theologen, die daran teilnahmen, ſ. d. Art. Bd. VIII, S. 546; 3) die declaratio Thorunensis, nämlich die generalis professio doctrinae ecclesiarum reformatarum in regno Poloniae etc. und die specialis declaratio, welche die Reformirten bei dem Religionsgeſpräch zu Thorn 1645 übergaben. S. den Art. Thorn, Religionsgeſpräch. Der Text der 3 Symbole bei Niemeyer, collectio confessionum in eccles. reform. publ. 1840 p. 642 sq.; Augusti, corpus libror. symbolic. 1827, p. 369 sq.

Märtyrer und **Bekenner.** So heißen die Zeugen (*μάρτυρες*) der chriſtlichen Warheit, welche ihre Glaubenstreue in der Verfolgung entweder mit dem Tode oder doch unter Todesgefaren, Gefangenſchaft und körperlichen Beſchwerden bekräftigt und dadurch die Stärke des chriſtlichen Geiſtes ruhmwürdig dargetan haben. Die leidende Tapferkeit, mit der dies geſchah, iſt an Ort und Zeit nicht gebunden, ſie verdient überall jenen Ehrennamen, wo irgend ein Einzelner einer feindlichen Gewalt aus rein religiöſer Treue bis zum Äußerſten Trotz gebaten; ſo gefaſst läſst ſich das Märtyrertum durch alle Zeitalter der chriſtlichen Geſchichte nachweiſen und in gewiſſer Art auf die blutigen Verfolgungen innerhalb der Chriſtenheit anwenden. In erweiterter, ſubjektiv ethiſcher Bedeutung dürfen wir dasſelbe ſogar auf alle die Gewiſſensfreiheit des Einzelnen tödlich gefärdenden Kämpfe übertragen. Es gibt auch Märtyrer der Überzeugung überhaupt. Nur das gehört unter allen Umſtänden zum Weſen eines ſolchen, daſs er äußerlich wehrlos ſei, innerlich nur von der Sache durchdrungen und zum Dulden bereit, mit welchem letzteren allerdings ſchon eine chriſtliche Eigentümlichkeit bezeichnet iſt. Im engeren Sinne dagegen gehört das Märtyrertum einem beſtimmten und zwar vorzugsweiſe dem erſten Zeitalter der von der heidniſchen Welt gewaltſam und langwierig angefochtenen Kirche an; es hat ſich in dieſer Epoche zu einer großartigen und für die Darſtellung des chriſtlichen Geiſtes nach allen Seiten wichtigen Erſcheinung, die den ſtärkſten Eindruck auf das kirchliche Bewuſstſein hinterließ, entwickelt. Weſentlich war dem erſten Chriſtentum der Gegenſatz gegen die gottentfremdete Welt; es wollte die Welt überwinden und in ſie eindringen, aber one weltliche Mittel lediglich durch die Macht des Wortes und der Liebe. Das

Widerſtreben, mit welchem die chriſtliche Botſchaft aufgenommen wurde, fürte zu einem ungleichen Kampf und bei der damaligen Weltlage notwendig zur Verfolgung. Chriſtus ſelbſt hat das Schickſal ſeiner Jünger vorausgeſagt (Matth. 5, 10. 12. 44; 13, 21; Luk. 11, 49; Joh. 15, 20). Die Leidensprüfungen der Apoſtel ſind faſt ſo alt wie ihr Beruf, ſie werden von ihnen ſelber zu den unabweisbaren Bedingungen treuer Nachfolge des Herrn gerechnet (Röm. 5, 35; 2 Kor. 4, 9; 12, 10; 2 Tim. 3, 12; 1 Petr. 2, 21; 4, 12). Daraus erklärt ſich, daſs die Apoſtelgeſchichte (8, 1; 13, 50) die erſten feindlichen Nachſtellungen als Veranlaſſungen eines Sieges der Sache Gottes über Unglauben und Sünde nachdrücklich hervorhebt, und daſs Stephanus als erſter Anfürer auf dem apoſtoliſchen Leidenswege mit ſolcher Feierlichkeit auf den Schauplatz geſtellt wird. Derſelbe Stephanus heißt Apg. 22, 20 in der Rede des Paulus ὁ *μάρτυς σου* (scil. *τοῦ Χριστοῦ*). Wenn ſich Petrus 1 Petr. 5, 1 *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* nennt: ſo ſcheint dies zwar Augenzeuge der Leiden Chriſti zu heißen, aber die folgenden Worte beweiſen, wie leicht der Name in die Bedeutung eines Zeugen, Gewärsmannes oder Bekenners durch Übernahme änlicher Leiden übergehen konnte. In der Apokalypſe ſteht dieſe letztere Bedeutung feſt; ſo heißt 2, 13 Antipas *μάρτυς πιστός μου*, und 17, 6 iſt das Weib trunken von dem Blute der Märtyrer Jeſu (vgl. Apokal. 11, 3). Hat ſich alſo die Erwartung künftiger Leiden von vornherein dem chriſtlichen Bewuſstſein tief eingeprägt: ſo dürfen wir ſchließen, daſs auch das Märtyrertum als ſolches demgemäß auftreten und eine andere Geſtalt annehmen muſste, wie dies unter gleichen Umſtänden in einer anders gearteten Religion geſchehen ſein würde.

Wir geben, one ſpeziell auf die Verfolgungen einzugehen, zuerſt einen Überblick des äußeren Verlaufs. Was die Chriſten unter Nero und Veſpaſian erduldeten, war bekanntlich durch politiſche Verdachtsgründe, Vermiſchung mit den Juden und tyranniſche Willkür verſchuldet; die damals Gemarterten oder Hingerichteten, wie Flavia Domitilla und Brettius, ſind noch nicht als Märtyrer zu denken, wiewol ſie einer ſpäteren Anſicht ſo erſcheinen muſsten. Wol aber gab unter Trajan nach dem Vorgehen des Plinius, welches der Kaiſer billigte, der Chriſtenname ſelber den Grund zu Anklage, Verhör und Beſtrafung. In Jeruſalem ſtarb der greiſe Symeon um 108 am Kreuz. Von dem ſtandhaften Tode des Ignatius (um 107) handelt das erſte, zwar mit einigen mythiſchen Zügen ausgeſchmückte, aber wol im zweiten Jarhundert abgefaſste „Martyrium“. Bei den Drangſalen der Chriſten unter Antoninus und Marcus Aurelius müſſen die Opfer der Volkswut von denen unterſchieden werden, welche ein geregeltes richterliches Verfaren durch die Prüfung zum Tode fürte, doch wirkten auch beide Gewalten zuſammen. Außer Polykarp von Smyrna († 168), dem der ſchöne Brief der dortigen Gemeinde (Eus. IV, 23) gewidmet iſt, und Juſtin (166) gehören hierher die Blutzeugen von Lugdunum und Vienne (um 177), wie Attalus, Blandina, Ponticus, Symphorian, Biblias. Ihnen und anderen werden alle Ehrenprädikate des chriſtlichen Heldentums zu teil, doch lehnen ſie den Namen Märtyrer ab im Hinblick auf Chriſtus den alleinigen göttlichen Zeugen. Schon jetzt unterſcheiden ſich die Feigen von den Standhaften, und bei dieſen finden ſie Troſt und Aufrichtung (Eus. V, c. 1—3). — Die nächſtfolgenden Erzälungen aus den Zeiten des Severus zeichnen wider eine Reihe von einzelnen Perſonen aus, in Numidien Speratus, in Karthago die Jünglinge Saturninus und Secundulus, die jungen Frauen Perpetua und Felicitas (vgl. Münter, Primord. eccl. Afric. p. 219), in Alexandrien Leonidas, Plutarchus, Serenus, Heraklides, Heron, Herais, die letzteren aus dem Anhang des Origenes. Alle werden entweder nur kurz genannt oder mit einigen Charakterzügen des Leidens und der Standhaftigkeit beſchrieben. Gleichwol war ein eigentlicher Märtyrerſtand, der eine Rückwirkung auf die Gemeinde geübt hätte, damals noch nicht vorhanden, und da in den nächſten Jarzehnten die Ruhe der Chriſten nur wenig geſtört wurde, ſo durfte Origenes (c. Cels. Opp. III, p. 116 R.) behaupten, daſs die bisher zeitweiſe um ihres Glaubens willen Getöteten ſehr zälbar (*σφόδρα εὐαρίθμητοι*) ſeien, daſs jedoch die Fortdauer der Nachſtellungen der Ausbreitung des Chriſtentums keinen Ab-

bruch tun werde. Ganz andere Verhältniſſe ergaben ſich aus der allgemeinen Deciſchen Verfolgung (249—251), die dann unter Gallus und Valerian wider aufgenammen wurde (Eus. VI, 40—42. VII, 1. 10. 11. Cype. ep. 14. 18. 21. 26 Bal.). Am meiſten waren jetzt die Gemeindevarſteher und Biſchöfe gefärdet. Zwar forderte, wie es ſcheint, auch dieſe Drangſal außer den Bekannteren, wie Fabianus, Babylas, Alexander, Cyprian v. Karthago u. a., nicht ſehr viele Todesapfer; deſto größer war die Menge der Angefachtenen und Eingekerkerten aber zur Zwangsarbeit Verurteilten. Hatte bisher der Tod den waren Sieg chriſtlicher Standhaftigkeit bezeichnet, ſo galt jetzt auch das treue Bekenntnis unter Geſar, Falter und Verbannung haher Ehren wert. Salche Geprüfte traten als „Bekenner" (confessores) und lebende (ζῶντες) Märtyrer in die zweite Reihe, und da ſie nach beſtandener Färlichkeit wieder in die Gemeinde zurückkehrten aber vam Gefängnis aus mit ihr Verkehr hatten, ſo bildeten ſie bald innerhalb derſelben einen auserwälten und hachangeſehenen Stand. Ihnen traten in entgegengeſetzter Eigenſchaft und ebenfalls in mehreren Graden die Abtrünnigen (lapsi ſ. d. Art. Bd. VIII, S. 417, wa die verſchiedenen Arten genannt ſind) gegenüber.

Nach den varliegenden Schilderungen erſcheint die Mannigfaltigkeit der Fälle groß. Da waren manche, die ane Scham und wie aus eigener Luſt verleugneten, andere, die von Tadesangſt bezwungen nachgaben, wider andere, die zwiſchen Treue und Untreue unſelig hin und her ſchwankten, aber die arglas van dem Rettungsmittel des gerichtlichen Ausweiſes Gebrauch machten, aber nachher ſchuldbewuſst ihre Schwachheit durch Ausreden zu decken wuſsten, oder die nach einer anfänglichen Schwachheit ſich zu neuer Leidensſtärke ermanuten, aber die endlich ihr Heil in der Flucht ſuchten (Dionys. ap. Eus. VI, 41. Cypr. ep. 52. De lapsis c. 8 sqq). Welche Offenbarung der Gewiſſen! Wie gewaltſam enthüllte die Geſar den ganzen Abſtand van dem reinſten beſannenen Tadesmut, der gewiſs ſeine Beiſpiele gehabt, bis zu der ehrlaſen Feigheit und dann wider zu der Schwärmerei derer, die ſich freiwillig dem Tode überlieferten! Die Ordnung der Gemeinden war bedraht. Die Gefallenen ſchienen des chriſtlichen Namens ganz unwürdig, die Bekenner dappelt würdig zu ſein; es lag die Auskunft nahe, daſs der Mangel der Einen durch die Fülle der Anderen ausgeglichen wurde und die Abtrünnigen durch die Fürbitte der Kanfeſſaren Verzeihung und Widerauſnahme in die Kirchengemeinſchaft erlangten. Allein die letzteren gingen in Afrika noch weiter, indem ſie völlig klerikaliſche Anſprüche auf ihr Verdienſt gründeten. Sie waren ſehr freigebig in der Verteilung ihrer Friedensbriefe (libelli pacis); noch wärend der Verfolgung, one Zuziehung der kirchlichen Behörde, one varangegangene Buße und Prüfung farderten ſie den Zulaſs für die lapsi mit falcher Anmaßung, daſs Cyprian ſie alles Ernſtes erinnern muſste, wie ſehr auch die Anerkennung göttlicher Gebate zu der Pflichttreue eines rechten Bekenners gehöre (ep. 9. 11. 14. 16. 22 al.). Erinnern wir uns an den damaligen Streit über die Bußdisziplin und das rechte Maß der Strenge, ſa überſehen wir die praktiſche Wichtigkeit der ganzen Sachlage. — Änliche Erſcheinungen entwickelten ſich aus der letzten und kanſequenteſten Verfolgung unter Diacletian (303 ff.), in welcher die Gewalt des Heidentums ſich nachmals in einem heftigen und langwierigen Ausbruch Luſt machte, ehe ſie, — und teilweiſe an dem Widerſtand der Märtyrer ſelber, — ermüden ſollte. Die Berichte des Euſebius (De mart. Pal. und H. e. VIII, 7—13), des Lactanz (De mort. persecut.) und der kaptiſchen Akten (Thebaica fragm. ed. Georgii, Rom. 1793) bedürfen kritiſcher Sichtung und ergehen ſich mehr in der Schilderung der einzelnen Fälle, als daſs ſie das Allgemeine und Zuſtändliche mit Sicherheit erkennen laſſen. Berühmt ſind die Namen der in dieſen Jaren gebliebenen Presbyteren und Biſchöfe, Pamphilus, Lucianus, Petrus van Alex., Anthimus, Sylvanus u. a., — dazu die Menge der in Thebais, Ägypten, Alexandrien, Syrien, Paläſtina angewendeten Martern, Straf- und Tadesarten; ſie waren ebenſo zalreich als die Grade der dabei bewieſenen Standhaftigkeit oder Furcht. Zu den bisherigen Arten des Abfalls kam nach die neue der traditores, d. h. derer hinzu, die dem Befehl zur Auslieferung der h. Schrif-

ten Folge leisteten. Welche Schwierigkeiten es aber hatte, nach eingetretener Friedenszeit die Bußgesetze dergestalt in Anwendung zu bringen, daſs Milde und Gerechtigkeit gegen die lapsi gleichmäßig Berücksichtigung fanden, beweisen die höchst merkwürdigen Verordnungen der Synode von Ancyra (314). — Die Gesamtmenge der eigentlichen Blutzeugen ist unbestimmbar. Denn so sehr auch seit Dodwells berühmter Abhandlung De paucitate martyrum, welche Ruinart bestritten hat, die Kritik darauf hingeleitet wurde, die „Unzähligen" (*μύριοι*), von denen die Quellen sprechen, auf bescheidenere Grenzen zu reduziren, so darf doch von einer geringen Anzal ebenfalls nicht die Rede sein, und jedes numerische Resultat bleibt zweifelhaft.

Nunmehr ist nöthig, daſs wir auch in das geistige Wesen des Gegenstandes noch einen Blick werfen. Das Märtyrertum hat sich als ein eigentümlich christliches ausgebildet und will demgemäß verstanden sein. Es ist ein Gegenstück der alten Apologetik, welche ihrerseits die Angriffe abschlug und erwiderte, zu welchen sich jenes rein duldend verhielt. Nicht die Tyrannei der Unterdrücker allein, auch die christliche Leidensfähigkeit und die Liebe zu dem schweren Weg der Nachfolge Christi werden an ihm erkennbar. Wenn es von Ignatius heißt: *ἐνενόει γὰρ τὴν διὰ μαρτυρίου γινομένην ὁμολογίαν πλεῖον αὐτὸν προσοικειοῦσαν τῷ κυρίῳ* (Martyr. c. 1), so wird damit etwas für das Bewuſstsein der Märtyrer im großen Gültiges ausgesprochen. Denselben Sinn hat der Brief des Ignatius an die Römer (c. 4. 5), und es macht für unsern Zweck wenig Unterschied, ob wir von der Annahme der Unechtheit ausgehen, da die Briefe nicht später als um die Mitte des zweiten Jarhunderts abgefaſst sein können (vgl. auch Mart. Polyc. c. 19). In dem Sendschreiben aus Lugdunum und Vienne heißen die Blutzeugen schon „Athleten" (*γενναῖοι ἀθληταί*); sie haben den Kampf gegen den Satan auf sich genommen, Christum angezogen und gehen seiner Gemeinschaft und dem Empfang der himmlischen Krone entgegen (Eus. V, 1). Änliche Aussprüche widerholen sich oft. Gewiſs hatte diese Ansicht auch eine allgemein christliche Warheit, ihren gesteigerten Ausdruck aber erhielt sie dadurch, daſs alle Tugend des duldenden Gehorsams auf Christus, den göttlichen Anfänger, der durch Leiden zur himmlischen Herrlichkeit erhoben worden, zurückwies. Tertullian in seiner feurigen Anrede an die Märtyrer denkt diese schon vor ihrem Ende als aus der Welt gerückt, da sie den Kampf mit ihr bestehen wollen, in welchem Gott der Richter und der heil. Geist Vorsteher ist, und auf welchen ein himmlisches Bürgerrecht und ein Ehrenpreis von engelgleicher Hoheit folgt (Ad mart. c. 2. 3). Ebenso lebhaft schildert Cyprian die martyrum coelestes coronas et confessorum glorias spiritales (De lapsis, c. 4). „In der Verfolgung, ruft er, verschließt sich uns das Irdische, aber der Himmel tut sich auf, der Antichrist droht, aber Christus schützt, der Tod wird verhängt, aber die Unsterblichkeit folgt; dem Geopferten wird die Welt entrissen, aber dem Widerhergestellten das Paradies dargereicht, das zeitliche Leben wird ausgelöscht, aber das ewige zurückerstattet (De exhort. mart. cp. 13)". Das Leiden um des Glaubens willen wurde in ein höheres providentielles Licht gestellt, ja als etwas an sich Heilsames angesehen. War nun das Verdienst der Märtyrer anerkannt, so ergab sich ferner, wie dasselbe reinigend auf sie selber zurückwirken und Anderen segensreich werden sollte. Jeder Christ soll durch die Taufe bereits in einen christlichen Lebenskampf und Kriegsstand eingetreten sein; davon ausgehend stellte Tertullian den reinigenden Wirkungen der letzteren die des Zeugentodes zur Seite (Contr. Gnost. scorp. c. 12. Sordes quidem baptismate abluuntur, maculae vero martyrio candidantur) und ließ die Möglichkeit offen, daſs jene von diesem ersetzt werde. Und er hat sogar diese Konsequenz selbst gezogen und damit eine bedeutende praerogativa martyrii ausgesprochen (De resurr. carn. 43, daher lavacrum sanguinis). Das andere Moment ergab sich aus der angenommenen Verändlichung mit Christus. Dachte man die Märtyrer gleichsam als Beisitzer (*πάρεδροι*) Christi zu dessen Nähe emporgehoben, so schien auch von seiner Wirksamkeit etwas auf sie übergegangen zu sein. Darauf kommt wirklich Origenes in seiner Ermanungsschrift hinaus; denn er sucht nicht nur die Sehnsucht nach dem „Kelch des Heils" und der Er-

lösung von dem sterblichen Leibe anzuregen und verheißt den treuen Bekennern ein unmittelbares Schauen Gottes, sondern läßt sie auch Teil haben an der sünenden Kraft des Todes Christi, wenn er gleich einräumen muß, daß die Zeiten der Drangsal nicht immer dauern können (Exhort. ad mart. p. 280 sqq. R.). Dies ist der Höhepunkt religiöser Wertschätzung des Zeugentodes, und dieselbe Auffassung war gewiß im 3. Jarhundert weit verbreitet; aus ihr erklärt sich teils die schwärmerische Stimmung einzelner, die der Gefar entgegengingen (Tert. ad Scapul. c. 5), teils die bittere Satire über die Todeslustigen, zu welcher heidnische Kritiker, wie Lucianus (De morte Peregrini) und Arrius Antoninus (Tert. ad Scap. cp. 4) sich gereizt finden mochten. Wir müssen aber sogleich hinzufügen, daß diese Anschauung doch nicht one rechtmäßigen Gegendruck geblieben ist. Zunächst widerstrebte ihr entschieden Clemens von Alexandrien, indem er one Verleugnung des christlichen Interesses doch den Maßstab der Beurteilung mehr von der allgemeinen sittlichen Seite hernahm. Der freie und treue Tod des Bekenners, sagt er, kann allerdings der Gipfel menschlicher Vollkommenheit sein, aber erst die Gesinnung macht ihn dazu, nicht das bloße Sterben, und die willkürliche Aufopferung gleicht mehr dem eiteln Wan eines Gymnosophisten, als der waren Glaubensstärke eines Christen, der wol wissen soll, daß seine Aufgabe in der Überwindung der Sünde im Leben und im Tode bestehen soll (Clem. Strom. IV, p. 576. 623. VII. p. 871. Pott.). Es gereicht dem Clemens zur Ehre, christlichen Geist und Besonnenheit dergestalt vereinigt zu haben. Sodann aber konnten die Übertreibungen des Montanismus und der Kampf wider diesen zur Mäßigung hinleiten. Diese Partei, gestützt auf einen angeblichen Ausspruch des Montanus, man solle nicht im Bett noch am Fieber oder in Kindesnöten zu sterben wünschen, sondern als Märtyrer, damit Christus verherrlicht werde, der für uns gelitten hat, — zälte außer dem strengeren Fasten und der Ehelosigkeit auch das Märtyrertum und den Eifer für dasselbe zu den Merkmalen der pneumatischen Christlichkeit. Tertullian überbot als Montanist noch seinen früheren Standpunkt. Er verwarf die Flucht in der Verfolgung; denn da die Nachstellungen von Gott verhängt seien, der Teufel also hier nur als göttliches Werkzeug handle, so sei es unerlaubt, seinen Angriffen aus dem Wege zu gehen. Nicht alle teilten diese Meinung, auch die entgegenstehende wurde biblisch verteidigt. Auch antwortete Cyprian beruhigend auf die Klagen derer, die bei der Pflege der Pestkranken in Karthago ihr Leben aussetzten, statt es auf dem Kampfplatze des Märtyrertums weit ehrenvoller zu opfern; denn es sei derselbe Glaube und die gleiche christliche Todesverachtung, welche in beiden Fällen bezeugt werden (De mortal. cp. 17). Hochgeachtete Männer, wie Cyprian, gaben das Beispiel einer untadelhaften Zurückziehung, wodurch das Urteil der Montanisten zur Parteistimme wurde. Wenn dann über das Vergehen der Abtrünnigkeit strenger oder milder geurteilt ward, so mag auch die Tugend der Zeugen einer ungleichen Schätzung unterlegen haben. Diese Schwankungen des kirchlichen Bewußtseins zwischen der engeren und spezifischen und der freier sittlichen Auffassung werden nicht völlig zur Ruhe gekommen sein. Wärend jedoch so starke Folgerungen, wie die des Tertullian, später nicht mehr laut wurden, blieb doch die tiefe Anerkennung des Verdienstes und der annähernden Heiligkeit der Zeugen unbestritten, und Eusebius, welcher diesem Zweige seines historischen Materials die größte Sorgfalt widmet, kann im ganzen als Vertreter des kirchlichen Standpunktes gelten.

Nach dem Bisherigen brauchen wir die Gründe einer beginnenden praktischen Märtyrerverehrung und deren Einfluß auf den Kultus nicht mehr zu suchen. Das Andenken an die Geopferten befestigte sich frühzeitig in den Gemeinden. Schon der Brief der Gemeinde von Smyrna fordert es c. 18 als Pflicht der Pietät, den Geburtstag des Martyriums zu feiern (*ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου ἡμέραν γενέθλιον*), und zwar zu Ehren derer, die bisher gelitten und zur Stärkung und Ermunterung derer, denen dasselbe bevorsteht. „Denn wenn wir Christus als den Son Gottes verehren, so verdienen sie als dessen Schüler und Nachahmer unsere Liebe“ (c. 17). Die *ἡμέρα γενέθλιος* ist also der Todestag der Zeugen, der aber als Geburtstag gedacht wird zur Bezeichnung des herr-

ſicheren Daſeins, zu welchem ſie durch den Tod erhaben werden ſollen (Eus. IV, 15 ed. Heinich. I, p. 358; Sagittarius, De natalitiis martyrum in primitiva ecclesia, ed. J. A. Schmid 1696). Nach Tertullian war es Sitte, die Jarestage der Hingeſchiedenen mit Oblationen zu feiern (De coron. mil. c. 3), und Cyprian (ep. 31) ermant den Klerus zu genauer Aufzeichnung dieſer Gedenktage, damit ihnen die ſchuldige Ehre auch fernerhin zu Teil werde. Auch genauere Natizen über ihr Lebensende mögen bei ſolchen Gelegenheiten niedergeſchrieben ſein. Bei dieſer an ſich löblichen Gewonheit blieb man unter den gegebenen Umſtänden nicht ſtehen. Das Gebet zum Gedächtnis der Märtyrer ſchloſs nach Cyprian (ep. 57) und Origenes (a. a. O.) die Vorſtellung in ſich, daſs deren Fürbitte im Anſchluſs an Chriſtus, den höchſten Vertreter der Gläubigen bei Gatt, für die lebenden einen beſonderen Segen habe. Waren hiermit die Keime einer abergläubigen Verehrung gegeben, was ſallte geſchehen, nachdem das Märtyrertum als eine abgeſchoſſene Erſcheinung der frommen Betrachtung ſich dargebaten hatte? Seit dem vierten Jarhundert ging alles ins Sinnliche und Phantaſtiſche über, und heidniſche Neigungen fanden in chriſtlichen Stoffen Befriedigung. An die Stelle der ehrwürdigen Gräber traten Kirchen zu Ehren der chriſtlichen Heraen; jedes Land eignete ſich die Seinigen zu, Altäre wurden über den Reſten errichtet, järliche Feſte (solemnitates m., *πανηγύρεις τῶν μ.*) Einzelner aber Aller (ſ. d. A. „Heilige“ Bd. V, S. 709) eingefürt. Die Reliquien, die man aſt in den Kirchen ſelbſt aufſtellte und ſagar käuflich umhertrug, verteilten den Kultus in einen ſichtbaren und unſichtbaren Gegenſtand, und es war nicht ſchwer, eine Verbindung zwiſchen beiden herzuſtellen. Die graßen Kirchenlehrer närten den Aberglauben mehr, als daſs ſie ihm entgegengewirkt hätten. Die Lateiner Hieranymus und Auguſtinus gaben dem Volksglauben an die hilfreiche geiſtige Nähe der Märtyrer oder an die geheime Verbindung ihrer Seelen mit den irdiſchen Gebeinen nur eine verfeinerte Deutung. Den Griechen, wie Baſilius, Gregar von Nazianz und Chryſaſtamus, widerſtrebte die grobſinnliche Vorſtellung, aber ſie waren deſto bereiter, die Verdienſte und himmliſchen Ehren der Gefeierten in zalreichen Gedächtnisreden zu preiſen (ſ. d. Stellen bei Gieſeler I, 2. Abth., S. 262). Vereinzelt klangen die Stimmen einiger Nüchternen, des Vigilantius und Javinian. Bei ſo ſtarkem Anteil der Phantaſie an dieſen Huldigungen wurden die Berichte über Leben und Schickſale der Märtyrer immer unſicherer; die Geſchichte wich gänzlich der Sage, die bis zur Erfindung neuer Märtyrerakten fortgeſchritten iſt. Bekannt ſind die Legenden van den ſieben unter Decius eingemauerten und unter Theadoſius wider erwachten Schläfern, van dem Untergange der Märtyrerlegion zu St. Maurice (ſ. d. Art. Mauritius u. d. theb. Legian) und van den 11000 Jungfrauen (ſ. d. Art. „Urſula“). Für die chriſtliche Paeſie haben Prudentius (in dem Buch Periſtephanan) und Fortunatus van dieſen Erzälungen einen zuweilen glücklichen Gebrauch gemacht, wiewal die Leidensqualen ſelber mit allzu grauenhaſter Deutlichkeit beſchrieben werden.

Soweit bildet das Märtyrertum eine in ſich zuſammenhängende hiſtoriſche Erſcheinung. Fragt man noch, wie der in demſelben entzündete chriſtliche Leidensdrang auch nach dem Stillſtand der Verfolgungen weiter fortwirkte, ſa erinnern wir an zweierlei. Erſtens bezeichnet die Partei der Donatiſten (ſ. d. A. Bd. III, S. 673) einen ſolchen Ausweg, denn in dieſer trat das Streben nach Kirchenreinheit in überſpannter und ſektenhafter Geſtalt auf, ſa daſs ſelbſt das Ehrenzeichen der Leidensfähigkeit in Beiſpielen wilder Selbſttötung gewaltſam herbeigezagen wurde. Zweitens aber breitete ſich ſeit dem vierten Jarhundert innerhalb der Kirche das Mönchtum aus, und zwiſchen dieſem und dem Märtyrertum beſteht inſafern ein geiſtiger Zuſammenhang, als derſelbe Trieb, der ſich in dem Einen ſo ſtark ausgeprägt hatte, in dem Anderen die mildere Geſtalt der Entſagung annahm. Beide Gattungen van chriſtlichen Würdenträgern hat die katholiſche Kirche in dieſelbe Schar ihrer Heiligen aufgenommen.

Die ſpäteren vereinzelt aber zalreicher auftretenden Beiſpiele des Märtyrertums, wie ſie die Geſchichte der Miſſionen darbietet, können wir hier nicht verfolgen. Auch gehört das Eindringen des Islam in die chriſtliche Welt weniger

in dieſen Zuſammenhang, da derſelbe von den erſten wilden Eroberungen, welche dem chriſtlichen Volk jede Wal und Beſinnung raubten, bald zur Toleranz überging, ſtatt mit methodiſcher Gewalt die einzelnen auf die Probe zu ſtellen. Märtyrer wie Raimundus Lullus († 1315) hat der Islam weniger als Abtrünnige zur Folge gehabt. Aber es wurde ſchon oben angedeutet, daſs die katholiſche Kirche, abgeſehen von der Blutſchuld, die ſie in den älteren Ketzerkriegen auf ſich lud, im Zeitalter der Reformation ein reichliches Todesbekenntnis mit Schwert und Scheiterhaufen dem Proteſtantismus abgefordert hat. Die reformirte Kirche Frankreichs verdient in dieſer Beziehung die erſte Stelle. Wir zweifeln nicht, daſs hier wie in den Niederlanden und England mancher mit derſelben Treue und Gewiſſensreinheit und vielleicht mit höherer Freudigkeit dem Tode um des Glaubens willen entgegenging, wie nur einer der Alten. Innere Gewiſsheit und Willenskraft haben in den verſchiedenſten Stellungen die Todesfurcht beſiegt. Wenn ſchon die Überzeugungsſtärke des Servet, obwol es ihr an religiöſer Demut fehlte, Achtung verdient, ſo weit mehr früher die lautere Todesverachtung eines Hus. Aber die evangeliſche Kirche creirt keine Märtyrer. Sie will jeden, dem das Äußerſte zugemutet worden, liebevoll ſchätzen, ſoweit ihr ſeine perſönliche Geſinnung bekannt iſt. Sie will aber auch im großen das Gedächtnis derer in Ehren halten, die unter allen Gefaren und mit mutiger Hingebung ihre kirchliche Freiheit erkämpft haben, indem ſie übrigens für die Idee der Leidensnachfolge Chriſti eine umfaſſendere Darſtellung in ſich zu pflegen ſucht, als dies im Altertum möglich war. — Ruinart, Acta primorum martyrum etc., Par. 1689, Augsb. 1802; Dodwell, De paucitate mart. in ejus dissertt. Cyprianic., Oxon. 1684; S. F. Rivini, Diss. de professoribus veteris ecclesiae martyribus, Lips. 1739, Walch, De persecutt. Christianorum in Nov. comm. soc. Gott. II; Bingham, Origines, IX, p. 132 sqq.; Neanders K.G. Th. I, 1, S. 122 ff.; Tzſchirner, Fall des Heidenthums, Leipz. 1829; Das chriſtl. Märtyrerthum, nach dem Engl. des J. Fox und J. Milner, Th. 1. 2, Leipz. 1817 und meine Abhandlung: Das chriſtl. Märtyrertum und deſſen Idee, Niedners Zeitſchrift f. hiſt. Th. 1859. Dr. Gaß.

Märtyrer, die vierzig. Unter den in den Martyrologieen und Heiligenkalendern mit dem Namen der vierzig Märtyrer genannten Blutzeugen Chriſti (vgl. Petri de Natalibus, Catalogus sanctorum, Lugduni 1508, L. I. c. 89; L. II. c. 72; L. IV. c. 126; C. Baronii, Martyrologium romanum, Moguntiae 1631, p. 36 sq. und ausfürliches Heiligen-Lexikon, Köln und Frankfurt 1719, S. 2389. 2402. 2475) waren in der alten Kirche beſonders die vierzig Soldaten berühmt, die, unter dem Kaiſer Licinius, im Jare 320 zu Sebaſte in Armenien von dem Befehlshaber Lyſias dadurch zu opfern gezwungen werden ſollten, daſs ſie, nach bereits empfangenen ſchmerzvollen Kerker- und Körperſtrafen, nackt auf einem, der Stadt nahen, mit Eis bedeckten Teiche, wärend einer ganzen Nacht der größten Kälte ausgeſetzt wurden. Neununddreißig blieben ſtandhaft, einer fiel ab, wurde aber erſetzt durch den heidniſchen Hüter, der, als er den Abtrünnigen durch das Mittel der Lebensrettung, ein heißes Bad, ſterben ſah, zum Bekenntniſſe Chriſti ſich getrieben fülte. Die Leichen der durch die Kälte Getöteten wurden verbrannt, und ihre Aſche ins Waſſer geſtreut, auf daſs, wie Baſilius ſagt, ihr Kampf durch alle vier Elemente ginge; denn auf der Erde wurden ſie zuerſt auf mannigfache Weiſe gepeinigt, verharreten dann lange Zeit in freier Luft, wurden im Feuer verbrannt und endlich ins Waſſer geworfen. Baſilius von Cäſarea, Gregorius von Nyſſa, Chryſoſtomus, Gaudentius von Brescia und Ephräm Syrus haben die Geſchichte dieſer vierzig Märtyrer teils ſelbſtändig zum Gegenſtande ihrer Homilien gemacht, teils ſie in ihren homiletiſchen Arbeiten mehrfach benutzt, und es dabei an reicher rhetoriſcher Ausmalung nicht fehlen laſſen, deren einzelne Züge jedoch der hiſtoriſchen Begründung durchaus ermangeln. Die Namen dieſer vierzig Märtyrer geben Petrus de Natalibus a. a. O. L. III. c. 185; Th. Ruinart, Acta primorum Martyrum sincera et selecta, Amst. 1713, p. 521, und das Kölner Heiligen-Lexikon S. 2529; ihr Gedächtnistag iſt der 9. März. Vgl. im übrigen Sozom. h. e. IX, 2 und Acta ss.

März tom. 2 p. 12; L. Rabus, Historie der Märtyrer, I. Thl., darin das Erste und Andere Buch von den Heiligen, Außerwölten Gottes Zeugen, Bekennern und Märtyrern, Straßburg 1571, S. 285 f.; Görres, Licin. Christenverfolgung 1875, S. 104—115; Derselbe in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1878, S. 64—70. **L. Heller †.**

Mäßigkeitsvereine, s. Enthaltsamkeit, Bd. IV, S. 247.

Magarita, Magarites. Bei einigen Schriftstellern des Mittelalters Benennung für die Apostaten von der christlichen Religion, namentlich für diejenigen, die zum Islam übertraten. Woher die Benennung rürt, ist unbekannt. S. Du Cange s. v.

Magdalena, s. Maria Magdalena.

Magdalenerinnen. Ein einheitlicher Ursprung der verschiedenen, seit den letzten Jarhunderten des Mittelalters unter diesem Namen entstandenen Genossenschaften zur Pflege und Rettung gefallener Frauen dürfte schwer nachzuweisen sein; die verschiedenen Kongregationen des Namens scheinen polygenistisch, d. h. von einander unabhängig an verschiedenen Orten, ins Dasein getreten zu sein. Als älteste Vereine von Büßerinnen unter dem Patronat der h. Maria Magdalena gelten allgemein mehrere auf deutschem Boden entstandene Institute dieser Art, namentlich das sog. Bergkloster oder Magdalenenstift zu Worms am Rhein, sowie der Magdalenerinnen-Konvent zu Metz, welcher letztere, gewiss übertreibend, seine Existenz sogar bis auf das Jar 1005 zurückzufüren suchte. Sicher ist, dass schon die Päpste Gregor IX. und Innocenz IV. (1249) Bestätigungsbullen zu gunsten der Privilegien deutscher Frauenvereine unter diesem Namen erließen; desgleichen dass Johann Miliez, der böhmische Vorläufer Hussens, um 1372 in Prag ein großes Haus für büßende Gefallene herrichten ließ, in dessen der heil. Magdalena geweihten Kapelle tägliche Predigten für die Neubekehrten gehalten wurden; die in dem vorher sehr verrufenen Stadtteil „Klein-Venedig" (Benatky) gegründete Stiftung erhielt den Beinamen „Klein-Jerusalem" (Neander, K.G. II. 769). Schon vor diesem Prager Magdalenum sollen änliche Häuser in Marseille (durch den „sel. Bertrand", 1272) sowie in Neapel (1324, durch Königin Sancia von Aragonien) entstanden sein. Das erste bestimmtere Hervortreten der Magdalenerinnen von Metz fällt ins J. 1432. In Paris trat 1492 unter Bischof Johann Sigismund V. ein Konvent solcher Frauen ins Dasein, verfasst nach der Nonnenregel Augustins, mit einem Artikel in den Statuten, welcher ausdrücklich nur gefallenen Frauenspersonen und zwar solchen von jüngerem Alter (noch unter 35 Jaren) die Aufnahme gestattete. In Rom stellte Leo X. 1520 eine derartige, gleichfalls nach Augustinerregel verfaßte Genossenschaft von Madalenotten unter die Aufsicht einer Erzbruderschaft barmherziger Brüder, räumte ihr ein Gebäude ein und beschenkte sie reichlich. 1550 entstand in Sevilla ein änlicher Konvent, 1618 desgleichen in Rouen und Bordeaux u. s. f. — So strenge die den meisten dieser Büßerinnen-Vereine vorgeschriebenen Kasteiungen waren — für jenen Pariser Verein z. B. allfreitägliche Geißelung, sowie wärend der Karwoche sogar tägliche Geißelung ꝛc. — geriet doch die Disziplin bald sehr in Verfall. Für Paris erfolgte daher wärend der Jare 1637—40 unter Mitwirkung des h. Vincenz von Paula (vgl. Helyot III, 449 f.) eine Neuordnung der Einrichtungen des dortigen Ordens, die dann auch in Bordeaux, Rouen und anderen Magdalenetten-Häusern eingefürt wurde. Nach dieser 1640 kirchlich bestätigten Reform soll der ganze Orden drei Klassen oder Grade von Mitgliedern umfassen: 1) Die Kongregation der hl. Maria Magdalena (im engeren Sinne), mit ziemlich strengen Gelübden, die nach zweijäriger Probezeit abgelegt werden und bei deren Übernahme die Profitentinnen mit einem schwarzen Leichentuche überdeckt, dann von allen Schwestern mit Weihwasser besprengt, endlich mit einer Dornenkrone geschmückt werden; verpflichtet sind diese Magdalenerinnen des obersten oder strengsten Grads zum Tragen eines dunkelgrauen Rocks und Scapulirs mit weißem Gürtel, zum Fasten an allen Freitagen sowie in der ganzen Adventszeit, zu mehr-

sachen retraites spirituelles von 1—3 Tagen Dauer u. s. f.; 2) die Kongregation der hl. Martha, one strengere Gelübde und Scapulir, bloß zum Tragen eines weißen Schleiers verpflichtet, mit der Erlaubnis im Falle hinreichender Besserung das Kloster wider zu verlassen und zu heiraten; 3) Kongregation des hl. Lazarus, aus den der Anstalt unfreiwillig behufs ihrer Heilung vom Laster der Wollust Überwiesenen bestehend. — Vgl. überhaupt Helyot, Kloster- und Ritter-O., III, 426—455; G. Giucci, Iconografia storica degli Ordini religiosi e cavallereschi, Roma 1844, tom. VIII, p. 122—126; Fehr, Gesch. der Mönchsorden, I, 419 ff.

Der Magdalenensache widmen sich noch mehrere andere katholische Kongregationen neuerer Zeit; so der Orden Notre Dame de Refuge, gestiftet von Elisabeth de la Croix zu Nancy († 1649); die Schwestern des hl. Joseph mit ihrem Hause der Einsamkeit Magdalenas zu Montauban (seit 1821); desgleichen der 1830 gestiftete Orden vom guten Hirten, mit einem 7—800 Insassen zälenden Mutterhause in Angers und zalreichen Filialen (in Frankreich allein 36). Vgl. hierüber Fehr II, 317 ff., sowie über die protestantischen Bestrebungen und Leistungen auf eben demselben Gebiete: C. Herbst, Die Magdalenen-Sache mit bes. Rücksicht auf Holland und die Asyle am Rhein, Elberfeld 1867; Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfange dargestellt, Hamburg 1880, Bd. II, S. 89 ff. **Zöckler.**

Magdeburger Centurien, s. Flacius, Bd. IV, S. 567.

Magier, Magie. Durch die Griechen ist es herkömmlich geworden, die alten persischen Priester durchweg als Magier zu bezeichnen, sowie die persische Statsreligion und die Priesterlehre Zoroasters schlechthin Magismus und sogar Magie zu nennen. Das ist noch Ansicht und Sprachgebrauch von Röth, Abendländische Philosophie I, S. 362; Duncker, Geschichte des Alterthums, 1. Aufl., u. a. Indessen ist es nach den neueren Forschungen immer mehr klar geworden, dass diese Gleichstellung, wo nicht ganz unrichtig, doch nicht ursprünglich sei. Daher sagt J. B. R. Roth (in Paulys Encykl. VI, 2893), dass die angenommene Identität der Lehre Zoroasters mit dem im Abendlande bekannt gewordenen Magismus unerwiesen, und überhaupt das Hinüberkommen der Magier in den Ormuzdglauben erst noch zu erklären sei. Auch Spiegel (Avesta 291) findet den Umstand auffallend, dass die Magier im Zendavesta nicht erwänt werden. Die Aufhellung dieser Frage ist zugleich mit der Gesamtgeschichte der Magier aufs innigste verwoben, die onehin auch dem Theologen bereits im Alten Testament, dann bei den Apokryphen, im Neuen Testament und in der christlichen Kirchengeschichte begegnen.

a) Die Priester des Zendavesta. Die Urheimat der Zendreligion, wie dieselbe hauptsächlich im Zendavesta vorliegt, ist bekanntlich nicht das eigentliche Persien, sondern Baktrien, das nördliche Ostiran gegen Indien zu. Nun heißen aber im Zendavesta die Priester durchweg Atharva, d. h. mit Feuer Versehene, Besorger des Feuerdienstes. Ihre Stiftung wird in die vorzoroastrische Zeit bis auf Hom und Dschemschid hinaufgerückt, in die Zeit des ungeschriebenen Gesetzes, des einfachen Naturdienstes und der unmittelbaren Feueranbetung. — Wenn nach Anquetil und Kleuker auch schon im Avesta Magier im bösen Sinne, als Zauberer, Feinde Zoroasters und Dewsanbeter, erwänt werden, so beruht dies auf ungenauer Übersetzung des Zendwortes Yâtus = Zauberer. Das Magiertum als solches ist den altpersischen Religionsquellen noch fremd. Erst die Sassaniden mit ihrer Pehlvisprache scheinen sich an den in der zweiten Hälfte der Achämenidenherrschaft und zur Zeit der Parther geltenden Sprachgebrauch angeschlossen zu haben, nach welchem die Priester Magier hießen (Apulej. Apolog. p. 290 ed. Elmenh.: Persarum lingua Magus est qui nostra sacerdos), weshalb die Klassiker von einer Magierherrschaft unter den Sassaniden reden (Agathias II, 26 p. 61. Ammian. Marc. 17, 5; 23, 22). Dagegen beurkunden die Zeiten der späteren Sassaniden eine durchgreifendere Widerherstellung des altiranischen Wesens; und im Parsi kehrte man noch bestimmter zur ursprünglichen Auffassungsweise des

Aveſta zurück und bezeichnete die Zauberer geradezu als Magier. Daſs man in dieſer Auffaſſung ſachlich recht hatte, wird ſich aus dem Folgenden ergeben. Wenn übrigens im Sanskrit die Magie Maja heißt, ſo iſt dies wol Parſiſchem Einfluſs zuzuſchreiben.

b) Die Magier bei den Medern. Die Griechen machen nicht ſelten bei den erſten Königen der Achämeniden einen Gegenſatz zwiſchen Magiern und Perſern. So wird die Herrſchaft des Pſeudoſmerdis nach Kambyſes als ein Verſuch der Magier dargeſtellt, die perſiſche Herrſchaft mit der mediſchen zu vertauſchen (Herod. III, 30 sqq., 62 sqq., beſonders 70. Ctesias Persica c. 10–15; Juſtin I, 9; vgl. die Inſchrift von Biſitun bei Rawlinſon S. 12). Damit iſt in Verbindung zu ſetzen das Feſt der Magophonie, welches die Perſer fortan ſeit der Tötung der ihnen entgegenſtehenden Magier und widererlangten Herrſchaft feierten. Alle Magier muſsten ſich an dieſem Feſte ſtill in ihren Häuſern halten. Herod. III, 74, beſ. 79. Agathias II, 25. Es iſt klar, daſs ein ſolches Feſt nicht gegen urſprünglich perſiſche Prieſter gefeiert und auch nicht zu einer ſolchen Zeit entſtanden ſein kann, in welcher die Magier die ihnen ſpäter bei den Griechen und auf perſiſchen Inſchriften zugeſchriebene Stellung als Prieſter des zoroaſtriſchen Geſetzes inne hatten. Mag nun jenes Feſt der Magophonie urſprünglich auf jenem hiſtoriſchen Urſprunge beruhen, wie Herodot meldet, oder mag, wie es oft geſchieht, die hiſtoriſche Beziehung erſt zu einer natürlichen und religiös-ſymboliſchen Grundlage hinzugekommen ſein, immerhin gehört die Bezeichnung des Feſtes als Magiertötung notwendig einer früheren Zeit an, in welcher noch der alte zendaveſtiſche Gegenſatz gegen die Magier, und alles das, was man ſpäter Magie nannte, beſtand. Ein ſolches religiös-ſymboliſches Naturfeſt iſt jetzt noch bei den Parſen das Feſt der Feldbauern, an welchem zu Ormuzd gebeten wird, daſs er alle Dews und alle Magier erwürgen möge (Kleuker, Z. A. III, 246). Dieſes Feſtes erwänt auch ſchon Agathias II, S. 59 unter dem Namen *τῶν καϰῶν ἀναίρεσις*. Änlich iſt auch das Feſt, welches zur Feier des Sturzes Zohaks (Sohaks) gefeiert wird, des Herrſchers der Magier, und des Gegners der Feueranbeter (vgl. K. Ritters Erdkunde VIII, 561; Schack zu Firduſi S. 27). — Mit dieſen Gegenſätzen der Perſer und Magier ſtimmt auch zuſammen, daſs nach Herodot I, 101. 120. 128; VII, 19. 37. Plin. H. N. V, 29 (vgl. auch Agathias II, 26) die Magier ein Stamm der Meder ſind. Dieſe mediſchen Magier zeigen bereits zum Teil den ſpäteren Charakter des Magismus, denn ſie erſcheinen als Sterndeuter und Traumdeuter. Herod. I, 107. 120. Die Medier aber können die Magier und den Magismus nicht von Anfang an gehabt haben, ſondern erſt ſeit ihrer Herrſchaft in Babylonien; ſie ſcheinen in ihrem Heimatlande der Zendreligion Zoroaſters ergeben geweſen zu ſein; wie denn Zoroaſter bei Beroſus ein König der Meder, bei Ammian und Juſtin aber der Baktrianer heißt. Finden wir nun wirklich die Magier ſchon vor den Medern in Babylonien vor, ſo iſt klar, daſs ſie dieſen Namen und dieſe Sache in Babylonien erſt annahmen und auf ihren Prieſterſtamm übertrugen von Völkern, die vor ihnen daſelbſt herrſchten.

c) Die Magier bei den Chaldäern und Aſſyrern. Früher noch als bei Perſern und Medern finden wir die Magier bei den Chaldäern erwänt, und zwar zum Teil von gleichzeitigen hebräiſchen Propheten. Sie heißen מַגִּים, und ihr Oberhaupt רַב־מָג, Ober-Magier, Jer. 39, 3. 13; ſie ſind die Weiſen und Gelehrten der Chaldäer oder Babels, welche Jer. 1, 35; Jeſ. 44, 25; Daniel 2, 2. 12. 18. 24; 4, 3. 15; 5, 7, 8 erwänt werden. Weil die Magier bei den Chaldäern ſo einheimiſch waren, werden ſie auch oft geradezu Chaldäer genannt, gerade wie die Kaufleute Kananiter; Magier und Chaldäer werden alſo miteinander verwechſelt (Diodor. II, 24; vgl. Hemsterhnis ad Luciani Necyom. III, 339 ed. Bipont.). Es ſind dieſe chaldäiſchen Magier Prieſter, ſowol Gelehrte und Aſtronomen am Belostempel, als Vogelſchauer und Opferſchauer, Jeſ. 47, 9. 13; Dan. 2, ſowie auch Zauberer, Jeſ. 47, 9. 12. Im Buche Daniel ſind überhaupt fünf Klaſſen dieſer babyloniſchen Prieſter oder Magier namhaft ge-

macht und unterschieden: Chartummim oder ἱερογραμματεῖς, Erklärer der heil. Schriften und Zeichendeuter, Dan. 1, 20; 2, 2; 5, 4; Aschaphim, Beschwörer, namentlich Schlangenbeschwörer und Skorpionenbeschwörer, 2, 10; 5, 7. 11 (vgl. Jes. 47, 9. 12); Mechaschphim, Geisterbeschwörer, Zauberer, Wahrsager, Traumdeuter, Dan. 2, 2; Jes. 47, 9. 13; Jerem. 27, 9; Gasrim, Sternseher, Notivitätssteller, Astrologen, Dan. 2, 27; 5, 7. 11; Chasdim, Chaldäer im engeren Sinne (Don. 2, 2. 4. 5. 10; 4, 4; 5, 7. 11), wahrscheinlich gewönliche Zauberer und Gaukler, Goeten, nach Art der Schomanen der Wilden. Vgl. Berthold, Dritter Exkurs zum Doniel; Hävernick, Daniel S. 52; Zöckler, zu Don. 2, 2 (in Langes Bibelw., A. T., Bd. 17). Wir sehen, dass die wesentlichen Eigenschaften und Tätigkeiten, welche bei Griechen und Römern den persischen Mogiern zugeschrieben wurden, bereits bei den Magiern der Chaldäer sich vorfinden. Weil nun später der Kultus dieser chaldäischen Magier mit der Lehre und dem Dienste Zoroasters verschmolzen und vermischt wurde, so konnte Ammian. Marc. 23, 6 berichten, dass der Baktrioner Zoroaster aus den arcanis Chaldaeorum geschöpft habe.

Sind dem hier Dargelegten zufolge die Magier bei den Chaldäobobyloniern (und Assyrern) jedenfalls viel früher zu suchen, als bei den Persern und Medern, so fragt es sich doch immer noch, ob sie jenem Euphratvolke ursprünglich angehören und namentlich ob ihr Name (מָגִים, מָג) babylonischen, also semitischen, oder sonstigen Ursprungs ist.

d) Sind die Mogier ursprünglich arisch oder semitisch? Diese früher viel verhandelte Streitfrage ist wahrscheinlich mit einem Nein in Bezug auf beide Seiten der Alternative zu beantworten. Eine semitische Wurzel mag oder mog existirt nicht; der Titel Rab-Mag Jer. 39, 3 scheint eine hybride Zusammensetzung zu sein. Näher schon läge es, an ein sanskritisches maha, altpersisches meh, maz, griechisches μεγα, lateinisches magis u. s. f. als wurzelverwandte Ausdrücke zu denken, also das Wort arischen Ursprungs sein zu lassen — wobei man, was speziell das nächstverwandte Zendwort betrifft, entweder an maz „groß", oder auch (so Haug in Ewalds Bibl. Jahrb. 1853, S. 157 ff.) an maga „heiliger Spruch, Gebet, Lied" anknüpfen könnte. Aber näher als dies alles liegt es, ein Entstammtsein des Wortes aus dem protochaldäischen oder sumerischen (akkadischen) Idiom, der weder semitischen noch arischen Ursprache des Kulturvolks am Euphrat, anzunehmen. François Lenormant wollte insbesondere akkad. emga „ruhmreich, erhaben" zur Erklärung herbeiziehen, welches Wort nach ihm Ehrentitel der akkadischen Priester und Gelehrten gewesen sein sollte. Ermangelt diese Ansicht vielleicht ausreichender Begründung (vgl. Schrader, Die Keilschriften und das Alte Test., S. 275, wo dem Worte emga (imga) vielmehr die Bedeutung: „tiefsinnig, tiefgelehrt" vindizirt wird), so bietet sich im Akkadischen auch das Wort mah = „groß, hoch, erhaben" dar; eine Zurückführung des Magiernamens auf dieses Wort läge jedenfalls näher, als die Vergleichung jener Sanskrit- und Zendwörter, mögen diese immerhin mit jenem wurzelverwandt und gleichbedeutend sein (vgl. Lenormant, La magie chez les Chaldiens, 1874 und die deutsche Bearbeitung: Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer 1878; C. P. Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte 1880, S. 189). Jedenfalls sprechen entscheidende Gründe für den schon protocholdäischen Ursprung des babylonisch-assyrischen Magiertums. Jenes vielleicht turanische, vielleicht hamitisch-kuschitische Volk der Akkader oder Sumerier muss bereits einen ungewönlich entwickelten Geisterkult und ostrologisch-magischen Aberglauben, sowie als Träger desselben einen wolorganisirten Priesterstand gehabt haben (vgl. Lenormant o. o. O., besonders den Abschnitt: „Das Religionssystem der akkadischen Zauberbücher", S. 151 ff.). Obschon durch die semitischen Babylonier unterjocht, scheint dieses Volk doch, vermöge der Gelehrsamkeit und des durch magische Kunstfertigkeit gestützten hohen Ansehens seiner Priesterschaft viele Elemente seines religiösen Systems auf die Sieger vererbt zu haben (vgl. Tiele S. 83 f.; Lenormant S. 149 f.). Auch der Name „Mogier" als Bezeichnung der betr. Priesterschaft entstammte gewiss dieser Quelle; er bürgerte sich zunächst nur bei den semitischen Chaldäobabyloniern und Assyrern ein.

Erſt von ihnen aus ging er dann zu den öſtlich angrenzenden Nachbarvölkern über (vgl. auch Schrader, Art. „Magier" in Riehms Handwörterb. der Bibl. Alterthumskunde, S. 938).

Bei den Medern wurden die Prieſter urſprünglich wol mit Namen, wie ſie im Aveſta ſich finden, bezeichnet, z. B. Atharva, oder änlich. Von den Chaldäern nahmen ſie aber ſpäter den Namen Magier an, und ſo iſt es zu erklären, wenn Herodot die Magier einen Stamm der Meder nennt; zu ſeiner Zeit hießen eben die mediſchen Prieſter bereits Magier. Bei den Perſern iſt dasſelbe der Fall. Auch ſie nannten urſprünglich ihre Prieſter nicht Magier, denn ſonſt würde der anfängliche Gegenſatz gegen die Meder bezeichnet worden ſein.

c) Hier erhebt ſich nun die Frage: Seit wann bezeichneten die Perſer ihre Prieſter mit dem Namen Magier? Nach der Angabe Xenophons (Cyrop. VIII. 1. 9. 23) fürte bereits Cyrus die Magier bei den Perſern ein. Ihm folgen Ammianus Marc. XXIII, 6; Porphyrius, De abstin. IV, 16; Suidas und die meiſten Neueren. Wie iſt dieſe Notiz zu verſtehen? Bezieht ſie ſich nach ſpäterem allgemein griechiſchem Sprachgebrauch auf die Zendlehre, wie denn auch wirklich Zoroaſter ein Haupt der Magier heißt? Oder haben wir bei dieſer Notiz genauer an die mediſchen Magier zu denken und ihren von den Chaldäern angenommenen Magismus im engern Sinn? An die reine, noch unvermiſchte Zendlehre können wir darum nicht denken, weil dieſe bereits damals von den Medern mit dem Magismus verbunden war und die mediſchen Prieſter ſchon den Namen Magier und mit demſelben wenigſtens weſentliche Beſtandteile der Sache ſelbſt angenommen hatten. Die Perſer müſſen ſchon früher, lange vor Cyrus, die Zendlehre ſich angeeignet haben, als ſie noch in ihrer ariſchen Urheimat ariſches Weſen feſthielten, alſo wie die Meder in ihrer Urheimat. Es bleibt mithin nichts anderes übrig, als die Annahme, das Wort Magier ſei hier im eigentlichen Sinn zu nehmen, wie wir ihn ſchon früher kennen lernten. Cyrus fürte demnach die bei den Medern vorgefundenen Magier auch in dem von ihm gegründeten Perſerreiche ein, d. h. die perſiſchen Prieſter wurden nun auch Magier genannt, wurden ſelbſt Magier, und der Magismus, wie er von den Babyloniern zu Aſſyrern, Chaldäern, Medern eingedrungen war, fing an, auch von den Perſern aufgenommen zu werden, wenn auch allerdings in derjenigen Miſchung mit der Zendlehre, die ſchon bei den Medern in Babylonien Platz gegriffen hatte. Aber ſo plötzlich und auf einmal konnte dieſer magiſche Einfluſs ſich nicht betätigen. Unter den erſten perſiſchen Königen herrſchten noch die ariſchen Elemente vor, und es konnte noch vielfach jener Gegenſatz zum Magismus der Meder ſich zeigen, obſchon die Perſer die Magier zunächſt von ihnen angenommen hatten. Gerade unter Darius, der die mediſche Magierherrſchaft ſtürzte und an einem einzigen Tage vierzig Magier hinrichten ließ (Ctesias Pers. 15), werden zuerſt auf den Keilinſchriften die perſiſchen Prieſter Magier, Maghush, genannt (Inſchr. von Biſitun I, 36; Spiegel, Die altperſ. Keilinſchriften, S. 212), und Darius ſelbſt gab ſich nach Porphyrius De abstin. IV, 165, den Titel eines Lehrers magiſcher Weisheit (*μαγικῶν διδάσκαλος*). Von dieſer Zeit an werden die perſiſchen Prieſter Zoroaſters auch bei den Griechen Magier genannt, wie bereits in der Geſchichte des Xerxes, in der auch Menſchenopfer vorkommen, die nach der reinen Zendlehre des Aveſta nicht ſtattfanden. Freilich wurde noch nach echt altperſiſcher Weiſe unter Xerxes gegen Idololatrie und Tempeldienſt gewütet, wie unter Kambyſes früher in Ägypten. Hingegen muſste ſich der Einfluſs Babyloniens ſeit Artaxerxes Memnon beſtimmter geltend gemacht haben. Die ganze perſiſche Kunſt wurde bekanntlich von Babylon entlehnt, und ſo denn auch die magiſche Wiſſenſchaft und vorderaſiatiſche Idololatrie. Damals fing man an, Mithra als weibliche Gottheit idololatriſch zu verehren. Beroſus, Plutarch und Clem. Alex. berichten ausdrücklich, daſs unter dieſem Könige Idololatrie eingefürt worden. Über dieſen Einfluſs der vorderaſiatiſchen Religion vgl. aus neuerer Zeit Spiegel, Zeitſchrift der Deutſchen Morgenl. Geſellſchaft, V, 221 ff.; VI, 78 ff.; Aveſta 269; Münchner Gelehrten-Anz. 1849, Nr. 15. 16. Unter den Parthern zeigte ſich dieſer magiſche Einfluſs auf ſeiner Höhe, wie denn überhaupt dieſelben ſich am

weiteſten von der alten Zendreligion entfernt hatten. Aber auch die Saſſaniden, die Reformatoren der alten Zendlehre, nannten die Prieſter noch lange Magier; ihr Prieſtername Môbed = „Meiſter, Lehrer", iſt wol ein Kompoſitum, dem ein altperſiſches maghupati vorausgegangen (vgl. Schrader a. a. O.). Der Name blieb noch eine zeitlang, aber dieſe ſaſſanidiſchen Magier entäußerten ſich immer mehr der Magie, bis endlich auch bei ihnen die Heterodoxie des Namens ſo gut wie der mit ihm bezeichneten Sache zum Bewuſstſein kam und nun bei den letzten Saſſaniden und den Parſen anderen Bezeichnungen für das Prieſtertum weichen muſste, wie wir geſehen haben.

f) Die perſiſchen Prieſter als Magier im Reiche der Achämeniden. Wir haben geſehen, daſs die perſiſchen Prieſter in dem von Cyrus gegründeten Reiche gleich nach den erſten Königen ſowol in den perſiſchen Keilſchriften als bei den Griechen Magier heißen. Dieſe perſiſchen Magier vereinigen nun die Eigenſchaften ſowol der Prieſter der Zendreligion als auch der babyloniſchen Magier. Und dieſelbe Vereinigung beider Elemente finden wir auch in der griechiſchen Auffaſſung Zoroaſters als des Magiers κατ' ἐξοχήν und des Lehrers der Magier (Plato, Alcib. I; Plutarch, Agathias II, p. 58; Euſebius, Praep. evang. 1, 10), und ihm werden daher die oracula magica zugeſchrieben. Den perſiſchen Magiern aber werden ſowol in der Keilſchrift, als beſonders auch bei den Griechen, Geſchäfte und Lehren zugeſchrieben, wie dieſelben nach dem Aveſta den Atharvas zukommen. Hier und dort ſind ſie die öffentlichen Prieſter, die die Opfer, Gebete, Hymnen, Räucherung an die Zendgötter darbringen, die das ewige Feuer beſorgen und unterhalten, die den Totendienſt, beſonders der Könige, verrichten. Dabei ſind ſie, wie alle Prieſter in antiken Naturſtaten, die Theologen, Gelehrte, Kosmologen, königliche Räte, die Philoſophen, wie Suidas ſie nennt. Sie lehrten die Verehrung der Elemente und Geiſter, beſonders des ewigen Feuers und des oberſten Gottes Ormuzd (Ahuramazda, bei den Griechen Oromasdes), im Gegenſatz zum oberſten böſen Gott Ahriman, dann die Auferſtehung des Fleiſches, und hatten viele andere Vorſtellungen und Gebräuche, wie ſie im Aveſta ſich vorfinden und wie ſie die Echtheit und das Alter der letzten Schrift beweiſen. Die griechiſchen und lateiniſchen Schriftſteller, die hier beſonders in Betracht kommen, ſind Herodot I, 131. 132. 140; II, 167; III, 16; Plato, Alcib. I; Xenophon, Cyrop. VIII, 1. 8; VIII, 3. 11; VIII, 3. 6; VII, 5. 20; I, 6. 1; Ariſtoteles, Metaph. XIV, 4; Cteſias, Persica 15; Theopomp bei Plutarch und Diogenes Laertius; Cicero, De divinatione I, 23; Strabo XV, 732; XVI, 762; Plutarch, De Iside cap. 47; Dio Chryſoſtomus, Orat. 36; Curtius III, 3. 8; Jul. Firmicus, De erroribus prof. relig. 1, 5; Damaſcius, De primis principiis, p. 384 ed. Kopp; Appulejus I, 372 ff.; Porphyrius, De abstinentia II, 16; Ammianus Marc., XXIII, 6. 32. Ein vollſtändiges Verzeichnis der klaſſiſchen Hauptſtellen ſiehe bei Kleuker, Anh. zum Z. A. II, 3. 5 ff. 188 ff. Vgl. Georgii bei Pauly, Artikel Magi, Magia; Röth, Abendländiſche Philoſ., I, Noten S. 263 ff.

Zu dieſen alten, echten Beſtandteilen von Lehren und Gebräuchen der perſiſchen Magier kam nun noch zugleich mit dem Namen der Magismus oder die Magie von Babylon her. Dieſer Beſtandteil findet ſich nicht im Aveſta, denn die Gebete für die Kranken kann man nicht wol hieher zälen. Hingegen ſind jetzt die perſiſchen Magier ſo gut wie die babyloniſchen Warſager (Strabo XIV, 762; Cic. de divin. I, 41; Aelian. V. H. II, 17; Ammian. Marc. XXIII, 6), Traumdeuter (Herod. I, 107; VII, 19), Sterndeuter (Diog. Laert. pr. 8, der deshalb den Namen Zoroaſter durch ἀστροθύτης deutet; Plin. H. N. XXXVII, 9). Zoroaſter heißt daher auch bei Juſtin I, 1; Plinius XXX, 1 und Suidas = der Schöpfer der Aſtrologie. Zu dieſem Beſtandteil der perſiſchen Magie gehört auch die Evocatio Deorum durch gewiſſe Kräuter (Plin. H. N. XII, 12; XXI, 11; XXIV, 17), überhaupt ihre Götter- oder Geiſtercitationen (Diog. Laert. pr. 7). Manche Alte und Neuere wollten zwar die perſiſchen Magier von der goetiſchen Mantik freiſprechen, und darin mögen ſie ſich durch ein gewiſſes Bewuſstſein des urſprünglichen Verhältniſſes der Sache haben leiten laſſen. So (nach Dioge-

nes Laert. pr. 8), Aristoteles sowie Dio Chrysostomus. Der Letztere (orat. 36) sagt, nachdem er die Gottesverehrung und Weisheit der Magier gepriesen, dass die Magier keine Zauberer seien, wie die Griechen fälschlich vorgeben. Bei Apulejus I, 272 ist eine Verteidigung eines der Magie Angeklagten zu lesen, worin es heißt, dass ein Magier nichts anderes sei, als ein Priester der Gottheit. Auf ähnliche Weise nahm Celsus die Magier der Perser in Schutz. Suidas unterscheidet sogar die Magie der Meder und Perser von der Goetie so, dass jene mit wohltätigen Geistern sich abgebe, diese aber mit bösen Dämonen. Allein diese Unterscheidung zwischen dem Einfluss von bösen und guten Dämonen bei der Zauberei ist nicht ursprünglich und rürt erst von spätern Religionsanschauungsweisen her. Überhaupt, wenn Philostratus (Vita Apoll. Th. I, 2; IV, 45; V, 12; VI, 12) und manche Neuplatoniker einen wesentlichen Unterschied machen wollen zwischen Magie und Zauberei, so erkennen dagegen Andere mit Recht diesen Unterschied nicht an (Euseb. contr. Hierocl. 43; Porphyrius ep. ad Aneb.; Lucian Alex. c. 5). Und aus den soeben angefürten Worten des Dio Chrysostomus und Apulejus geht deutlich hervor, dass die Griechen und Römer die Worte Magie und Magier im Sinne von Zauberei und Zauberer gebrauchten. Der Magier ganzes Treiben ist das der Zauberer. Nach Origenes (c. Celsum I, 24) bedienten sich die Magier der Perser gewisser Zauberworte. Mit ihrem Geschäfte stand in Verbindung Totenbeschwörung, Schlüssel- und Wasserweissagung (Strabo XVI, c. 2). Nach Lucian gaben die Magier vor, den Weg in die Unterwelt öffnen zu können. Nach Athenäus weissagen sie aus einem Weissagebecher und aus den Eingeweiden von Menschenopfern. Von magischen Ringen glaubte man, dass sie unsichtbar machen könnten u. s. f. Vgl. überhaupt Lenormant a. a. O. Thl. II, S. 321 ff. sowie die unten am Schlusse von h citirten Schriften.

Aus allem geht so viel hervor, dass allerdings in der parthischen Zeit das goetische Treiben der Magier bestimmter hervortritt und bezeugt wird, dass dasselbe aber schon unter den Achämeniden stattfand, unter denen die persischen Priester nicht bloß Magier hießen, sondern auch Magier waren. Was sie von babylonischer Magie nach Art der Vorderasiaten und Ägypter aufgenommen hatten, war freilich vorherrschend eine bestimmte Disziplin von Warsagerei, Sterndeuterei und Offenbarungskunde im Dienste des Statskultus. Dagegen kam zur Zeit der Parther immer greller eine Art von Privatzauberei auf nach Art der Zauberer und Schamanen der Wilden, die nicht nur bei den Chaldäern ihre Quelle hatte, sondern bei dem durch griechischen Einfluss bewirkten Verfall der alten Statsreligionen in einem Zurücksinken in alte, ursprüngliche, vorkulturliche Zustände begründet war.

g) Die Magier unter den Parthern und im hellenistischen Diadochenreich. Der griechische Einfluss, der seit Alexander dem Großen auch auf die Perser sich erstreckte, weit entfernt, die fortschreitende Entfremdung der Perser und ihrer Priester von der alten Zendlehre zu hemmen, förderte sie um so mehr, je mehr der griechische Gottesdienst mit dem vorderasiatischen eine offenkundigere prinzipielle Verwandschaft zeigte, als mit der alten bildlosen Lichtreligion. Derselbe Gang der Entwicklung setzte sich fort in dem seit der Mitte des 3. Jarhunderts v. Chr. gestisteten Partherreiche, wie zum Teil schon bemerkt wurde. Welchen großen Einfluss bei den Parthern die Magier gewonnen, sieht man schon daraus, dass von den zwei Senaten, die dem Könige zur Seite standen, der eine aus Magiern bestand und dass ferner die Könige selbst in ihren Orden eingeweiht waren (Plin. XXI, 11; XXX, 1). Die Magier sind auch hier die Priester und Propheten, sowie die königlichen Räte (Lucian. Macrob. 4; Plin. XXXVII, 9; Philostr. vita Ap. Th. c. 25; Vellej. Paterc. II, 24). Zwar war ihnen die Befreiung von den Griechen in politischer Hinsicht ganz willkommen. Aber deswegen muss man sich im Geringsten nicht wundern, wenn die Parther die Lichtreligion des Z. A. noch mehr als die Griechen in den Hintergrund drängten und die Magier immer mehr ihren babylonischen Ursprüngen sich zuwandten. Denn im Partherreiche gewannen überhaupt die Elemente der südlichen Urbewoner über die arischen Einwanderer die Oberhand, womit der in gesteigertem Maße überhand

nehmende vorderasiatische Idololatrismus Hand in Hand ging (vgl. Tacit. Ann. XII, 13; Strabo XI, 512. 532; Agathias II, 24 sqq. und die unter lit. f angefürten Stellen). Der Magismus in diesem Sinne erreichte im Partherreich seinen Gipfel. Gerade jetzt gebrauchte man die Ausdrücke Magier und Chaldäer gleichbedeutend. Und erst jetzt ward es an der Zeit, dass die Sassaniden im Neuperserreich das Magiertum zuerst reformirten, die Lichtreligion widerherstellten und zuletzt Sache und Wort des Magiertums ganz beseitigten.

Der Einfluss der parthischen Magier machte sich zunächst auf die Diadochenreiche geltend, in denen Magier bald der allgemeine Ausdruck für Zauberer wurde; ebenso im Römerreiche, zunächst wenigstens im griechisch redenden Teile desselben. Die parthischen Magier, besonders die, welche in eigenem Namen und Geschäft außer Landes zogen, waren eben Zauberer oder Leute, die sich für Zauberer ausgaben. Dieser allgemeine Sprachgebrauch erhellt sowol aus den spätern griechischen Schriftstellern, wie wir gesehen haben (f), als auch namentlich aus den Schriften der hellenistischen Juden. Wärend im A. T. das Wort מָג nur speziell von dem eigentlichen chaldäischen Priester gebraucht wird, stoßen wir bei der alexandrinischen Übersetzung des A. T.'s auf einen ganz allgemeinen Begriff desselben. Es ist Kollektivbegriff für Zauberer überhaupt. Nicht bloß werden die babylonischen חַרְטֻמִּים, die Erklärer der heiligen Schriften und Zeichendeuter, durch *μάγοι* übersetzt, was insofern sich noch an den hebräischen Sprachgebrauch anschließt, als diese Schrifterklärer und Zeichendeuter wirklich, wie wir gesehen haben (c), einen Teil der chaldäischen Magier ausmachten. Aber auch der אוֹב, der Totenbeschwörer, Warsager, Gespensterbeschwörer, ferner der אַשָּׁף, der Zauberer und Astrolog, heißt nun bei den LXX *μάγος*. Es werden also die in Vorderasien seit den ältesten Zeiten bestehenden Zauberer insgemein nun Magier genannt, was nur darin seinen Grund haben kann, dass die Magier selbst immer mehr dieser Richtung sich hingegeben hatten. Jetzt werden aber auch die Zauberer anderer Völker Magier genannt. So wird im hellenistischen apokryphen Buch der Weisheit 17, 7 der Ausdruck *μαγικὴ τέχνη* von der ägyptischen Zauberei gebraucht. Auch Philo (vita Mosis p. 616) nennt die ägyptischen Zauberer Sophisten und Magier. Symmachus übersetzt Genes. 41, 8 die ägyptischen Zeichendeuter חַרְטֻמִּים durch *μάγοι*, wärend die LXX *ἐξηγηταί* haben. So gebraucht Josephus Antiq. II, 13. 3 *μαγεῖαι* synonym mit *τερατουργίαι*. Geradeso nennt Plutarch (de superstit c. 12) die Zaubereien der phrygischen Priester *μαγεῖαι*, — und Pausanias IV, 32 spricht in diesem Sinne von indischen Magiern. Dieser allgemeine Sprachgebrauch drückt sich auch aus in dem hellenistischen Pseudepigraphon: Die Testamente der zwölf Patriarchen p. 258, wo die Magier Liebestränke bereiten. Es heißt da von einem Weibe: *καὶ μάγους παρεκάλεσε καὶ φάρμακα αὐτῷ προσήνεγκε.* Daher nennt Hesychius *μάγον τὸν ἀπατεῶνα, φαρμακευτὴν· — μαγεύειν γοητεύειν.* Und Suidas sagt: *Μάγους ἐκάλουν τοὺς ψευδεῖς φαντασίας περιτιθέντας ἑαυτοῖς· ἀπὸ τούτου δὲ καὶ τοὺς φαρμακοὺς μάγους ἔλεγον.* In andern Stellen bei Philo (de spec. legg. 792; quod omnis probus 876) wird die Wissenschaft der Magier gelobt, weil sie Blicke tun lehre in die Kräfte der Natur. Diesem Streben, die Magier zu idealisiren, begegneten wir auch bei manchen Griechen (t). Auch Matth. 2, 1—12 erscheinen die Magier aus dem Morgenlande als Träger höherer, durch Astrologie erlangter prophetischer Einsichten. Sie bringen dem Messias ihre Huldigung dar, ähnlich, wie sie nach Seneka (epist. 58) es einst dem Plato in Athen gethan hatten. Dagegen erscheint Apg. 8, 9 der Magier Simon mit seinen magischen Künsten (*μαγεῖαι*) als ein falscher Prophet, und Apg. 13, 6. 8 wird *μάγος* geradezu durch *ψευδοπροφήτης* erklärt. In den elementinischen Rekognitionen (II, 13) wird Simon Magus sogar der Kinderopfer beschuldigt, ganz wie sonst Apollonius von Tyana. Die Magier sollten aus den Eingeweiden solcher Menschenopfer geweissagt haben.

h) Die Magier im Verhältnis zum römischen Stat. Die Römer

lernten die Magier entweder aus älteren Schriften der Griechen kennen, und hatten daher in Beziehung auf ältere Zeiten dieſelben Anſichten über ſie, wie jene, — oder aus ihrer eignen und der gleichzeitigen Griechen lebendigen Berührung mit den Parthern und den von Parthien her ihr Reich überſchwemmenden Magiern. Nach dieſer Berührung nannte man Magier alle jene herumziehenden Zauberer, Gaukler, Warſager, Aſtrologen, die auch Chaldäer hießen; Mathematiker, malefici, Geiſterzitirer, die die Menſchen verfluchten, behexten, lämten, oder durch Liebe feſſelten, die Amulete gegen Zauber und böſe Geiſter verſchafften, u. dgl. m. Der gemeinſchaftliche Name für alle dieſe Leute wird immer mehr magi. Beſonders erwänen ihrer öfters Tacitus (Annal. II, 17. 32; IV, 21. 29; XII, 59; Hist. I, 221) und Plinius (H. N. XXVI, 4; XXX, 1. 2). Jener ſpricht von magicae superstitiones, dieſer von vanitates magicae und mendacia magica. — Schon im 2. Jarhundert vor Chriſtus wurden ſie unter dem Namen der Chaldäer aus Rom vertrieben und dann wurden fortwärend Senatsbeſchlüſſe über die Vertreibung der Chaldäer und Magier erlaſſen. Beſonders bekannt iſt die unter Sulla gegebene lex Cornelia de sicariis et veneficis, welche immer mehr auf die Magier angewendet wurde. Eadem lege et damnantur, qui susurris magicis homines occiderunt (Instit. IV, 18, 5). Es iſt aber klar, daſs die Römer nicht jede Divination und Mantik mit dieſen Beſchlüſſen verdammten, denn dergleichen war bei ihnen wie in den meiſten alten Naturſtaten einheimiſch, national und uralt. Es ſollte vielmehr die einheimiſche Disziplin der Divination gegen die Kankurrenz der eindringenden fremden, aſiatiſchen aber chaldäiſchen geſchützt werden; die ſtrengen Strafen bezogen ſich ſowol auf dieſen Schutz der inländiſchen Divination, als auf den Schutz des Einzelnen gegen zauberiſchen Schaden und Gewalt. Wenn alſo auch mit Recht ſchon von Soldan (Geſchichte der Hexenprozeſſe erſte Auflage, S. 23, vergleiche Burckhardts Conſtantin, erſte Auflage, S. 241) geleugnet wird, daſs die urſprünglichen perſiſchen Prieſter, die bei den Griechen Magier hießen, Zauberer geweſen ſeien, ſo folgt daraus noch nicht, daſs die Römer die bei ihnen einheimiſche Magie mit Unrecht auf die perſiſchen Magier zurückgefürt haben. Die Magier im Römerreich ſtanden allerdings im engſten Zuſammenhang mit den perſiſchen Magiern, und wurden als bösartige und ſchädliche Zauberer verfolgt. Mit der einheimiſchen Divination wurde aber die Magie nie verwechſelt, wie ſehr auch trotz aller Verfolgungen die Neigung auch zu dieſem fremden Gewächs wuchs. — Wie die römiſchen Großen, z. B. Sulla, ſich oft der Magier bedient hatten, ſo taten es auch die Kaiſer für ihre Perſon, aber den übrigen Römern blieb ihr Gebrauch ſtreng verboten. So verbat Auguſtus, der den altrömiſchen Kultus widerherzuſtellen bemüht war, den aſiatiſchen Aſtralogen, ihr Gewerbe zu treiben, und verbrannte ihre Bücher. Tiberius erließ mehrere Senatsbeſchlüſſe de mathematicis magisque pellendis, und ebenſo Claudius. Aber Nero ließ ſich zu magiſchen Malzeiten einladen; Otho war ebenfalls ein Anhänger der Magier; Veſpaſian, Hadrian und Markus Antoninus waren wenigſtens tolerant gegen ſie. Daher nahm ihr Einfluſs immer mehr überhand. Der berühmte Apollonius von Tyana ſollte ſeine Zauberkräfte von Gott haben, und im folgenden Jarhundert waren Julianus ὁ θεουργός, Arnuphis, Alexander von Abonoteichos ꝛc. ebenfalls berühmte Magier. Celſus eiferte gegen Chriſten und goetiſche Magier auf gleiche Weiſe, und ſchrieb Chriſto Zauberei zu, wie überhaupt die Apoſtel von Juden und Heiden der Zauberei beſchuldigt wurden. Umgekehrt waren dem Irenäus die Wunder der Ketzer Wirkungen der Magie, wie denn überhaupt allmählich die Wunder einer fremden Religion von magiſchen Zauberern und böſen Dämonen hergeleitet wurden. Zu Caracallas Zeit wurden die Zauberer lebendig verbrannt, und die ſich ihrer bedienten, um andere zu behexen, zu lämen oder durch Liebe zu feſſeln, wurden, wenn gemeines Volk, gekreuzigt oder den Beſtien vorgeworfen, wenn Vornehme, hingerichtet (Paull. V, 23; Ulpianus in Coll. XV). Aber Alexander Severus war wider dieſen Chaldäern ſo zugeneigt, daſs er ihnen Statsbeſoldungen gab und ſie zu öffentlichen Vorträgen verpflichtete. Auch Maximinus und Maxentius waren ihnen ſehr zugetan. Diokletian dagegen erneuerte die alten Verbote. Die

christlichen Kaiser mussten natürlich im schärfsten Gegensatz gegen die Magie auftreten. Doch begnügte sich noch Konstantin der Große mit der Beschränkung der Zauberei. Aber sein Sun Konstantius verbat sie bei Todesstrafe, und ebenso Valentinian und Valens. Justinian bestätigte diese Verordnung. Vgl. Georgii bei Pauly, Art. Magie, S. 1418; Eckermann, Religionsgeschichte, II, 215; Soldan und Burkhardt a. a. O.; Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 448 ff., 662 ff.; P. Schalz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensburg 1877.

i) Begriff und Wesen der Magie. Aus der bisherigen historischen Darstellung geht so viel hervor, dass das, was man in den spätern Zeiten des Altertums und in den neueren Jahrhunderten Magie (schwarze Kunst) nennt, in der Zendreligion und auch ursprünglich bei den persischen Magiern sich noch nicht vorfand. Dagegen mag man allenfalls jene Lichtreligion mit Neueren Magismus nennen, da bereits die Alten dieselbe mit den Magiern in untrennbare Berührung bringen. Den Namen der Magie aber erhielt zuerst bei den Griechen und dann noch mehr bei den Römern jene besondere Form der Zauberei, wie sie von den babylonischen Magiern zu Medern, Persern und Parthern gekommen war, und von da über den Orient und auch den Occident, immer aber mit dem Bewusstsein des asiatischen Ursprungs, sich verbreitet hatte. Die Magie fällt also allerdings in den allgemeinen Begriff des Aberglaubens hinein, des verkehrten Verhaltens zur Gottheit; aber ihr Begriff ist enger, indem mit Magie die Beziehung des Aberglaubens auf ein Handeln bezeichnet wird. Und darauf hauptsächlich bezog sich die Zauberei der Magier. Sie glaubten durch ihre magischen Künste, insbesondere ihre Beschwörungsformeln, auf die Gottheit zu wirken, nicht auf den freien Willen persönlicher Wesen, wie durch das Gebet, sondern auf die als Naturwesen dem Fatum und den Naturgesetzen unterworfen gedachten Götter, die sie durch geheime Kräfte (Schicksalskräfte), stärker als sie selbst, zu bezwingen wänten. Während also die Religion sich von der Gottheit abhängig fült, sucht die Magie die Götter von den Menschen abhängig zu machen. Die Magie ist somit Zauberei; sie eitirt mit Zwang die Geister, verhext aber die Menschen oder schützt gegen den Zauber anderer durch Gegenzauber. Dergleichen Zauberei findet sich bei den heidnischen Kulturvölkern, wie bei den Wilden. Bei Letzteren sind es die Zauberer, Schamanen, Fetischpriester, Medizinmänner u. s. w., welche den Zauber üben, bei Ersteren ist die Ausübung der Zauberei oder des Götterzwangs an eine bestimmte, im Dienste des Stats stehende Disziplin mit priesterlichen Verwaltern derselben geknüpft. Letztere unterscheidet sich auch noch dadurch von ersterer, dass sie nicht dem Einzelnen zu schaden sucht, was doch sehr wesentlich zur magischen Zauberei gehört. Denn wenn es auch Heilungen durch Zauberei gibt, so geschieht das nur durch Gegenzauber, durch Entgegentreten gegen den schädlichen Einfluss des andern Zauberers, oder des die Krankheit bewirkenden Dämons. Da nun bei Griechen und Römern dieser persönliche Zauber hauptsächlich durch die herumziehenden Magier ausgeübt wurde, so kam der Ausdruck Magie in diesem Sinne in die wissenschaftliche Sprache.

Die Beurteilung des Wesens der Magie war von jeher und ist noch jetzt verschieden. An einer wissenschaftlichen, psychalagischen Untersuchung der Sache fehlt es noch. Es existiren nur dogmatische, positive aber negative Beurteilungen. Als älteste Ansicht ist die anzusehen, welche sowol an die Wirksamkeit der magischen Kräfte glaubt, als auch an die eitirten Geister. Es ist dies die allgemeine heidnische Vorstellung, zu der sich noch viele Philosophen bekannten. Sehr alt ist dann die Verbindung der Magie mit bösen Geistern, bei solchen zumal, welche der Magie nicht ergeben waren, wie denn schon im Avesta die Magie als ein Dienst der Dews dargestellt wird. Juden, Christen und Muhamedaner schrieben sie bösen Dämonen und dem Teufel zu. Erst nach dem Mittelalter, seit dem Emporblühen der Naturwissenschaften im 16. Jahrhundert, trat dieser vermeintlen diabolischen Magie aber Schwarzkunst die harmlosere weiße oder niedere Magie zur Seite, d. h. eine durch angebliche Hilfeleistungen guter Geister (weiße M.) oder auch mittelst bloßer Naturkräfte und physikalischer Kunstgriffe (niedere

M.) ihre Zauberphänomene hervorbringende Kunst. Epochemachend wirkte in dieser Richtung besonders des neapolitanischen Physikers J. B. Porta Magia naturalis (Neap. 1558; neue, von 4 auf 20 Bücher vermehrte Aufl. 1589), welche in zalreiche Sprachen übersetzt wurde und zur Verbreitung desjenigen an natürlich-magischen Künsten aus dem optischen, magnetischen, hydraulischen Bereich ꝛc., was man damals kannte, in weiteren Kreisen wichtiges beigetragen hat (vgl. Poggendorff, Geschichte der Physik, Leipz. 1879, S. 133). Freilich griff seit eben dieser Zeit, begünstigt durch die römische Inquisition und nur allzu eifrig auch seitens der protestantischen Orthodoxie gefördert, der Aberglaube an schwarze Magie oder Hexerei in weitesten Kreisen um sich und forderte viele Tausende unglücklicher Opfer. Man vgl. das schon mehrfach citirte Soldansche Werk: „Geschichte der Hexenprocesse" (Stuttgart 1843), das nur — und zwar auch in seiner zweiten, durch H. Heppe bearbeiteten und auf 2 Bde. vermehrten Auflage (1880) — in Verkennung der teilweisen objektiven Realität des magischen Treibens der sog. Zauberer und Hexen allzuweit geht. Wie denn noch mehrere neuere Schriftsteller über den Gegenstand (auch G. Roskoff in s. Geschichte des Teufels, 1869; Fr. Nippold, Die gegenwärtige Widerbelebung des Hexenglaubens, Berlin 1875) der Magie allzu einseitig eine blos subjektive Realität vindiziren, also von den hyperkritischen Vorurteilen der Aufklärungsrichtung des vorigen Jarhunderts, welche in allem dahin Gehörigen lediglich trügerisches Gaukelspiel oder leeren Wan erblicken wollte, sich noch mehr oder minder stark beeinflusst zeigen. Schon die Manipulationen des Mesmerschen Magnetismus und mehr noch die des Braidschen Hypnotismus (vgl. James Braid († 1860): Magic, Witchcraft, Animal magnetism, Hypnotism and Electrobiology, 3. edit. 1852) mit ihren zum Teil staunenerregenden Wirkungen vermochten darüber zu belehren, dass das geheimnisvolle Bereich der sog. mystischen oder magischen Seelenerscheinungen einen viel weiteren Kreis von außerordentlichen, über die gewönlich so genannte natürliche Magie weit hinausgehenden Kräften und Kraftwirkungen in sich schließt. Dazu kommen die nach einer Seite hin noch merkwürdigeren und seltsameren Leistungen des modernen Spiritismus oder Mediumismus, die — mag ihnen noch so viel listige Taschenspielerkunst und Gaunerei (κυβεία, Eph. 4, 14) und noch so mancherlei subjektiver Täuschung und leerer Einbildung beigemischt sein — sich doch schwerlich auf bloßes gauklerisches Scheineitiren von Geistern, verbunden mit Bauchrednerei u. dgl., reduziren lässt. In der Beurteilung dieser jüngsten Entwicklung des Magiertums, in der vieles Theoretische wie Praktische der älteren Magie, insbesondere derjenigen der römischen Kaiserzeit, wider auflebt, werden freilich einerseits die radikalen Skeptiker mit ihrer Leugnung aller objektiven Realität der betr. Phänomene, und andererseits die relativ anerkennend zu den Berichten darüber sich Verhaltenden, gewiss noch auf langhin einander feindlich entgegenstehen. Vgl. als Vertreter des ersteren Standpunkts besonders: Hammond, Spiritualism and allied causes and conditions of nervous derangement, London 1876; H. W. Vogel, Aus der neuen Hexenküche des Spiritismus, Berlin 1880; Avé-Lallemant, Der Magnetismus mit seinen mystischen Verirrungen, Culturhistorischer Beitrag zur Geschichte des deutschen Gaunerthums, Leipzig 1881. — Dagegen antirationalistisch ein objektives Hereinwirken unbekannter geistiger Kräfte ins Diesseits als Kern der magisch-mystischen Phänomene irgendwie annehmend: M. Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur, 2 Bde., 2. Aufl., Leipzig u. Heidelberg 1872, samt den Ergänzungen: „Der jetzige Spiritualismus ꝛc." ebendas. 1875 und „Die sichtbare und unsichtbare Welt, Diesseits und Jenseits", ebendas. 1881; Joh. Huber, Moderne Magie, in der Monatsschr. „Nord und Süd" 1879, H. 27. 28; J. Kreyher, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens, 2 Thle., Stuttg. 1880; M. Schneid, Der neuere Spiritismus, kritisch geprüft, Eichstätt 1880; Jos. Dippel, Der neuere Spiritismus, Würzburg 1881; Wieser, Spirit. u. Christenthum, in der Innsbrucker kath. Vierteljahrsschr. 1880 u. 81 (die drei letzten als Proben ultramontaner Würdigung der betreffenden Tatsachen).

Die Zeiten der Aufklärung sahen in der Magie einen bloßen nichtigen Wan, leere Einbildung. Da alle verschiedenen heidnischen Zeiten und Völker one Verabre-

dung und historischen Zusammenhang im Wesen der Magie und Zauberei und in einer Menge einzelner Erscheinungsformen auf das Auffallendste übereinstimmen (man vergleiche nur das amerikanische Heidentum mit dem vorderasiatischen, sibirischen, polynesischen, afrikanischen), — so erhellt daraus, dass diese Erscheinung im engsten Zusammenhang mit der Natur der menschlichen Seele ist, so gut wie die Krankheit mit der des Körpers. Immer wider taucht dieselbe trotz aller Aufklärung auf, und nur durch die widergebärende Kraft des Christentums wird sie ausgerottet. Zu hoch schlägt also Ennemoser in seiner Geschichte der Magie (1844), und mit ihm andere, die Magie an, wenn er in derselben ein höheres, instinktives, magnetisches Wirken erblickt, wodurch Göttliches geoffenbart werde; — zu hoch Schelling, wenn er in der Magie wenigstens eine Entartung einer früheren, höheren Disziplin sieht. Aber immerhin sollte man diesen Erscheinungen als psychischen, nicht willkürlichen und selbstgemachten, eine größere Aufmerksamkeit schenken und sie zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung machen, welche die berichteteten Tatsachen als Seelenzustände zu begreifen suchte. Mit der Einsicht, dass diesen Erscheinungen keine äußerlichen, realen Tatsachen zugrunde liegen und die Vorstellungen nicht so zu nehmen sind, wie sie zu sein scheinen, ist die psychologische Tatsache und eigentümliche Wirksamkeit noch nicht abgetan und beseitigt. Die menschliche Seele ist überhaupt so beschaffen, dass ihr Geistiges nur unter sinnlichen Bildern erscheint. Wie dies ein Sprachgesetz ist, so ist es auch ein Gesetz auf dem religiösen Gebiete. Je mehr nun die Seele von dunklen Naturkräften befangen ist und das religiöse Verhältnis unter der Gewalt der Natur liegt, desto mehr entsprechen auch finstere Vorstellungen diesen dunklen Gefülen und Seelenzuständen und sprossen notwendig mit einem gewissen Organismus aus denselben von selbst hervor. Bei der Beurteilung dieser Sache muss man also nicht von den Vorstellungen ausgehen, die, wie beim Traume, etwas Sekundäres sind, sondern von den psychischen Zuständen und Wirkungen. Die natürliche Ausgangsbasis bietet auch hier die Darlegung der historischen Berichte über die Sache. Dabei versteht es sich von selbst, dass hier, wie überall, Heuchelei und Betrug mit unterlaufen. Besonders geschieht aber solches in einer Zeit des Glaubensverfalls, des Unglaubens und Aberglaubens, wie die Zeit war, in der die Magie in ihrer Blüte stand. Die Magier waren damals häufig Taschenspieler, Bauchredner, Giftmischer. Aber der Betrug ist nie das Ursprüngliche, sondern schließt sich an etwas Ursprüngliches und dessen Glauben an, setzt die Sache selbst und ihren Glauben voraus und sucht, wenn der eigene Glaube nicht mehr existirt, den fremden zu egoistischen Zwecken auszubeuten.

Im allgemeinen vergleiche noch: Delrio, Disquisitiones magicae, 1599; Beneb. Pererius, De magica, de observatione somniorum et de divinatione astrologica, Colon. 1612 u. ö.; Kleuker, Magikon, 2 Bde., 1784; Ennemoser, Geschichte der Magie, 1844; Alfr. Maury, La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge, Paris 1860; Christian, Hist. de la magie, Paris 1870. — Reiches Verzeichnis älterer Litteratur in Gräffes Bibliographie der wichtigsten, ins Gebiet des Zauber-, Wunder-, Geister- und sonstigen Aberglaubens einschl. Werke, 1843. (J. G. Müller †) Zöckler.

Magister sacri palatii. Der erste Inhaber dieses einflussreichen päpstlichen Hofamtes, das stets von Dominikanern bekleidet wird, soll der hl. Dominikus selbst gewesen sein. Honorius III. hatte demselben das Kloster S. Sabina samt einem Teile des päpstlichen Palasts als Wonung für seine Religiosen eingeräumt. Da Dominikus hier warnahm, wie die Dienerschaft der Kardinäle und anderer päpstlicher Beamten wärend der Abwesenheit ihrer Herren ihre Zeit mit Spielen und allerhand unnützem Treiben hinzubringen pflegte, erteilte er dem Papste den Rat, Jemanden zur Unterweisung der Leute im Verständnis der heiligen Schrift und in der christlichen Lehre zu bestellen. Da ihm selbst nun der Auftrag hiezu wurde und er mit seiner Auslegung der paulinischen Briefe gute Erfolge erzielte, soll schon Honorius (um 1218) das Amt eines päpstlichen „Palastmeisters" zur religiösen Unterweisung des päpstlichen Hofgesindes förmlich gestiftet haben, und zwar als stets mit einem Religiosen vom Orden des hl. Do-

minikus zu besetzende Stelle. Zur Unterrichtserteilung traten nach und nach eine Reihe sonstiger Obliegenheiten hinzu: Prüfung der in der Kapelle des Papstes zu haltenden Predigten, sowie Erteilung der Genehmigung zur Promotion theologischer Doktoren in der Stadt Rom (seit Eugen IV, 1436); Ernennung der Prediger für den Gottesdienst in der päpstlichen Kapelle, sowie öffentliche Rüge derselben im Falle unstatthafter Vorkommnisse in ihren Reden (seit Calixt III, 1456); Ausübung einer Büchercensur für Rom und seinen Stadtbezirk, und zwar in Gemeinschaft mit dem Kardinalvikar, der zusammen mit dem Palastmeister darüber entscheidet, welche Bücher und Schriften zu drucken seien oder nicht (seit Leo X., 1515); Ausdehnung dieser Censurbefugnis über alle Bewoner des Kirchenstats, sodass keiner derselben one Erlaubnis des Mag. s. palatii etwas drucken lassen darf, auch nicht im Ausland (seit Urban VIII., 1625); Beaufsichtigung von Aus- und Einfur, Kauf und Verkauf aller Bücher und Kupferstiche im römischen Gebiete; Assistenz bei den Sitzungen der Indexkongregation; Ernennung seines Stellvertreters für den Fall einer längeren Reise von Rom weg, sowie Ernennung der bei seinen Censurgeschäften fungirenden Gehilfen, die gleich ihm selber alle dem Predigerorden anzugehören haben u. dgl. m. Diesen vielerlei Verrichtungen haben sich allgemach verschieden hohe Auszeichnungen des Palastmeisters hinzugesellt. Eine Bulle Eugens IV. von 1436 weist ihm in der päpstlichen Kapelle seinen Platz unmittelbar nach dem Dechanten der Auditoren der Rota an. Der Kongregation des heil. Offiziums (der Inquisition) sowie derjenigen de ritibus wird er als geborenes Mitglied zugezält. Desgleichen hat er, wie schon erwänt, den Sitzungen der Indexkongregation beizuwonen. Er fürt den Titel Reverendissimus und hat, laut der Neuordnung des Ceremoniells durch Alexander VII. von 1655 seinen Rang zwar nach den Auditoren der Rota, aber noch vor den Klerikern der Camera apostolica, die gleichsam des Papstes Finanzräte sind. — Behufs seiner Dotation verordnete Pius V. 1570, dass er als „Theologal" ein Kanonikat von St. Peter genießen sollte; Sixtus V. dagegen zog diese Pfründe 1586 zurück und stattete den Maestro di S. Palazzo vielmehr mit einem aus der Abtei S. Maria di Terreto im Neapolitanischen fließenden Jahrgeld von 300 Scudi, sowie mit Abgabenfreiheit, Gewärung einer päpstlichen Hofkutsche ꝛc. aus. — Vieles von diesen Vorrechten sowie von den Funktionen des Maestro di S. P. ist nachgerade obsolet geworden und selbst seine Stellung als Büchercensor fürs päpstliche Gebiet hat seit der faktischen Aufhebung des Kirchenstats und der weltlichen Herrschaft des Papstes ihre Bedeutung verloren. — Zu den bekantesten Inhabern des Amtes seit dem hl. Dominikus gehörten: Bartolomeus de Bragantiis unter Gregor IX.; Albert der Große unter Alexander IV. (1255—56; vgl. G. de Ferrari, Vita del b. Alberto M., Rom. 1847, p. 86 sq.); Hannibaldus de Hannibaldis, des Thomas v. Aquin Freund, unter ebendemselben Papste (1259—61); dann Thomas Aquinas selbst sechs Jare hindurch (1262—68); hierauf der berühmte Kanzelredner Ambrosius Sansedonius (1269—75); später Durandus a S. Porciano; Guilielmus de Lauduno, späterer Erzbischof von Toulouse (1310—21); Johannes de Turrecremata, der spätere Kardinal (1432—39); endlich Silvester Mazolini de Prierio (Prierias, 1515—23), der durch seinen missglückten Angriff auf Luthers Thesen berühmte oder vielmehr berüchtigte Zeitgenosse Leos X. (vgl. Lutheri Opp. ad Reformationis historiam spectantia, Francof. 1865, T. I, p. 341 sqq.). — Ein Verzeichnis der an den Letztgenannten sich anschließenden Palastmeister s. bei Echard, Scriptores Ordin. Praedicatorum, t. II. Vgl. sonst t. I eben dieses Werkes, passim; Zaccaria, Corte di Roma, 1774, t. II; Helyot, Geschichte aller Kloster- und Ritterorden, III, 252—262.

Zöckler.

Magnifikat — Anfangswort und gewönliche liturgische Bezeichnung des Lobgesangs Marias, Luk. 1, 46—55, der in der altkirchlichen lat. Übersetzung beginnt: Magnificat anima mea Dominum. Er gehört zu den sog. Kantiken, und zwar zu den neutestamentlichen (psalmi majores), unter welchen er neben dem Lobgesang des Zacharias, des Simeon u. a. weitaus die hervorragendste Stelle einnimmt, wärend als psalmi minores die eigentlichen Psalmen und etwa sieben

altteſtamentliche Geſänge (wie des Moſes, der Hanna, des Jeſaia, der drei Männer im Feuer) gezält werden. Die neuteſtamentlichen Geſänge werden nach allen Pſalmtönen, jedoch etwas höher und langſamer geſungen, mit feſtiver Intonation für jeden einzelnen Vers; auch pflegen dieſelben ſtehend geſungen zu werden (vgl. Schoeberlein, Schatz des lit. Chor- und Gem.-Geſangs, Göttingen 1865, I, S. 628. 664—692; Kraußold, Handbuch für den Kirchen- und Choralgeſang, 1855, S. 55). Die hl. Jungfrau ſang das Magnifikat, welches aus dem Lobgeſang Hannas erwachſen iſt, wärend ihres Aufenthalts bei Eliſabeth, nachdem dieſe ſie als Mutter ihres Herrn begrüſst hatte; es iſt der Ausdruck reinſter Freude über das Wunder der Liebe, das der Herr an der niedrigen Magd getan, und ergeht ſich ſodann voll frohlockenden Geiſtes in der Betrachtung der göttlichen Macht und Barmherzigkeit an ihr und Iſrael (Fluck, Kath. Liturgik, Regensburg 1855, II. S. 181. 477). Der gottesdienſtliche Gebrauch läſst ſich bereits in den erſten Jarhunderten ſicher vermuten, und findet ſich das Stück in der griechiſchen Kirche als Beſtandteil der Sonntagsmette, alſo Frühgeſang, wärend es in die römiſche Kirche regelmäßig erſt durch Cäſarius von Arles aufgenommen worden ſein ſoll, wie Bingham, Orig. XIV, 2. § 7, annimmt. Es erſcheint bereits in der 2. galliſchen Liturgie vor 600 und wurde zur Zeit Gregors täglich in der römiſchen Veſper geſungen, bei welcher es ſeitdem verblieb. Den Grund hiefür will Beda und nach ihm Durandus (rationale div. offic. p. 244b) unter anderem darin ſehen, quia ipsa (Maria) est stella maris, quae in hujus mundi vespere nos luce recepit. Andere myſtiſche Erklärungsverſuche übergehen wir. Der richtige Grund ergibt ſich one Mühe aus der Vergleichung mit dem Lobgeſang Benediktus und deſſen Verwendung; wenn dieſer dem Frühgottesdienſt, und zwar den laudes, zugewieſen iſt, weil Zacharias Gott im Hinblick auf die noch bevorſtehende Ankunft des Erlöſers preiſt, ſo preiſt ihn Maria dafür, dass ſeine Verheißung bereits an ihr in Erfüllung gegangen iſt, alſo im Rückblick auf empfangene Gnade, und damit iſt ihr Gebet paſſender am Schluſſe des Tages. Der Preis für die an jedem Tage neu empfangene Gnade des Erlöſers legt ſich ſo in den Lobgeſang der Vesper mit ein.

Durch das angehängte kleine Gloria empfängt derſelbe den ſpezifiſch chriſtlich trinitariſchen Ausdruck und die beſondere Richtung, in welcher jedesmal nach Tag- oder Kirchenzeit gebetet werden ſoll, durch die dem Ganzen vorangeſchickte und nachher widerholte Antiphon, die hier von beſonderer Ausdehnung und Schönheit zu ſein pflegt; bemerkenswert ſind die ſog. Antiphonae majores, welche acht Tage vor dem Chriſtfeſte beginnend und ſämtlich mit O anhebend, dem geſteigerten ſehnſüchtigen Verlangen nach dem Erlöſer dienen. Über den pſalmodiſchen Vortrag vergl. „die 8 Pſalmentöne des gregorianiſchen Choralgeſangs“ von J. W. Keller, Aachen 1856; Hommel, Pſalter 1859; Antiphonen und Pſalmtöne, Nürnberg, Löhe 1871; Schoeberlein a. a. O. I, S. 550; Vesperale Romanum, Ratisb. Pustet. ed. alt. 1879.

Die evangeliſche Kirche behielt den Lobgeſang der Mutter Chriſti, deſſen hohen liturgiſchen und erbaulichen Wert ſie erkannte (Calvoer. rit. eccl. II, p. 663), pietätsvoll bei und zwar ebenfalls für die Vesper, lange Zeit in lat. Sprache, am liebſten im ſog. Pilgerton (9), welchen allmählich auch die Gemeinden erlernten. Als gewönliche Antiphon verwendete man: „Chriſtum, unſern Heiland, ewigen Gott, Marien Son, preiſen wir in Ewigkeit. Amen“. In der mannigfaltigſten Weiſe ſuchte man der muſikaliſchen Ausfürung Leben und Wechſel zu verleihen. Man ſang den bibl. Text einfach pſalmodiſch, Vers um Vers, wobei ein Vers einſtimmig, der folgende mehrſtimmig gehalten war (Mich. Praetorius, Musae Sioniae, 1606—10; Mecklenburgiſches Cantionale, 1875, II, 1, 160 bis 170); oder man brachte den Lobgeſang in Liedform und ſang ihn als Gemeindechoral, wie in der Weiſe „Mein Seel erhebt den Herren mein“, „Mein l. Herr, ich preiſe dich“ „Mein Seel erhebt zu dieſer Friſt“, worüber die beſſeren Geſangbüher verglichen werden mögen, und Stip, unverfälſchter Liederſegen, Nr, 201. Oder endlich man fügte zwiſchen die einzelnen Abſchnitte des Magnifikats gemeindliche (auf das Feſt bezügliche) Choralverſe ein, alſo unter Verbindung der erſten und zweiten Weiſe, wie

denn nach dem Gesangbuch der böhmischen Brüder 1566 und 1580 je ein Hemistich des Urtextes gregorianisch vom Geistlichen gesungen und sofort in einer dazu gedichteten Liedstrophe von der Gemeinde beantwortet wird. Den Text hiezu vgl. in Mützell, Geistl. Lieder der ev. Kirche im 16. Jahrh., I, S. 185; Text und Melodie in v. Tuchers Schatz, II, Nr. 215.

Neben herrlichen Figuralgesängen von den vorzüglichsten Meistern sind auch selbständige Cantaten zum Texte von Seb. und Emmanuel Bach, Durante, B. Klein u. a. geschaffen worden.

Die Wiedereinführung des einst so hochgeschätzten Lobgesangs, und zwar in seinen früheren antiphonischen und figurirten Formen, wird neuerdings von Vielen empfohlen. Luk. 1, 48b. **R. Herold.**

Magnus, Heiligen-Name. Zwei auf schwäbischem Boden, der eine im 7. und der zweite im 8. Jarhundert genannte Heilige, beide mit Klöstern verbunden, der erste mit St. Gallen, der zweite mit Füßen am Lech — doch ist er wol von St. Gallen ausgegangen —, erscheinen in der Legenden-Litteratur durch nachherige gewaltsame, in der mittelalterlichen Litteratur der Gattung nicht ungewönliche Kunstgriffe so sehr ineinander verquickt, dass insbesondere Rettberg (Kirchengesch. Deutschlands, Bd. II, S. 146—151) die ganze Legende verwarf und Wattenbach (Deutschlands Geschichtsquellen, 4. Aufl., Bd. I, S. 231. 232) wegen der noch zu besprechenden betrügerischen Einführung der Vita auch derselben überhaupt den Glauben versagte (eine günstige Auffassung dagegen, um ältere Litteratur zu übergehen, hat Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, S. 654—666). — Ein Maginold und ein Theodo begleiteten, von ihrem Lehrer, dem Priester Willimar zu Arbon, dem heiligen Gallus beigegeben, den irischen Mönch 613 in die Wildnis an der Steinach hinauf, wie die Lebensbeschreibung desselben erzält. Auch nach des Meisters Tode blieben dieselben da bei der Zelle, und Maginold wird etwa die Mitte des 7. Jarhunderts erlebt haben. Die Füßener Legende dagegen nennt einen Mönch Magnus, der seinem Namen nach wol romanischer Geburt war — nicht ein Deutscher, wie Maginold gewesen — und der ein Zeitgenosse des ersten historisch feststehenden Augsburger Bischofs Wichbert, gegen Mitte des 8. Jarhunderts, ist. Dieser Bischof wollte einen letzten heidnischen Winkel seines Bistums bekehren, am Ausfluss des Lech aus dem Hochgebirge, und schickte einen Kleriker Tazzo zu Abt Otmar nach St. Gallen, das nun als förmliches Kloster wolgeordnet war und weithin in gutem Rufe stand, auch wol auf die umher liegenden Landschaften über dem Bodensee schon einwirkte. Eben Magnus und mit ihm ein Theodo oder Dieto — das war eine Analogie mit dem älteren Maginold, dass beidemale ein Dieto oder, wie die Biographen schreiben, Theodor dabei war — gingen in den Allgau hinaus. Theodo blieb in Kempten, wo ihn hernach Perathgoz, ein im Leben Otmars gut bezeugter Name, ablöste; Magnus aber wirkte in der Lechgegend und gründete in Füßen eine Zelle, wo er etwa in der Mitte des 8. Jarhunderts starb. Ein Jarhundert später löste sich diese Zelle von St. Gallen und Füßen wurde durch die Bischöfe von Augsburg um die Mitte des 9. Jarhunderts ein eigenes Kloster. — Das dürfte der Kern der allerdings in wunderlicher Umhüllung gebrachten Legende des Magnus sein; denn als etwa 851 der Augsburger Bischof Lanto des Heiligen Gebeine erhob, wollte man für die Reliquien eine Vita haben, und so wurde das neu geschaffene Werk in die durchsichtige Erfindung eingekleidet, dass unter dem Haupte der Leiche eine ganz vermoderte Schrift, des Magnus Vita, durch dessen Gefärten Theodor verfasst, aufgefunden und durch Lanto einem Ellwanger Mönche, Ermenrich, zur Abschrift übergeben worden sei. Diese sogenannte Abschrift ist nun eben die Schicht der Füßner Nachrichten in der vorliegenden Legende. Hier liegt Tradition vor, aber allerdings erst über ein Jarhundert nach der Zeit der zu schildernden Persönlichkeit aufgezeichnet und deswegen sagenhaft umgebildet, so dass Magnus zum Drachentöter wird. Die Erzälung wurde in absichtlicher Fiktion einem Gefärten aus dem 8. Jarhundert, eben jenem Dieto, falsch Theodor genannt, zugeschrieben, die Fabel von der Auffindung ersonnen. Dass der bekannte Ermenrich von Ell-

wangen die Vita im 9. Jarhundert verfaſst habe, ſcheint nicht der Fall zu ſein, da deſſen eigentümliches Gepräge nicht vorhanden iſt. Aber etwa vier Jarzehnte darauf, im letzten Jarzehent des 9. Jarhunderts, errichtete der Abtbiſchof Salomon III., wie Ekkehart IV. ſagt, die St. Magnuskirche zu St. Gallen und erhielt vom Augsburger Biſchof Adalbero Reliquien des Heiligen aus Füßen. Damals muſs auch die auf Lantos Befehl geſchriebene Vita nach St. Gallen gekommen ſein, und nun verſchmolz man in St. Gallen den St. Galler-Füßner Magnus des 8. Jarhunderts mit dem Arboner-St. Galler Maginold des 7. Jarhunderts, indem ganz wörtlich aus den Lebensbeſchreibungen Columbans und Gallus eine Geſchichte Maginolds ausgeſchrieben und derjenigen des Magnus vorangeſtellt wurde (warſcheinlich war eben die Nennung eines Theodor als Genoſſe an beiden Orten eine Unterſtützung des Irrthums oder aber der Täuſchung). — Dieſe in St. Gallen zurecht gemachte, verſchmolzene, zwei Perſönlichkeiten getrennter Jarhunderte in eine einzige Vita vermengende Arbeit ſteht im St. Galler Kodex Nr. 565, one Einteilung in zwei Bücher, aus der Goldaſt dann dieſelbe kurzweg als Werk des bekannten Ermenrich herausgab. Eine neue Redaktion mit wertloſen Erweiterungen machte noch um 1070 Otloh von St. Emmeran auf Bitte des Füßner Abtes Adalhelm. — Vgl. Dr. F. L. Baumann, Geſchichte des Allgäus, Bd. I (1881). **Meyer von Knonau.**

Magog, ſ. Gog und Magog Band V, S. 263.

Mai, Angelo, Kardinal und einer der bedeutendſten Gelehrten der katholiſchen Kirche in unſerem Jarhundert, der ſich beſonders durch Auffindung, Entzifferung und Herausgabe alter Handſchriften aus dem Gebiete der klaſſiſchen und patriſtiſchen Litteratur große Verdienſte erworben hat. Er wurde am 7. März 1782 zu Schilpario in der Provinz Bergamo geboren und erhielt ſeinen erſten wiſſenſchaftlichen Unterricht im biſchöflichen Seminar zu Bergamo, beſonders durch den Ex-Jeſuiten Aloyſius Mozzi, dem er ſpäter nach Colomo im Parmeſaniſchen folgte. Im Jare 1799 trat er in den Jeſuitenorden und kam unter Leitung des Joſef Pignatelli, mit welchem er 1804 nach Neapel beordert wurde, um im dortigen Jeſuitenkollegium klaſſiſche Studien zu lehren. Als die Jeſuiten dort von Joſef Napoleon vertrieben wurden, fand Mai im Collegium romanum zu Rom Aufnahme. Durch den Biſchof J. B. Lambruſchini von Orvieto dorthin berufen und zum Prieſter geweiht, legte er ſich unter Leitung zweier alter ſpaniſcher Jeſuiten, Monero und Menchoca, auf paläographiſche Studien und beſchäftigte ſich namentlich mit Entzifferung von Palimpſeſten. Im Jare 1813 wurde er als Kuſtos der ambroſianiſchen Bibliothek in Mailand angeſtellt und fing nun an, eine Reihe von ihm aufgefundener alter Handſchriften herauszugeben. Eine Rede des Iſokrates, Fragmente einer gotiſchen Überſetzung der pauliniſchen Briefe, mehrere Schriften des Juden Philo, eine des Philoſophen Porphyrius, die römiſchen Antiquitäten des Dionyſius von Halikarnaß, eine Schrift des Cornelius Fronto, Briefe des Antoninus Pius, Marc Aurel, mehrere Bücher der Oracula sibyllina u. a. wurde von ihm entdeckt und herausgegeben. Die Berühmtheit, die er erlangte, verſchaffte ihm die Stelle eines erſten Bibliothekars der Vaticana, wozu er im Jare 1819 von Papſt Pius VII. ernannt wurde, nachdem er ihn ſeiner Gelübde entbunden hatte. Eine Reihe von Ehrenſtellen fielen ihm zu, er wurde Kanonikus des Vatikan, römiſcher Prälat, apoſtoliſcher Protonotar, Sekretär der Kongregation der Propaganda, und am 12. Februar 1838 von Gregor XVI. zum Kardinal ernannt. Neben ſeinen vielfältigen litterariſchen Arbeiten verſäumte er ſeine bibliothekariſchen Obliegenheiten nicht, ſo ordnete und katalogiſirte er die Manuſkripte der Vaticana. Die meiſten der von ihm herausgegebenen Handſchriften ſind in vier großen Sammelwerken vereinigt, die unter folgenden Titeln erſchienen ſind: Scriptorum veterum nova collectio, 10 Bände, Rom 1825—1838; Classici auctores e vaticanis codicibus editi, 10 Bände, Rom 1828—1838; Spicilegium romanum, 8 Bände, Rom 1839—1844; Nova patrum bibliotheca, 8 Bände, Rom 1844—1871; Appendix ad opera edita ab A. M., Romae 1879. —

Bis in sein hohes Alter setzte er mit rastlosem Fleiß seine gelehrte Tätigkeit fort, bis er im Spätsommer 1854 von einem Brustleiden befallen und dann in Albano, wohin er sich zur Erholung begeben hatte, von einer Entzündungskrankheit ergriffen, am 9. September, 72 Jare alt, starb. **Klüpfel.**

Mailändische Kirche. Über die Entstehung einer christlichen Gemeinde in Mailand ist nichts bekannt. Die Möglichkeit, daſs sich Verkündiger des Evangeliums schon im ersten Jarhundert in Mailand einfanden, kann nicht bestritten werden. Aber die Nachricht von Barnabas, als dem Stifter der mailändischen Kirche, läſst sich nicht begründen. Auch die Nachricht von einem gewissen Anatolon als dem ersten mailändischen Bischofe, hat keinen Wert. Sie fürt noch gar nicht auf unmittelbare Beziehungen zu Griechenland und zum Oriente, da ja auch der Katalog der römischen Bischöfe lange Zeit griechische Namen aufweist. Aber ein gewisser Zusammenhang mit der orientalischen Christenheit und eine Eigenartigkeit und Selbständigkeit gegenüber Rom zeichnen allerdings die mailändische Kirche von Anfang aus. Mailand ist in dieser Hinsicht mit Aquileja verwandt, mit dem es auch in kirchlichen Streitigkeiten, z. B. im Dreikapitelstreite, eine Mittelstellung zwischen Rom und Konstantinopel einzunehmen suchte. Neben kirchlichen Einwirkungen hat übrigens Oberitalien auch gegenkirchliche, häretische Einflüsse vom Oriente zu erfaren gehabt und weiter nach Norden und Westen vielleicht durch Handwerkerverbindungen vermittelt. Dahin gehören nordfranzösische und niederländische Häresieen, die sich ausdrücklich auf italienische Urheber zurückfüren (vergl. den Art. Gundulf Bd. V, S. 468), und vor allem die mailändische Pataria im 11. Jarhundert. Für einen sehr frühen Zusammenhang der mailändischen Kirche mit dem christlichen Oriente wird mit Recht die sogenannte ambrosianische Liturgie angefürt, welche sich gar nicht als Erfindung des Ambrosius denken läſst. Die Selbständigkeit Mailands Rom gegenüber hat ihren besonderen Grund in der groſsen politischen Bedeutung der Hauptstadt Oberitaliens, welche seit dem Ende des 3. Jarhunderts als Residenzstadt vieler römischer Kaiser der Stadt Rom den Rang abgelaufen hat. Im 4. Jarhundert sind seine Bischöfe bereits Metropoliten gewesen und haben von den Erzbischöfen von Aquileja die Ordination erhalten, wie diese von ihnen. Mailand ist in keiner Beziehung von Rom abhängig gewesen. In solcher Stellung treffen wir es im Jare 374, als Ambrosius durch die Wal des Volkes aus einem ungetauften Prätor zum christlichen Bischofe Mailands gemacht wurde. Er ist der erste berühmte und zugleich überhaupt der allerberühmteste Bischof Mailands gewesen. An seinen Namen hesten sich und mit seinem Namen decken sich die Eigentümlichkeiten der mailändischen Liturgie, Festordnung, Disziplin und Verfassung. Zum Gegenstande langen und heftigen Streites wurde besonders die Bischofswal, welche vom Volke beansprucht, später (wol schon im 9. Jarh.) von dem Kollegium der Stadtpfarrer, die Kardinäle hieſsen, geübt und vor jeder Einmischung des Papstes und einheimischer und fremden Gewalthaber mit wechselndem Erfolge zu schützen versucht wurde, bis sie im 14. Jarhundert dem Papste zufiel und im 18. Jarhundert unter politische Vormundschaft kam, um in der Mitte dieses 19. Jarhunderts von liberalen Theoretikern wider für die christliche Gemeinde oder doch für die heimische Geistlichkeit, freilich one allen Erfolg beansprucht zu werden. —

Am Anfang des 6. Jarhunderts wird ein Bischof Laurentius I. 490—512 gerühmt, und am Ende desselben Jarhunderts verdient Bischof Konstantius (592 bis 600) erwänt zu werden, der sich zu einer Unterordnung unter den Papst Gregor den Groſsen verstand und dafür zu leiden hatte. Die Mailänder Erzbischöfe lebten damals auf der Flucht vor dem longobardischen Hofe in Genua. Aber keine Not der Zeit konnte vor den Mailändern den Anschluſs ihrer Bischöfe an Rom entschuldigen. Sie trieben ihre Abneigung gegen den römischen Stul bis aufs Äuſserste, und schreckten, um die Kirche des hl. Ambrosius nicht zu erniedrigen, auch vor dem Schisma nicht zurück. Das kann als Gegensatz gegen die Tyrannei und Uniformitätssucht des Papismus gelobt werden, hat aber eine wirkliche kirchliche Freiheit und eine gute christliche Ordnung nicht schaffen und er-

halten können. Im Gegenteil ist wachsende Verflochtenheit mit politischen Gewalten und weltlichen Interessen (Simonie, Beweibtheit der Priester, grobe Irreligiosität) die Folge gewesen. An diesen Dingen hat es freilich in Rom selbst auch nicht gefehlt. Aber Rom hatte den Beruf und die Macht, Wandel zu schaffen, und setzte den Hebel gerade in Mailand zuerst an. Hier hat der reformirende Hierarchismus Hildebrands seine ersten Siege gefeiert. — Unter Bischof Thomas war Mailand aus der Hand der Longabarden in die Hand der Franken übergegangen. Dieser Herrschaftswechsel hat der Kirche Mailands keinen Schaden gebracht. Der Landbesitz und die Gewalt der Erzbischöfe wuchsen. Sie erhielten von den Karolingern Güter und Gerechtsame zu Lehen. Man erzält aber später, wie von Rom, dass Karl der Große nur Schenkungen bestätigt habe, die schan von Kanstantin dem Großen den mailändischen Bischöfen gemacht sein sollen. Das 9. und 10. Jarhundert ließen es nicht dazu kommen, dass in Italien selbst eine starke politische Herrschaft entstand, vor welcher die Kirche sich zu fürchten gehabt hätte. Der Metropolit von Mailand galt für den ersten Bischof des nie auf längere Zeit konsolidirten Königreiches, und er hatte das Recht, den König zu krönen, also ihn zu bestätigen, wie der Papst in Rom die Kaiserkrone vergab. Diese Stellung verwickelte die Erzbischöfe freilich in gefärliche Bestrebungen, aber brachte ihnen auch eine bedeutende Vergrößerung ihres Besitzes. So gingen sie in die Periode der Oberherrschaft der Deutschen in Italien hinüber. Auch die sächsischen Kaiser durften ihrer Selbständigkeit nur selten zu nahe treten, und mussten mit ihrem Grundsatze, gerade die Metropoliten zu den höchsten Lehensträgern im Reiche zu machen, dazu dienen, dass sich die Macht auch der mailändischen Erzbischöfe immer mehr ausdehnte und befestigte. Am Anfang des 11. Jarhunderts waren sie auf der Spitze der Gewalt und des Übermutes angelangt. Erzbischof Arnulf II., 997—1017, wurde darin von Erzbischof Heribert, 1017—1045, übertroffen. Dieser bot dem Salier Konrad II. die italienische Königskrone an und Konrad ernannte ihn zu seinem Reichsverweser, entzweite sich aber bald mit ihm und stellte einen Gegenerzbischof auf. In dem nun beginnenden Kampfe bewaffnete Heribert das niedere Volk als Fußvalk und gab ihm das Carroccio, einen Altar auf einem von Ochsen gezogenen Wagen mit den Hauptstandarten als heiliges Feldzeichen. Alle Klassen vam höchsten Adel bis zum niedrigsten Handwerker vereinigten sich zu einer „Kommune". So wurde Mailand die antikaiserliche Stadt, der Mittelpunkt des natianalen Widerstandes gegen die deutsche Oberherrschaft und der Erzbischof von Mailand war tatsächlich Herzag der Lombardei und ließ auch seine Suffraganbistümer z. B. Ladi, wie Arnulf II. vor ihm Asti, seine Gewaltherrschaft fülen. Nach Heriberts Tode 1045 wälten Klerus, Adel und Volk von Mailand vier ihrer Kardinäle vom Adel Mailands und farderten den Kaiser Heinrich III. auf, „nach dem Herkommen" einen derselben zum Erzbischofe zu ernennen. Damit wird aber freilich verraten, dass und wie man bis dahin die Freiheit der Wal mit der Anerkennung der höchsten Verfügung der Könige und Kaiser zu vereinigen gewusst hatte. Aber der Kaiser Heinrich III. verfur ganz selbstherrlich und ernannte den auf dem Lande geborenen Guido zum Erzbischof und Mailand hat ihn sich bis zum Jare 1071 gefallen lassen müssen. In dieser Zeit „brach das Geschwür auf, an welchem die mailändische Kirche schon lange tötlich krank war". Es kam in Mailand selbst zu Reaktionen gegen Simonie und Priesterbeweibtheit und zur Revolution gegen die heimische Hierarchie. Es fand und bot sich Hilfe in Rom bei Hildebrand. Zwei Geistliche, Landulf Cotta und Ariald, fanatisirten sich und den Pöbel gegen die beweibten Priester und fanden einen großen Anhang, der mit dem Namen der Pataria bezeichnet wurde. Da die Patariner oder Patarener gleich anfangs auch in Bosnien varkommen, muss man sich hüten, ihre Entstehung nur in dem angegebenen Streite und in mailändischen Örtlichkeiten zu suchen. Auch die spätere Vermischung mit Katharern wird in einer gleich ursprünglichen Änlichkeit ihren Grund haben. Geradezu gegenkirchliche Elemente scheinen gleich anfangs in Mailand vorhanden gewesen zu sein und sich von da aus in den übrigen oberitalischen Städten besonders unter armen Handwerkern (Wollenwebern zunächst) verbreitet zu haben. Da der römische

Stul die Bewegung für sich verwertete, trat ihr eigentlicher Charakter nicht hervor und der wüste Streit, der Jarzehnte lang Mailand und andere Städte Oberitaliens unglücklich machte, sollte nur als eine demokratische Erhebung für die Freiheit der Kirche und des Papstes angesehen werden. Der Priester Landulf, von seinem Erzbischof exkommunizirt, hatte sich nach Rom begeben und vom Papste Nikolous II. Aufhebung des Anathemas erlangt, hotte aber auch Klage wider die Simonie des lombardischen Klerus erhoben und dem Popste die erwünschte Gelegenheit gegeben, sich in die inneren Angelegenheiten der Kirche Oberitaliens einzumischen. Es wurden im J. 1059 von der römischen Kurie zwei Kommissarien nach Mailand geschickt, nämlich Petrus Damiani und der Mailänder Anselm von Badogio, domals Bischof von Lucca, später unter dem Namen Alexander II. Bischof von Rom. Petrus Damiani (s. den Artikel Bd. III, S. 466) hat selbst über sein Auftreten in Mailand berichtet, das durch seine Künheit am Anfang und seine Weisheit und Milde im weiteren Verlaufe ihn und den Papst als Richter und Sieger zur Anerkennung brachte. Mit der dreisten Behauptung von der alles überragenden Höhe der römischen Kirche und von der Gründung der mailändischen Kirche durch einen dazu abgeordneten Schüler der Apostelfürsten Petrus und Poulus begann er und mit dem eidlichen Versprechen des Erzbischofs und der Kleriker der simonitischen und nikolaitischen Ketzerei zu entsagen, und mit ihrer Übernahme einer Geldstrafe als Kompensation für eine soundsovieljärige Buße begnügte er sich am Ende. Die Unterwerfung der Kirche von Moiland unter die Kirche von Rom war damit allerdings schon geschehen. Nun ging noch Erzbischof Guido im Jare 1060 auf die in Rom gehaltene Synode und versprach dem Papste fortan Gehorsam und erhielt von ihm den Ring der apostolischen Gnade und Kirchengewalt und kehrte „ruhmreich“ zurück. Mit diesen Ergebnissen war freilich die Pataria nicht zufrieden und es folgten noch Jarzehnte der größten Unordnung und der Herrschaft des wildesten Pöbels, besonders unter Anfürung des Herlembald, eines Bruders Landulfs.

Nach Guidos Tode gab es längere Zeit hindurch zwiespaltige Bischofswalen. Der deutsche Hof hotte seine eigenen Kandidaten und konnte sich nicht immer mit dem mailändischen Walkollegium, das aus adeligen Klerikern bestand und durchaus nur einen Erzbischof aus seiner Mitte ertrug, einigen. Aber im entschiedenen Gegensatz stand die patarinisch-päpstliche Partei. Verschiedene Erzbischöfe wurden abgesetzt, verjagt oder zur Abdankung gezwungen, und noch 1122 weigerte sich Anselm von Pustella in Rom das Pallium aus der Haud des Papstes zu empfangen, weil sein Klerus und seine Gemeinde dies für eine Demütigung der Kirche des heiligen Ambrosius halten würden. Die früheren Päpste hätten das Pallium nach Mailand geschickt. Dennoch wurde er vertrieben. Aber der heilige Bernhard kom nach Mailand und brachte es zur Unterwerfung unter den Papst Innocenz II. und den Kaiser Lothar. Die erzbischöfliche Macht litt sehr durch die von den Parteien einander entgegengesetzten Prätendenten. Ihre Rechte in der Stadt riss die Bürgergemeinde an sich, ihre Vasallen auf dem Lande wurden ein selbständiger Adel. Das Bündnis Mailands mit Papst Alexander III. gegen Kaiser Friedrich I. und das schwere Geschick Mailands im J. 1162 stellte die alten Streitpunkte zwischen jenen in den Hintergrund. Die Priesterehe wurde vom Volke als Konkubinat angesehen, dieser Teil der ambrosianischen Freiheit war aufgegeben. Die Eigentümlichkeit der Liturgie und Fastenordnng verblieb. Patariner gingen in Katharer über.

Die Streitigkeiten hatten indes kein Ende, nur handelte es sich nicht mehr um Freiheit und um große Prinzipien. Einem Nichtmailänder gelang es schwer, als Erzbischof Eingang zu finden oder sich als solcher zu behaupten. Wenn die Parteien bei der Wal sich nicht einigen konnten, setzte der Papst widerholt, bald regelmäßig, einen Erzbischof. Die welfischen della Torre, welche sich seit 1238 als Podestaten in Mailand festsetzten, verbannten den Erzbischof Leo de Perego, welcher, mit der Wal beauftrogt, sich selbst zum Erzbischof ernannt und, vom Papst bestätigt, gewaltig regiert hatte. Er, wie mehrere seiner Vorgänger, fürte als Bundesgenosse der Adelspartei Krieg gegen die Volkspartei seiner Diözese.

Otto degli Visconti, im J. 1262 vom Papſt ernannt, nannte ſich zuerſt Dei et apostolicae sedis gratia archiepiscopus; er fürte widerholt blutige Kriege mit den della Torre. Obgleich Fürer der Ghibellinen, unterſtützte ihn der Papſt mit dem Interdikt, und Otto konnte 1282 ſeinen Neffen Matthäus Visconti als Herrn von Mailand einſetzen. Zwar kehrten die della Torre zurück und erhoben Gaſton della Torre 1308 zum Erzbiſchof, allein mit ihnen wurde auch dieſer im Jare 1311 verbannt. Johann Visconti, des Matthäus Son, wurde zuerſt von den Mailändern erwält, aber vom Papſt verdrängt; dann ernannte ihn der Gegenpapſt Ludwigs von Bayern zum Erzbiſchof. Erſt nach neuer Wal im Jare 1342 wurde er nach dem Tode des päſtlichen Prätendenten auch vom römiſchen Papſte als ſolcher anerkannt und 1349 auch weltlicher Signore von Mailand. Er war der letzte politiſch bedeutende Erzbiſchof von Mailand, aber er war dies als Visconti. Alle ſeine Nachfolger wurden vom Papſte ernannt, bis ſich Kaiſer Joſef einmiſchte.

Hatte ſchon Erzbiſchof Otto Visconti infolge der hohen Steuern, welche ſeine Familie der Kirche wie den Bürgern auflegte, mit päpſtlicher Verwilligung Güter ſeiner Kathedrale, die in entfernteren Gegenden ſeines Sprengels, z. B. im Genueſiſchen lagen, verkaufen müſſen, ſo entwickelte ſich unter dieſer Familie der militäriſche Despotismus immer härter; ihre Beamten beherrſchten nicht blos das materielle Güterleben.

Wärend des Kirchenſchismas, als jeder Papſt ſeinen Erzbiſchof aufzuſtellen ſuchte, wetteiferte auch der eine mit dem anderen, durch Abtretung bisher kirchlicher Rechte den mächtigen Fürſten zu gewinnen. Ein Galeazzo Visconti (1378) ſetzte es durch, daſs die Ernennung zu allen geiſtlichen Stellen in ſeinen Staten von ihm und ſeinen Nachfolgern ausging und dem Papſte nur bei den höheren Kirchenämtern die Beſtätigung blieb. Wenn ſomit auch die Kirche an politiſcher Bedeutung verlor, ſo machte man ſeitdem die Bemerkung, daſs ſie von dieſer Zeit an im Mailändiſchen frommere und gelehrtere Diener hatte (ſ. Leo, Geſchichte von Italien, Bd. III, S. 387). Einige der ſeit 1450 unumſchränkt regierenden Sforza begünſtigten die Wiſſenſchaften, und ihre Perſönlichkeit machte in dem politiſch rechtloſen, aber geiſtreichen Stadtvolke das Edelſte wie das Scheußlichſte möglich. „Denn es war ein Stat, wie ihn außerdem das chriſtliche Mittelalter ſelten, das mahomedaniſche faſt überall dem Hiſtoriker darbietet“. — Eben jener Gian Galeazzo Visconti begann 1386 den Bau des Doms. Der gothiſche Stil, zu welchem Heinrich Arler von Gmünd den Plan entworfen hatte, wurde von dem großen Erzbiſchof Karl Borromeo, welcher im Jare 1560, erſt 22järig, als Nepote des Papſtes Pius IV. ernannt war, durch den modern griechiſch-römiſchen Stil verdrängt. Deſſen Vetter, Erzbiſchof Friedrich Borromeo († 1631) ließ dieſe Miſsarbeit großenteils herunterreißen, und ſeitdem iſt, wenn auch nicht im Geiſte, doch nach dem Stil des erſten Planes das Werk vollendet worden. Der Son einer hohen Familie, Karl Borromeo (ſ. d. Art. Bd. II, S. 568) bis 1584, perſonifizirte in ſich nicht bloß die Strenge der in der römiſchen Kirche zur Macht gelangten Reſtauration, ſondern war auch voller aufopfernder Liebe. Mailand war nach dem Ausſterben der Sforza im Jare 1535 von Karl V. als deutſches Reichslehen eingezogen, aber Spanien zugeteilt worden. Das Volk widerſtand dem im Jare 1563 gemachten Verſuche, die Inquiſition einzufüren. Aber es wurde von den ſtolzen, ſelbſtſüchtigen ſpaniſchen Statthaltern nach Leib und Seele geknechtet, ausgeſogen, erniedrigt. Die ebenfalls geknechtete Geiſtlichkeit erhielt im Innern der Familien das kirchliche Leben. In dem den ſpaniſchen Erbfolgekrieg abſchließenden Frieden von Baden kam 1714 die Lombardei an Öſterreich. Beſonders unter Maria Thereſia atmete ſie wider auf. Die Tätigkeit der chriſtlichen Liebe, auch der höchſten Stände, in den das fieberkranke Landvolk aufnehmenden großartigen Spitälern erfreute ſich der nötigen Freiheit. Dieſe wurde unter Joſef II. polizeilich beſchränkt, ein Teil der Geiſtlichkeit wurde in den Taumel des genuſsſüchtigen Lebens hineingezogen. Der Joſephinismus herrſchte beſonders auf dem kirchenrechtlichen Lehrſtule der Univerſität Pavia. Der miſstrauiſche Kaiſer Franz II.

ſorgte polizeilich dafür, daſs die geiſtlichen Seminarien und die Kanzel die Rechte der Krone achteten und predigten.

Der beſte der von Öſterreich ernannten 4 Erzbiſchöfe war Karl Cajetan, Graf von Geisruck aus Steiermark. (Siehe den 11. Jargang der öſterreichiſchen Vierteljahresſchrift für katholiſche Theologie.) Die lombardiſche Kirche hat in der neuen Zeit eine ultramontane Partei gehabt, welcher aber eine viel größere liberale und nationale gegenüberſtand. Rosmini mit ſeiner Schrift delle cinque piaghe della santa chiesa erwarb ſich großen Einfluſs. Der Übergang Mailands von Öſterreich an Sardinien im Jare 1859 und der liberale Aufſchwung des neuen Königreichs Italien, das auch den Papſt depoſſedirte, ſchien dieſer Richtung zum Siege zu verhelfen. Aber außer der Duldung ſehr verſchiedener evangeliſcher Gemeinden iſt nichts geblieben. Das vatikaniſche Konzil im Jare 1870 hat alles Andere zum Stillſtand gebracht. —

Da es an einer allgemeinen Kirchengeſchichte Italiens, ſowie an einer eigentlichen Kirchengeſchichte Mailands (Ughelli, Italia sacra T. IV, iſt dürftig und ungenau) fehlt, hat man ſich an Schriften über einzelne kurze Reihen von Erzbiſchöfen Mailands und an die italieniſchen Geſchichtsquellen und Geſchichtsdarſtellungen überhaupt zu halten. Arnulfs Gesta archiepiscoporum Mediolanensium und Landulfs Historia Mediolanensis gehören ans Ende des 11. Jarhunderts und ſind mit anderen Schriften in Pertz, Monumenta Germaniae historica (Scriptores T. VIII) nachzuleſen. Sonſt vergleiche Muratoris, Lebrets und Leos Geſchichtswerke. Über die neuen ſtatiſtiſchen Verhältniſſe ſiehe den Artikel Italien. **(Reuchlin) Albrecht Vogel.**

Maimbourg, Louis (geboren in Nancy im J. 1610) trat in ſeinem ſechzehnten Jare in den Jeſuitenorden ein und wurde, nach in Rom vollendeten theologiſchen Studien, zum Profeſſor an dem Kollege von Rouen ernannt. Er erwarb ſich einigen Ruf als Prediger, obſchon er ein Kanzelredner von ſehr untergeordnetem Range war, denn er ſcheute kein Mittel (perſönliche Anzüglichkeiten, gemeinen Witz), um ſich die Volksgunſt zu erwerben, und es geſchah einſt, daſs ſeine Predigt ſchallendes Gelächter hervorrief. Auch hätte ſein Ruf als Prediger nimmermehr genügt, um ſeinen Namen der Nachwelt zu erhalten, wäre er nicht als Kirchenhiſtoriker bekannt geworden. Seine Gelehrſamkeit iſt wol keineswegs zu rühmen, denn ſeine Geſchichtskenntnis war eine ſehr oberflächliche; ſeinen Werken gebricht es durchaus an Gediegenheit; ſie wimmeln von Unrichtigkeiten und Fehlern; es iſt in denſelben weder Gerechtigkeitsſinn noch Unparteilichkeit zu finden; ſie dienen ihm zur Waffe, um ſeine Gegner zu bekämpfen und als Mittel, die Gunſt ſeiner Gönner zu erwerben; doch ſind ſie in gefälligem, elegantem Stile geſchrieben und ſeine Schilderungen ſind lebhaft und anziehend. Das einzige reelle Verdienſt des Jeſuitenpaters iſt, daſs er der indirekte Urheber des vortrefflichen Geſchichtswerkes von Seckendorf geworden iſt. Dieſem Werke allein verdankt ſeine Histoire du Luthéranisme, daſs ſie heute noch nicht in Vergeſſenheit geraten iſt. — In ſeiner Histoire de l'Arianisme verleumdet und verletzt Maimbourg durch ſeine Anzüglichkeiten die Janſeniſten von Port-Royal; in ſeiner Histoire des Iconoclastes ſucht er die Gunſt des Königs Ludwigs XIV. zu gewinnen, indem er deſſen Rechte gegen den römiſchen Stul behauptet; den Papſt Innocenz XII. beſchwichtigt er einigermaßen durch ſeine Histoire du Schisme des Grecs; jedoch trat er, bald hernach, obſchon er ein Jeſuite war, widerum für Ludwig XIV. gegen den Papſt ein, ſodaſs er ſeinen Orden verlaſſen muſste, wurde aber dafür vom Könige zum Hiſtoriographen ernannt und bezog einen reichen Gehalt. Ludwig XIV. gebrauchte ſodann ſeine gewandte Feder, um die Hugenotten zu verleumden und anzugreifen und die nahe bevorſtehenden Gewaltmaßregeln vorzubereiten. Maimbourg ſchrieb gegen ſie ſeine Histoire du Calvinisme, die jedoch durch Bayle (Critique générale de l'Histoire du Calvinisme) und durch Jurieu (Histoire du Calvinisme et du Papisme) gehörig gezüchtigt wurde. Seine Histoire du Luthéranisme) hatte kein beſſeres Los und fand in Seckendorf den rechten Mann, der auf ſeine Schmähungen erwiderte. Auch verloren gar bald die Schriften Maim-

bourgs alles Anſehen, ſo daſs Voltaire ſogar klagt: „Maimbourg ſei wärend ſeines Lebens zu ſehr gelobt, nach ſeinem Tode aber zu ſehr (!?) verſchmäht worden“. Seine zalreichen Werke verdienen kaum der Erwänung und es möchte ſchwer ſein, heute noch einen Leſer derſelben zu finden *). Maimbourg ſtarb den 13. Auguſt 1686. — Siehe Bayle, Dictionnaire; Calmet, Bibliothèque lorraine; Dupin, Bibliothèque ecclésiastique. **C. Pfender.**

Maimonides oder Maimuni, d. i. der Sprößling des Maimun, eigentlich Moſe ben Maimun (mit dem u-Laut nach de Sacy, Munk und Dozy, Maimon nur nach ſpaniſch-arabiſcher, provinzialer Ausſprache), von den Arabern nach ſeinem Sone Abraham (Amran) Abu Amran Muſa ibn Abdallah ibn Maimon Alkortobi genannt, bezeichnet den Höhen-, ja faſt ſchon den Schlufspunkt jener reichen, geiſtigen Entwicklung, die das Judentum inmitten der arabiſchen Kultur des Mittelalters erlebte. Er repräſentirt wie kein anderer in ſeinem Volk die Verſchmelzung des Talmudismus mit derſelben arabiſch-ariſtoteliſchen Philoſophie, die alsbald auch für die chriſtliche Theologie, — zum teil durch ſeine Vermittlung, von hoher Bedeutung wurde, läſst dieſelbe aber nicht ancilla, ſondern faſt domina ſein; mit ſeinem abſtrakten, einſeitig transcendenten Gottesbegriff ſteht er ſeiner muhammedaniſchen Umgebung näher als der Offenbarungsreligion. Er wurde am 14. Niſan (30. März) 1135 in Cordova geboren. Verſcheucht von den Almohaden, die unter Abdelmumen 1146 Marokko erobert hatten und mit dem Rufe: Bekenntnis zum Islam oder Auswanderung, wenn nicht Tod, auch in Spanien vordrangen, wo ſie ſchon 1148 Cordova einnahmen, ging ſein Vater, Maimun ben Joſeph, mit den Seinigen nicht nach dem chriſtlichen Caſtilien, wenigſtens nicht auf längere Zeit, auch nicht nach dem ſüdlichen Frankreich, wohin die meiſten andern Juden aus Andaluſien flohen, ſondern nach dem Mittelpunkt der Unduldſamkeit, nach Fez (1159 oder 1160), wo er 1163 Abdelmumens Tod erlebte. Wärend die deutſchen und franzöſiſchen Juden in der Rheingegend dem Übertritt zum Chriſtentum ein halbes Jarhundert früher den Tod vorgezogen hatten, hatten hier in Afrika Hunderttauſende das vorgeſchriebene islamiſche Bekenntnis abgelegt und auf ihre Synagogen verzichtet. Auch Maimun und die Seinigen wurden Schein-Muhammedaner. 1165 aber kam er, um Freiheit für ſeine Religion zu gewinnen, über Acco, Jeruſalem und Hebron nach Ägypten, und zwar nach Foſtat (Alt-Kairo), wo er anfangs 1166 ſtarb. Trotz der Unruhe des Wanderlebens hatte Maimuni von ſeinem Vater, der als Sprößling einer talmudiſch gelehrten Familie Dajjan, Richter im Rabbinatskollegium, in Cordova geweſen war, ſchon in Spanien den Talmud gut kennen gelernt. In die Naturwiſſenſchaften aber, in die Arzneikunde und beſonders in die Philoſophie hatten ihn zugleich muhammedaniſche Lehrer eingefürt. Bei ſeinem Wiſſensdurſt, ſeiner Begabung und ſeinem raſtloſen Fleiße war es ihm gelungen, ſich eine bewunderungswürdige Gelehrſamkeit anzueignen. Auch in Foſtat lebte er zunächſt den Wiſſenſchaften, wärend ſein jüngerer Bruder David dem Juwelen-Handel oblag, den ſie gemeinſam unternommen hatten. Erſt nachdem dieſer im indiſchen Ocean umgekommen und beider Vermögen verloren gegangen war, entſchloſs er ſich zur ärztlichen Praxis, one daſs es ihm anfangs damit recht gelang. Zugleich hielt er öffentliche Vorleſungen über philoſophiſche Gegenſtände und 1177 wurde er Rabbiner von Kairo, mit 9 Beiſitzern das Rabbinatskollegium bildend. Auf dies ſein Amt legte er ganz beſonders Gewicht. Erſt zehn Jare ſpäter erlangte er eine bedeutende ärztliche Praxis am Hofe (wenn auch nicht als Leibarzt) des berühmten Saladin (der ſeit 1171 herrſchte); er erfreute ſich hier der Gunſt des mächtigen Weſirs Alfadhels, der ihm ein Jargehalt ausſetzte und ihn mit Anerkennungen überhäufte, obgleich er ſich mehr durch mediziniſche Gelehrſamkeit und Schriftſtellerei als durch ärztliche Geſchicklichkeit auszeichnete. In Folge ſeines Anſehns bei dieſem Weſir wurde er zugleich zum Oberhaupt (Reïs, Nagid) aller

*) Er ſchrieb über die Kreuzzüge, die Wicklefiten, die Ligue, die Päpſte Gregor den Großen, Leo den Großen u. ſ. w.

jüdiſchen Gemeinden in Ägypten ernannt, welche Würde ſich noch auf ſeinen Sohn und Enkel vererbte. Inzwiſchen hatte er aber auch durch ſeine theologiſche Gelehrſamkeit und literariſche Tätigkeit eine ſo allgemein anerkannte Autorität erlangt, daſs ihm nicht bloß viele Jünglinge zuſtrömten, um ſeine Vorträge zu hören, ſondern auch angeſehene Rabbinen und ganze Gemeinden ſchwierigere Fragen zur Entſcheidung vorlegten.

Schon in ſeinem 23. Jare (1158) hatte er für einen Freund eine kleine Schrift über das jüdiſche Kalenderweſen (Cheschbon ha-Ibbur) in hebräiſcher Sprache ausgearbeitet und darin ſeinen Sinn für ſyſtematiſche Überſichtlichkeit an den Tag gelegt. Sonſt ſind von ſeinen kleineren Schriften beſonders zwei Sendſchreiben als für ſeinen Charakter und Standpunkt bezeichnend zu erwänen. Das erſtere, die Iggeret ha-Schemad, richtete er von Fez aus als ein Beruhigungsſchreiben an ſeine Glaubensgenoſſen, die äußerlich, wie er ſelbſt, zum Islam übergetreten, von einem ſtrengeren Juden aber in ihrem Gewiſſen beunruhigt, wol gar auch der väterlichen Religion abhold gemacht waren. Wie ſein eigenes (übrigens auch noch von Abr. Geiger gutgeheißenes) Verfaren bewies, hielt er nicht dafür, daſs man um des Bekenntniſſes willen ſein Leben preisgeben müſſe. In dem zweiten Sendſchreiben, Iggeret ha-Teman, belehrte er von Foſtat aus die ebenfalls zum Islam äußerlich übergetretenen Juden Arabiens dahin, daſs die Feindſchaft der Völker von dem Propheten Daniel längſt vorhergeſehen und zugleich der Sieg des Judentums über die Afterreligionen geweisſagt ſei. Die meſſianiſche Zeit aber berechnen zu wollen, ſei unrecht. Die meſſianiſchen Erwartungen hätten ſtets Unglück über das Haus Jakobs gebracht. Übrigens gäbe es eine Überlieferung in ſeiner Familie, wonach die Prophetie als Vorläuferin des Meſſias im Jare 1216 wider erwachen werde. Vgl. die von Samuel Ibn Tibbon 1210 angefertigte hebräiſche Überſetzung, nach der älteſten Handſchrift mit Anmerkungen herausgegeben von Dav. Hollub, Wien 1875.

Seine Bedeutung für das Judentum in allen Weltteilen gewann aber Maimuni durch drei größere Arbeiten, die er eine nach der anderen in je 10 Jaren vollendete. Die erſtere iſt ein arabiſch geſchriebener, in Abteilungen von verſchiedenen Gelehrten ins Hebräiſche überſetzter Kommentar zur Miſchna, den er 1158 in Fez als 23järiger Jüngling begonnen hatte und 1168 in Foſtat vollendete, arab. Sirag' (die Beleuchtung), hebr. פירוש המשניות betitelt. Durch lichtvolle, wenn auch der ſpäteren Kritik nicht mehr genügende Einleitungen fürte er hier ſowol in das Ganze der Miſchna als auch in einzelne, beſonders dunkle Partieen derſelben ein; Einzelnes verdeutlichte er durch kurze, aber tiefeindringende Wort- und Sacherklärungen; talmudiſch-abenteuerliche Erzälungen und Nebenbemerkungen ſuchte er durch Einlegung eines tieferen Sinnes zu rechtfertigen. Mit Vorliebe zog er überall Lehrſätze aus der Mathematik, Aſtronomie, Phyſik, Anatomie und Philoſophie herbei und nahm — ungeſchichtlich genug — an, daſs auch ſchon die Weiſen der Miſchna als Träger der Überlieferung dieſe Wiſſenſchaften verſtanden hätten. Vor allem ließ er ſich durch die Kernſprüche der Väter im Traktat Pirke Abot beſtimmen, in einer größeren Einleitung von acht Abſchnitten ſeine Seelen- und Sittenlehre darzulegen. Nachdem er von dem Weſen der Seele und ihren Kräften, ihren guten und ſchlechten Eigenſchaften und ihren Krankheiten geredet, behandelt er ihre Heilung, ihre Aufgabe, die beſonders in der rechten Selbſtbeherrſchung, in dem Gleichgewichthalten zwiſchen den entgegengeſetzten Trieben beſtehe, dann die verſchiedenen Abſtufungen der Sittlichkeit, ebenſo die menſchliche Willensfreiheit im Verhältnis zur göttlichen Allwiſſenheit und Vorherbeſtimmung. Zum erſten Mal entwickelte er aber auch, von dem Traktat Sanhedrin die Veranlaſſung hernehmend, eine jüdiſche Glaubenslehre. Er meinte, das Judentum, das nichts weiter als eine geoffenbarte Philoſophie ſei, die mit der faſt ebenſo unverbrüchlichen Warheit des Ariſtoteles und Ibn Sina (Avicenna) wol übereinſtimme, könne nicht bloß das Tun, ſondern müſſe auch das Denken vorzeichnen, müſſe alſo beſtimmte, für alle Juden gültige Glaubensſätze aufſtellen. Er zälte dreizehn ſolcher Dogmen auf: 1) daſs ein Gott iſt, ein vollkommnes Weſen, Schöpfer und Erhalter aller Dinge, 2) daſs er die Grundurſache alles Beſtehenden

ist und folglich ein einziges Wesen in unendlicher Unbegrenztheit, 3) dass er ganz und gar unkörperlich, 4) dass er ewig ist, 5) dass der Mensch ihm dienen muss und zwar ihm allein one Vermittler, 6) dass es vollkommnere Menschen gegeben hat, die von Gott als Propheten erwält wurden, 7) dass Mose der größte Prophet ist und die Offenbarung aufs Vollkommenste empfangen hat, 8) dass die Thora von Gott herrürt und ebenso die mündliche Überlieferung, 9) dass beides abgeschlossen ist und niemand hinzu- oder abtun darf, 10) dass Gott allwissend ist und das Tun der Menschen stets beachtet, 11) dass er das Verhalten der Menschen belont und bestraft, 12) dass einst der Messias erscheinen wird, und zwar aus dem Hause Davids (als ein Widerhersteller des jüdischen Reiches in Palästina, der alle Völker zum Dienst des einzigen Gottes beruft und dadurch eine Zeit des Friedens und Segens herbeifürt) und 13) dass einst die Toten wider auferstehen werden.

Maimunis zweites bedeutenderes Werk, eine ware Riesenleistung, war sein in dem verständlichen, neuhebräischen Mischna-Idiom geschriebener Mischne-Thora, wegen der 14 (יד) Abteilungen auch היד החזקה (nach 5 Mos. 34, 12) genannt, eine bis 1180 vollendete Bearbeitung des ganzen Talmud, in der er den fast undurchdringlichen Urwald des Religionsbuches zu einer wolgeordneten Anlage mit Plätzen, Haupt- und Nebenwegen umwandelte, die Einzelheiten an eine passende Stelle verwies, das Besondere mit dem Allgemeinen verband, das Talmudische an die Bibel anknüpfte und alles in seiner Weise (besonders aus dem vermeintlichen Gegensatz gegen die Sitten der Sabier) erklärte und begründete. Seine Einteilung und Anordnung nimmt sich freilich immer noch prinzipios genug aus, wenn er 1) die Pflichten der Erkenntnis, 2) die Pflichten der Liebe zu Gott (das Bekenntnis, das tägliche Gebet, den Priestersegen u. s. w.), 3) die Festzeiten, 4) die Frauen (Ehe und Scheidung, Leviratsehe, Pflichten der Mädchen), 5) die Heiligung (Beobachtung der Verwandtschaftsgrade, der Speisegesetze, des Schlachtens), 6) Enthaltungssachen (Eide, Gelübde u. s. w.), 7) die Saaten, 8) den Tempeldienst mit den Opfern im allgemeinen, 9) die Opfer im einzelnen, 10) die Reinheit, 11) die Beschädigungen (Diebstahl, Fund, Totschlag), 12) Geschäfte, 13) Forderungen (Lon, Erbe u. a.) und 14) Richter (Sanhedrin, Könige, Krieg u. a.) aufeinander folgen läßt. Immerhin aber hat er doch so das Ganze in verständlicher Weise unter bestimmte Gesichtspunkte und Kategorieen gebracht; auch hat er das Fundament des Übrigen, die Gotteserkenntnis, richtig als solches hervorgehoben und an die Spitze gestellt, das Andere nachgeordnet und alles zu dem erhebenden Schluss, dass die Erde einst voll Erkenntnis Gottes werden wird, hindurchgefürt. Es war seine in der Einleitung ausdrücklich ausgesprochene Absicht, durch seinen Mischne-Thora den Talmud entbehrlich zu machen. Und wirklich läßt sich sein Religionscodex als ein nicht bloß übersichtlicher, sondern auch vollständiger Abschluss der zuletzt noch von Alfâßi u. a. vertretenen Entwicklung des jüdischen Satzungswesens ansehen; zugleich bietet er aber auch eine Zusammenfassung der innerlicheren Bestrebungen Bachjas und vor allem der religionsphilosophischen des Saadia. Selbst den Ergebnissen der jüdischen Geheimlehre trägt er trotz seines Gegensatzes gegen alle Mystik in seiner Lehre von den Engeln, von den Sphären und von der Seele Rechnung; doch sollten alle Erläuterungen dieser Art nur den Befähigten und Eingeweihten mitgeteilt werden. — Einen Anhang zu Mischne-Thora lieferte er in dem arabisch geschriebenen „Buch der Gesetze", Kitab Aschariah, hebr. Sefer ha-Mizvot, worin er die Zälung von 613 biblischen Vorschriften (248 Geboten und 365 Verboten) als richtig nachzuweisen, auch durch 14 Regeln sicher zu stellen und zu begründen suchte. Er machte hier den wichtigen, etwas karaitisch gefärbten Grundsatz geltend, dass nur das, was im Talmud one Meinungsverschiedenheit als biblisch anerkannt werde, wirklich dafür gelten dürfe.

Sein drittes und wichtigstes Werk ist die 1190 vollendete, arabisch, aber mit hebräischen Buchstaben geschriebene, nur für Juden bestimmte, bald jedoch auch den Arabern zugänglich gemachte Begründung und Rechtfertigung seines ganzen theologisch-philosophischen Standpunkts, die er Dalalat al-Haïrin, Leitung der

Irrenden, betitelte, und die, ins Hebräische übersetzt, als מורה הנבוכים, Fürer der (durch Zweifel) Verwirrten, bezeichnet wurde. Er hat dies Buch so angelegt, als wenn er für seinen Lieblingsjünger Joseph b. Jehuda Ibn Aknin zur Beseitigung seiner Zweifel über wichtige Punkte einzelne Abhandlungen ausgearbeitet hätte. Tiefer betrachtet bilden die einzelnen Teile aber dennoch ein fest zusammengefügtes, systematisches Ganze. Der erste der drei großen Abschnitte, in die das Buch zerfällt, enthält vorzugsweise die Erläuterung der biblischen Stellen, die von der Gottheit in anthropomorfischen, sinnlichen Ausdrücken reden, und bant durch den Nachweis, dass die sinnlichen Formen Bilder für geistige Warheiten sind, den zweiten Abschnitt an. Der zweite behandelt den Gedankeninhalt der jüdischen Religion, der auch der der waren Philosophie ist. Der dritte erörtert die ezechielischen Gotteserscheinungen, one die Geheimnislehre der Merkabah verraten zu wollen, und hat wol nur den Zweck, die Einsichtigen zu einem tieferen Eindringen in den Bibeltext zu ermuntern.

Maimunis Bestreben in all diesen großen Arbeiten ging voran schon darauf, das zu einem fast unermesslichen Umfang angeschwollene jüdische Satzungswesen übersichtlich zu gestalten, es auch durch kurze Hervorhebung eines bestimmten Endresultates aus der Unbestimmtheit und Weitschweifigkeit der talmudischen Diskussionen zu befreien und dadurch die Abhängigkeit der Gemeinden von den Rabbinen, die fast zu unerträglicher Menschenknechtschaft geworden war, zu beseitigen oder wenigstens zu mindern, — one dabei zu bedenken, dass er doch im Grunde nur die vielen älteren Codices um einige neuere vermehren und an Stelle der Autorität anderer die seinige setzen konnte. Noch weit mehr aber war es ihm darum zu tun, seine Glaubensgenossen von dem Standpunkt des blinden Gehorsams gegen Satzungen und Dogmen, wie er bis dahin üblich gewesen war und wol gar als besonders verdienstlich gegolten hatte, zu dem höheren des Verständnisses zu erheben und beides, Satzungen und Dogmen, so auf ihre tiefer liegenden Gründe zurückzufüren, dass sie von jedem, der guten Willen hätte, für war, ja unübertrefflich gehalten werden müssten, — one sich dessen bewusst zu werden, dass die talmudischen Satzungen zum grösten Teil statt aus tieferer Erkenntnis und warem Bedürfnis, aus getrübter Überlieferung und Konsequenzmacherei hervorgegangen waren und gerade durch den Versuch, sie so hinterher zu beleben, als tot und leer erwiesen würden, one auch hinreichend zu fülen, dass die Warheit der Dogmen nicht auf seinem philosophischen Standpunkt, auf dem sie wesentlich alterirt werden musste, sondern nur auf dem der lebendigen Religiosität gewürdigt und aufrecht erhalten werden konnte. Wärend noch Jehuda Halevi, der als Dichter und Theologe in der ersten Hälfte des 12. Jarhunderts den Zusammenhang mit den ursprünglichen Wurzeln des israelitischen Lebens besser gewart und an die Schranken des menschlichen Denkens erinnert hatte, in seinem religions-philosophischen Werke Chozari (fälschlich Kusari), statt von den allgemeinen religiösen Warheiten, über die sich streiten lasse, von den Erlösungstatsachen und Wundern, die auf unumstößliche Augenzeugenschaft hin anzunehmen seien, besonders von der Befreiung Israels aus Ägypten und von der Eingabe Kanaans als den Hauptgrundlagen der Religion ausgegangen war — Jehuda Halevi hatte in der christlichen Umgebung Toledos gelebt, — kam es Maimuni vor allem auf jene allgemeineren Warheiten und ihre Begründung mittelst der aristotelischen Philosophie an. Schon Abraham b. David hatte letztere in seinem Werke „der erhabene Glaube" von 1160 (im Gegensatz zu der neoplatonischen Richtung des Ibn Gabirol u. a.) entschieden bevorzugt. Maimunis Grundüberzeugung war es, die geoffenbarte Warheit müsse mit derjenigen übereinstimmen, welche in der menschlichen Vernunft als einer von der Gottheit stammenden Gabe liegt, und ebenso müsse jede Warheit, auf welche das metaphysische Denken füre, in der Offenbarung, d. i. im Judentum, vorhanden sein. Neben der schriftlichen Gesetzesoffenbarung im Pentateuch seien sicher auch mündliche Lehren philosophischer Art dem grösten Propheten mitgeteilt, die man zunächst durch Überlieferung fortgepflanzt, dann aber im Laufe der Zeit vergessen habe. Spuren davon fänden sich in den hingeworfenen Aussprüchen der Propheten und in den Sentenzen der Hag-

gada. Durch Plato und Aristoteles werde der Jude nur angeleitet, sich seinen eigenen verlorenen Schatz wider zu erwerben. Die philosophischen Erkenntnisse macht er daher — gleich im 1. Buch seines Mischne-Thora, im Sefer Madda, — geradezu zu einem Teil des jüdischen Glaubens, die Beschäftigung mit ihnen zur gesetzlichen Pflicht. Die Beschäftigung mit der Metaphysik und den andern Wissenschaften, die allein vor Aberglauben und Götzendienst sichern, stellt er der mit dem Talmud gleich, ja, sofern sie grundlegend, erhebt er sie fast höher. So philosophisch gerichtet setzt er nun aber sowol im Mischne-Thora als auch im More an Stelle des lebendigen, waren Gottes der Offenbarung ein metaphysisches Wesen, welches sich in kalter Erhabenheit und Abgeschlossenheit um seine Geschöpfe nicht kümmern darf, welches kaum einen freien Willen hat: es ist das bewegende Unbewegte, dem man, ohne seine geschlossene Wesenseinheit und Unveränderlichkeit zu beeinträchtigen, keinerlei Eigenschaft beilegen, von dem man eigentlich nur Negatives aussagen kann. Die Schöpfung der Welt allerdings, auch die der Materie, hält er fest; er wäre ohnedem mit der Offenbarung in einen zu grellen Widerspruch geraten; er findet die aristotelischen Gegenbeweise, denen er gründlichst nachgeht, nicht stringent, sonst allerdings müßten die betreffenden biblischen Aussprüche allegorisch gedeutet werden. Die Welt ist ihm die Darstellung der sich in Wirklichkeit umsetzenden göttlichen Ideen. Sie setzt sich aber aus vier Sphären zusammen, deren oberste, Gott am nächsten stehende, die rein geistige der Engel, deren zweite die der Gestirne, deren dritte die der Sonne und des Mondes, deren vierte erst die der vier Elemente, die irdische ist, — und nun gehen die Bewegungen und Veränderungen in der untersten nicht etwa unmittelbar von Gott selbst aus, sondern die als beseelt gedachten Sternenkreise sind die Ursachen derselben; die Sternenkreise widerum bewegen sich selbst, streben nämlich in Sehnsucht den reinen Geistern zu, um Vergeistigung und Vollkommenheit von ihnen zu empfangen. Mit der Schöpfung zugleich erkennt Maimuni folgerichtig auch Wunder und Offenbarung an. Aber was von dem wunderbaren Tun oder Erfaren der Propheten erzält wird, ist nicht als wirkliche Tatsache, sondern nur als innerer Seelenvorgang, als Gesicht der Phantasie aufzufassen, und was sonst als wunderbar auftritt, ist schon bei der Schöpfung in die Weltbewegung hineingelegt. Die Offenbarung oder Prophetie sodann beruht vor allem auf einer Selbsterhebung des menschlichen Geistes. Der Mensch kann durch ein ideales Leben die prophetische Anlage in sich ausbilden; er braucht nur seinen Geist in stetigem Zuwenden zu Gott den Einwirkungen des *νοῦς ποιητικὸς*, שכל הפעל, des tätigen Weltgeistes, der der zehnte Engelgeist ist, zu öffnen. Hauptsächlich kommt es auf die Ausbildung und Anspannung der Phantasie an, daher sich auch die Prophetie nur, wenn die Sinnentätigkeit zurücktritt, nur in einem traumänlichen Zustande entfalten kann. Mose freilich, der vollkommenste aller Propheten, hat die Offenbarung nicht im Traum, sondern in einem nüchternen Zustand empfangen, aber nur deshalb, weil er sich durch den Aufschwung des Geistes von den Banden der Sinnlichkeit und selbst von der Phantasie, wie nie sonst ein Sterblicher befreit und zum Grad eines reinen Geistes aufgeschwungen hat, sodaß die Einwirkung der tätigen Vernunft nicht mehr nötig, vielmehr ein Verkehr mit der Gottheit von Angesicht zu Angesicht möglich war. Zur Erklärung der Manifestation Gottes auf dem Sinai redet Maimuni von einer „zu der Zeit in der Luft erschaffenen Stimme“; übrigens aber entkleidet er die betreffenden Vorgänge, auch die Darreichung der zwei Gesetzestafeln soweit als möglich der Sinnlichkeit. — Vorsehung, Lon oder Strafe erkennt er im biblischen Sinn noch weniger an. Der Erlösung bedarf er überhaupt nicht. Er macht alles von der rechten Erkenntnis abhängig und die Anlage und den Trieb dazu hat Gott der Seele von vornherein eingesenkt. Folgt die Seele diesem Triebe, so verhilft ihr die tätige Vernunft dazu, zur Quelle des göttlichen Geistes, zur Erkenntnis des Zusammenhangs der Welt und zu einem entsprechenden Leben zu gelangen. Sie wird in dieser Weise ein überirdisches Wesen, erreicht die Stufe der Engel, erringt sich die ihr von Natur keineswegs eigene Unsterblichkeit, — dies der einzige Lon, dies die im Talmud als Lon verheißene „zukünftige Welt“. Dazu gelangen natürlich nur wenige. Die

Strafe all der Andern beſteht darin, daſs ihre Seele einfach vergeht, gerade wie der Leib. Die Auferſtehung des Leibes hat er allerdings unter die Dogmen mit aufgenommen und noch 1191 auf die Einwürfe ſeiner Gegner und Bedenken ſeiner Jünger in einer beſonderen Verteidigungsſchrift vertreten. Aber doch fülten Viele ſehr wol heraus, daſs ſein Syſtem nicht wirklich darauf fürte und daſs daſſelbe demnach zur Bibellehre nicht ſtimmte. Auch muſste er die Auferſtandenen von Neuem ſterben und vergehen laſſen, wenn ſie nicht noch in dem neuen Leben durch die höhere Erkenntnis zur Unſterblichkeit gelangten.

Wärend Maimunis Anſehen bei den Juden ſelbſt in der Ferne, beſonders in Südfrankreich immer höher ſtieg, ſodaſs er von ihnen mit den ſchmeichelhafteſten Anſchreiben und Anfragen beehrt wurde, — vgl. ſ. arab. u. hebr. Gutachten, herausgegeben von Mordochai Tamak unter dem Titel Peer ha-dor, Amſterd. 1765, — erhoben ſich doch auch manche nicht unbedeutende Gegner gegen ihn, voran ſchon das Schulhaupt von Bagdad, Samuel ben Ali. Als er 1204 faſt 70 Jare alt geſtorben war, war die nächſte Wirkung ſeiner Schriften eine tiefgreifende Entzweiung der Judenſchaft beſonders in Frankreich und Spanien, vgl. Jüdiſche Zeitſchrift v. Abr. Geiger IX, Breslau 1871, S. 282 ff. und Jahrb. für jüd. Geſchichte und Lit. von Brüll IV, Frankfurt 1879. Fanatiker in Frankreich ſprachen über ſeine Richtung den Bann aus, ja nahmen die Hilfe chriſtlicher Inquiſitoren gegen ſie in Anſpruch. Wärend ſeine Anhänger zu ſagen pflegten, von Moſe bis Moſe erſchien kein gleicher Moſe, tilgten ſeine Feinde ſeine allerdings zu überſchwengliche Grabſchrift: „Hier liegt ein Menſch und doch kein Menſch, Warſt du ein Menſch, ſo haben Himmelsweſen deine Mutter überſchattet“, und ſetzten dafür: „Hier liegt Moſe, der gebannte Ketzer“. Dennoch aber wurde ſeine Zuſammenſtellung der Glaubensartikel ins Synagogen-Ritual aufgenommen und von jedem rechten Juden täglich recitirt und ſeine denkgläubige Richtung trug bei den Gebildeteren allmählich immer mehr den Sieg davon. Seine Schriften gewannen, obgleich ſie nach Munks Urteil, Mélanges S. 486, in philoſophiſchem Betracht keine epochemachenden Reſultate enthielten, eine faſt unangefochtene Autorität und übten nicht bloß auf Juden, zuletzt noch auf Spinoza, ſondern auch auf Araber und Chriſten, voran ſchon auf Albert d. Gr., einen unverkennbaren Einfluſs aus.

Maimunis Miſchna-Kommentar findet ſich in den Miſchna-Ausgaben, zuerſt Neapel 1492, Mantua 1561 u. a., und ſchlecht ins Lateiniſche überſetzt bei Surenhus. Sein Miſchne-Thora erſchien zu Soncino 1490 u. a., mit den Erinnerungen ſeines Gegners Abraham b. David und mit Comment., Venedig 1524, ſchön ausgeſtattet Amſterdam 1702; noch beſſer iſt die alles in ſich vereinigende Ausgabe: Jeßnitz 1740, 4 B. Fol. Der More Nebuchim wurde in der hebräiſchen Überſetzung des Sam. Ibn Tibbon ſchon vor 1480, dann Venedig 1551 herausgegeben, in latein. Überſ. Paris 1520 und (von Joh. Buxtorf) Baſel 1629, der erſte Teil deutſch von R. Fürſtenthal, Krotoſchin 1838, der dritte von Simon Scheyer, Frankf. a/M. 1838, der zweite (nach Munk) von Stern. Arabiſch und franzöſiſch iſt der Fürer unter dem Titel: Le guide des égarés, Paris 1856. 61 und 66 von S. Munk veröffentlicht. Die Ethik iſt deutſch durch Sim. Falkenheim, Königsb. 1832, erſchienen. — Zu vergl. iſt über Maimuni außer Munk u. a. Abr. Geiger „Moſes b. Maimon“, Roſenberg 1850, abgedruckt in Geigers „Nachgelaſſenen Schriften“ III, Berlin 1876, S. 34 ff., auch Abr. Geigers „Judenthum u. ſ. Geſch.“ II, S. 137 ff.; Grätz, „Geſch. der Juden“, VI, Leipz. 1861, S. 310 ff.; Joel, „Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie“ Breslau 1876, worin „die Religionsphiloſophie des Moſe b. Maimon“, „das Verhältnis Albert d. Gr. zu Moſe b. M.“, „Spinozas theol.-politiſcher Traktat auf ſeine Quellen geprüft“, zuſammengeſtellt ſind; Rubin, „Spinoza und Maimonides“, Wien 1868.

Fr. W. Schultz.

Mainz. Über die älteſten kirchlichen Schickſale von Mainz und ſeiner Umgegend fehlen alle Nachrichten. Wenn es auch überhaupt nicht wol bezweifelt werden kann, daſs das Chriſtentum durch die Römer nach Gallien gebracht worden, da ſich im Heere ſtets auch Chriſten befanden, ſo läſst ſich doch eine ſpeziel-

lere Nachweisung von der Einwirkung auf Mainz selbst nicht füren. Dies gilt namentlich von der XXII. römischen Legion und der durch dieselbe erfolgten Christianisirung des Landes. Es muss auch davon abgesehen werden, dass Crescens, der nach 2 Timoth. 4, 10 nach Galatien gereist ist, Gallien christianisirt habe und in Mainz der erste Bischof gewesen sei, wenn auch das Erste seit dem 4. und das Andere seit dem 10. Jarhundert oft behauptet worden ist.

Wir besitzen über das Mainzer Bistum bis zum 7. Jarh. nur höchst fragmentarische Nachrichten. Man kann die Einfürung des Christentums in Gallien, also auch in Mainz nicht füglich vor dem 2. Jarh. ansetzen. Christliche Zeugnisse für Mainz und dessen Umgegend aus dem 4. Jarh. besitzen wir in später aufgefundenen Inschriften; ob aber damals in Mainz bereits ein Bischof residirte, läst sich nicht nachweisen. Es ist unwar, dass im Jare 346 eine Synode zu Köln gehalten worden und auf ihr Martinus oder Maximus als Bischof von Mainz wirksam gewesen sei, und ein solcher Bischof darf auch nicht für das Konzil zu Sardika 343 in Anspruch genommen werden. Es wird aber glaubhaft berichtet, dass im Jare 368 die Christen in Mainz wärend einer Festfeier von den Alemannen überrascht und dass im Jare 406 viele Tausende in einer Kirche in Mainz getötet wurden. Die Gemeinde hat damals gewiss schon Bischöfe gehabt, aber der Bischofskatalog, der bis in die Mitte des 6. Jarhunderts schon 30 Bischöfe mit Namen und Jareszalen anfürt und der etwa im 10. Jarhundert zuerst auftritt, ist nichts als eine Erfindung.

Als Bischof von Mainz ist verbürgt Sidonius um 550, gefeiert wegen seiner Bemühungen um Kirchenbauten (Venantius Fortunatus epigr. II, 12. IX. 9), vielleicht auch Sigibert, dann Leonisius 612. Festen Boden betreten wir erst kurz vor Bonifacius. Bischof Gerold, welcher auf Verlangen Karlmanns, des Sones von Karl Martell, die Waffen gegen die Sachsen ergreifen musste, fiel in einer Schlacht 743. Gerolds Son und Nachfolger Gewilieb ermittelte den Krieger, durch dessen Hand sein Vater gefallen war, und brachte ihn hinterlistig um, weshalb 745 auf der von Karlmann und Pipin gehaltenen großen Synode die Entsetzung des überhaupt einem ungeistlichen Wandel ergebenen Bischofs ausgesprochen ward. Die vakante Diözese übernahm nunmehr Bonifacius (s. d. Art. Bd. II, S. 532.).

Alles, was sich an diesen großen Namen knüpft, steht nun auch in Beziehung zu Mainz. Es hat eine hohe Bedeutung hinsichtlich der Christianisirung und mehr noch hinsichtlich der Unterwerfung der Deutschen unter die von den Karolingern beliebte römisch-katholische Kirchenform und Kirchengewalt erlangt. Schon im J. 732 hatte Gregor III. den Bonifacius zum Metropoliten von Germanien und apostolischen Vikarius ernannt. Als solcher übte er one einen bestimmten Bischofssitz seine missionirende Tätigkeit, für deren größere Wirksamkeit er endlich den Stul von Köln begehrte. Karlmann und Pipin hatten aber dagegen durchzusetzen gewusst, dass ihm Mainz übertragen wurde. Nachdem im Jare 747 der Beschluss darüber ergangen und von Papst Zacharias bestätigt war, erfolgte 748 die Konfirmation für Mainz. Das war aber keine Bestätigung einer schon vorhandenen Metropolitanwürde der Mainzer Kirche. Bonifacius ist der erste Erzbischof von Mainz gewesen.

Wie steht es nun mit den Suffraganen des neuen Metropoliten? Zuerst wurden ihm die Bischöfe von Tongern (Lüttich), Köln, Worms, Speier, Utrecht, Würzburg, Eichstädt, Buraburg (in der Nähe von Fritzlar), Erfurt, Straßburg, bald auch Konstanz untergeordnet. Aber Erfurt hat wol überhaupt nur Einen besonderen Bischof aufzuweisen und ist ein Bestandteil des Mainzer Bistums geblieben. Buraburg ist noch im 8. Jarhundert inkorporirt worden. In derselben Zeit wurde Köln zur Metropole erhoben und Tongern und Utrecht wurden ihm unterworfen. Alle drei gingen für Mainz verloren. Aber dafür erhielt es die Suffraganen von Paderborn, Verden, Hildesheim und Halberstadt. Im Jare 843 kamen Chur und Augsburg zu Mainz. Im 10. Jarhundert wurde ihm Olmütz und Prag untergeordnet, beide gingen aber im Jare 1343 wider verloren. Das Bistum Bamberg wurde 1008 gegründet und kam zu Mainz, wurde aber 1047 exemt. Auch die Bistümer Verden und Halberstadt blieben nicht bei Mainz.

Im Jare 1648 ging Verden als Herzogtum an Schweden, Halberstadt als Fürstentum an Brandenburg über. Das 18. Jarhundert brachte 2 neue Suffragane, indem die Abtei Fulda im Jare 1752 und die Abtei Corvei 1792 zu Bistümern erhoben wurden. Am Anfang des 19. Jarhunderts haben also zu Mainz gehört die Bistümer von Worms, Speier, Straßburg, Chur, Würzburg, Eichstädt, Paderborn, Hildesheim, Konstanz, Augsburg, Fulda, Corvei. Das Gebiet des eigentlichen Bistums Mainz erstreckte sich am weitesten gegen Osten und Nordosten und gerade in Thüringen und auf dem Eichsfelde lagen die bestrittensten Teile desselben. Aber auch um viele andere Besitztümer, die ihnen in den ersten Jarhunderten reichlich zuflossen, hatten die Mainzer Erzbischöfe unaufhörliche Fehden auszufechten und die Bischofsstadt selbst lag mit ihnen in ewigem Hader um allerlei Rechte und Freiheiten. — Vielleicht im 11. Jarhundert hat die Einteilung der Diözese in Archidiakonate stattgefunden. Die Zal von 11 Archidiakonaten mag noch später festgesetzt worden sein. — Der Erzbischof ging in den ersten Zeiten meistens aus den Hofklerikern der Könige und Kaiser hervor. Er blieb auch oft genug am Hofe. Er wurde Erzkanzler und Erzkaplan, besorgte die höchsten Statsgeschäfte und kam zu dem höchsten Platze im Reiche. Er nahm unter den Kurfürsten den ersten Rang ein und verband damit die Würde eines Primas der deutschen Kirche, in welcher Stellung er vom Papste selbst als der ihm nächste und höchste katholische Würdenträger anerkannt worden ist. — Rudolf von Habsburg hat die Kirche von Mainz columna imperii principalis genannt und tausend Jare lang hat Mainz geheißen: felix, sancta, aurea Maguntia Romanae ecclesiae specialis filia. Die Wal des Erzbischofs hätte immer durch das Domkapitel erfolgen sollen. Statt dessen war seit Bonifacius der Wille der fränkischen und deutschen Könige entscheidend. Die Zustimmung des Klerus und des Volkes folgte gewönlich. Erst im 12. Jarhundert wird von einer freien Wal berichtet, welche das Domkapitel unter Zustimmung des Volkes vollzog. Später wurde es gewönlich, dass das Domkapitel irgend eine Persönlichkeit für den erledigten Stul postulirte, nämlich vom Papste, bei dem die Entscheidung lag und der sehr oft anderer Meinung war, jedenfalls von jedem neuen Erzbischofe eine Summe von 10,000, später 20—25,000 Gulden forderte und zu erlangen wusste. Es kann nicht wundernehmen, dass der Kampf um die Erhaltung und Vergrößerung des Besitzstandes, die den Königen und Kaisern zu leistende Heeresfolge und jene römische Erpressung den Erzbischöfen große Lasten auflegten, die von ihnen wider auf ihre Stifter und Städte abgewälzt wurden. Oft kamen nun allgemeine Landplagen hinzu und noch öfter gaben sich die Erzbischöfe selbst als weltliche Fürsten der größten Verschwendung hin und immer wider hatten es die Schafe zu entgelten, die von ihnen hätten geweidet werden sollen. Dass dabei die kirchlichen Zustände nicht gedeihen konnten, versteht sich von selbst. Kirchen und Klöster sind freilich in großer Anzal von Mainzer Bischöfen gegründet worden, aber alte und neue Stiftungen waren fast immer reformationsbedürftig. Diözesansynoden und Provinzialsynoden sind one besonderen Einfluss gewesen und haben im 16. Jarhundert völligen Stillstand gefunden. Mit dem Versuche, einige kirchliche Verbesserungen einzufüren, war der Erzbischof beschäftigt, welcher, um die Annaten an Rom zalen zu können, den Ablasshandel durch Tezel so schmählich betreiben ließ, dass Luther dagegen auftreten und so die Kirchenreformation beginnen musste. — — Es soll nun von einzelnen wichtigeren Mainzer Erzbischöfen des Mittelalters die Rede sein. Der nächste Nachfolger des Bonifacius ist Lullus gewesen, der, wenn auch schon 754 ernannt, doch erst 780 das Pallium erhielt. So lange hatte Karl der Große gezögert, die neue hierarchische Ordnung anzuerkennen und seinen fränkischen Bischöfen und Äbten das neue erzbischöfliche Joch aufzulegen. Der folgende Metropolit war Rieulf 786 — 813, dem man die Gründung der Schule bei St. Alban in Mainz nachrühmt. Auch die Einfürung der kanonisch gemeinsamen Lebensweise in den Klöstern und in den Stiftskirchen rürte von ihm her. Der nächste berühmte Inhaber des Stules des Bonifacius war Rabanus Maurus 847—856 (s. den Artikel). Sein Nachfolger Karl (856—863) wird uns zuerst als Erzkanzler des Reichs genannt. Erzbischof Hildebert

(927—937) geriet in Streit mit Köln und Trier um die Berechtigung, den deutschen König zu krönen. Er ging daraus siegreich hervor und vollzog die Krönung an Otto I. 936 zu Aachen. Ottos natürlicher Son Wilhelm ist 954—968 Erzbischof von Mainz gewesen und hat von seinem Vater Besitzungen auf dem Eichsfelde erhalten, wärend sein Nachfolger Hatto II. (968—970) die königlichen Domänen des Rheingaues mit den Immunitätsrechten erwarb. Die Meinung, dass seit dieser Zeit die Erzbischöfe von Mainz stets den Titel Erzkanzler in Deutschland gefürt, und dass dies auf einer besonderen Verleihung Ottos I. beruhe, ist unrichtig. Willigis (974—1011 hatte sich aus niederem Stande — man hält ihn für den Son eines Stellmachers — zu der hohen Würde des Erzbischofs emporgeschwungen. Darauf füren spätere Schriftsteller den Ursprung des Mainzer Wappens, eines silbernen Rades mit sechs Speichen im roten Felde, zurück, wärend dasselbe richtiger als ein vervielfältigtes Kreuz betrachtet wird, denn es bestand anfangs aus einem einfachen Kreuze und findet sich in dieser Form zuerst gegen Ende des 13. Jarh. Willigis ließ auch den Dom zu Mainz von 978—1009 erbauen, der jedoch am Tage seiner Einweihung wider durch Brand zerstört wurde, worauf die Herstellung unter Bardo vollendet ward. Gemeinhin hielt man Willigis für den ersten Kurfürsten von Mainz. Aber bereits früher übte der höhere Klerus überhaupt und unter diesem besonders der Erzbischof von Mainz auf die deutsche Königswal einen entschiedenen Einfluss. Von dem alleinigen Recht bestimmter Fürsten ist unter Willigis noch nicht die Rede (übrigens s. den Artikel). Siegfried I. (1060—1084) und seine Nachfolger bis gegen Mitte des 12. Jarh. waren in die Kämpfe zwischen den Päpsten und Kaisern verwickelt und standen wechselnd auf der einen oder der anderen Seite. Das brachte natürlich große Stürme über sie und ihre Erzdiözese. Aber auch der Versuch der Durchfürung des Cölibatsgesetzes erregte großen Widerstand. Adalbert I. (1111—1137) übte auf die kirchlichen Verhältnisse einen bedeutenden Einfluss und vermittelte als außerordentlicher päpstlicher Legat das Wormser Konkordat 1122. Nach Heinrichs V. Tode, 1125, betrieb er mit Erfolg die Wal Lothars zum deutschen Könige. Der Stadt Mainz bewies sich der Erzbischof für die ihm gegen Kaiser Heinrichs V. erwiesene Treue dankbar, denn er bestätigte ihr nicht nur die älteren Privilegien, sondern gewärte ihr auch neue Freiheiten, insbesondere Befreiung von der Jurisdiktion der Kirchenvögte und Entrichtung von Steuern. Die zuerst vor 1122 auf Pergament gegebene Urkunde ließ Adalbert im Jare 1135 zum ewigen Gedächtnisse in die ehernen Türen eingraben, welche Willigis für die Domkirche hatte anfertigen lassen. Arnold I. erlebte schwere Zeiten, indem sich aufs neue der Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum erhob. Er selbst stand auf der Seite Friedrichs I. und schien um so mehr weltlichen Schutz zu suchen, als er gegen die Gesetze der Kirche handelte. Er geriet auch mit den Bürgern von Mainz, deren Steuerfreiheit er verletzte, in widerholten Konflikt und fand bei einem Aufrur am 24. Juni 1160 seinen Tod. Die Erzbischöfe von Mainz hatten, mit wenigen Ausnahmen, die Erzkanzlerwürde seit dem Ende des 10. Jarhunderts bekleidet (s. oben). Seit Christian I. (1165—1183) scheint dauernd dem Erzbischofe von Mainz der Titel: Erzkanzler durch Deutschland, zugehört zu haben, wärend dem Erzbischof von Köln der Titel: Erzkanzler durch Italien und dem von Trier der Titel: Erzkanzler durch Gallien und das Königreich Arelate zu teil wurde. Konrad I. (1183—1200) widmete sich mit Eifer den Angelegenheiten seines Stiftes und begann auch die Herstellung der Domkirche, welche im Jare 1190 zuerst durch Brand und dann durch einen Orkan sehr gelitten hatte. Einen großen Teil seiner Zeit verbrachte er aber um politischer Händel willen außerhalb seiner Diözese und beteiligte sich auch an dem Kreuzzuge 1197 und 1198. Er erlebte noch nach Heinrichs VI. Tode, 1197, die Anfänge der Wirren, welche die Wal zweier deutscher Könige über Deutschland brachte. Auch ins Mainzer Domkapitel war das Zerwürfnis eingedrungen und dasselbe spaltete sich in eine Partei Philipps und Ottos. Demgemäß konnte man sich bei der Wal eines neuen Erzbischofs nicht vereinigen. Innocenz III. bestätigte nach sorgfältiger Prüfung Siegfried II. (1202—1230). Dieser wonte dem großen Lateraukonzil

1215 bei und brachte dann one Zweifel die Schlüsse desselben auch in seinem Sprengel zur Vollziehung. Im Jare 1228 verliehen ihm und der Kirche von Mainz Ottokar und Wenzel das Privilegium, die Könige von Böhmen zu krönen, welches bis 1343 geübt ward. Siegfried III. (1230—1249) half den sehr herabgekommenen Vermögensverhältnissen des Erzbistums durch Auflagen von Steuern und durch Erwerbungen neuer Besitztümer auf, gab der Stadt Mainz 1244 ein neues Privilegium und vollendete 1239 den Dom. Die folgenden Erzbischöfe hatten mit den Beschwerden zu schaffen, welche das Interregnum über Deutschland brachte. Sie waren für Herstellung des Landfriedens und des Cölibates der Geistlichen tätig. Werner (1259—1284) brachte die Wal Rudolfs von Habsburg zu stande. Gerhard II. 1289—1305 bewirkte die Einsetzung und Absetzung seines Vetters Adolf von Nassau und die Wal Albrechts von Österreich. Es ist auffallend, wie viel Synoden im 13. und 14. Jarhundert zur Verbesserung der kirchlichen Disziplin gehalten wurden, die doch nichts ausrichteten und nur die Größe des Schadens erkennen lassen. Nach dem Tode des von Papst Clemens V. ernannten Peter Aichspalter (m. s. d. Art. Bd. I, S. 225) im Jare 1320 reservirte Papst Johann XXII. der apostolischen Kammer die erzbischöflichen Einkünfte bis zur Widerbesetzung, forderte 30,000 Gulden, die er auf 25,000 ermäßigte und setzte Matthias (bis 1328) ein. Sehr unruhig war die nächste Folgezeit. Dem Zwiespalte auf dem Königsthrone entsprach Zwiespalt auf dem erzbischöflichen Stule. Alles litt darunter, aber die erzbischöflichen Güter und Rechte wurden auch in dieser Zeit vermehrt. Unter Gerlach (1346—1371) ist der Erlass der goldenen Bulle König Karls IV. 1356 bemerkenswert. Durch dieselbe wurde im wesentlichen das nach und nach befestigte Herkommen über die Königswal und die Verhältnisse der sieben Kurfürsten anerkannt und zum festen Reichsgesetze erhoben. Was insbesondere Mainz betrifft, so wurde die bevorzugte Stellung des Erzbischofs als des Dekans des Kurfürstenkollegiums besonders berücksichtigt (vgl. Kap. 1. 18). Erzbischof Adolf († 1390) erwirkte für die Stadt Erfurt im Jare 1389 das Privilegium des Papstes Urban VI. zur Stiftung einer Universität, deren Eröffnung 1392 erfolgte. Das kirchliche und politische Elend der ersten Jarzehnte des 15. Jarhunderts zeigt sich auch in der Geschichte des Erzstifts Mainz. Die Erzbischöfe haben auf den Konzilen zu Konstanz und Basel keine hervorragende Rolle gespielt. Ihre Bemühungen um Reformation des Klerus hatten keinen Erfolg. Dahin gehört die Provinzialsynode, welche Theodorich (1434—1459) unter Mitwirkung des Nikolaus de Cusa 1451 abhielt. Der Nachfolger Diether sollte statt der sonst üblichen 10,000 Gulden Annaten 21,600 Gulden zalen und wurde, weil er sich nicht dazu verstand, gebannt und entsetzt. Derselbe kam aber nach langer Zwischenzeit doch zur Regierung und stiftete unter anderem durch Papst Sixtus IV. die Universität zu Mainz, welche 1477 eröffnet wurde. Sie ist 1798 durch die Franzosen geschlossen worden. Am Ende des 15. Jarhunderts ist noch Berthold (1484—1504) zu erwänen, weil er auf die damalige Politik den größten Einfluss übte. Auf seine Vorstellung wurde Maximilian zum deutschen Könige gewält und unter seiner Mitwirkung kamen Maximilians Neuerungen in der Reichsverwaltung zu stande. Was er zur Verbesserung des Klerus unternahm, hatte ebensowenig Erfolg, als die änliche Bemühung seiner Vorgänger und Nachfolger. Eine besondere Berühmtheit hat sich Albrecht II. von Brandenburg (1514—1545) erworben. Er hat ja mit seinem Ablasshandel die Kirchenreformation heraufbeschworen. Mit einer gewissen Milde blieb er eifriger Anhänger der alten Kirche und suchte dem Eindringen des Protestantismus nach Möglichkeit zu begegnen. Das Beispiel seines Vetters Albrecht im Herzogtum Preußen zu befolgen und das Erzstift zu säkularisiren, konnte er sich nicht entschließen, obgleich Luther ihm ernstlich dazu riet und darin das beste Mittel fand, die Bauernaufstände zu bewältigen. Für die Erhaltung des Katholizismus sorgte er durch Aufnahme der Jesuiten 1542. Sein Nachfolger Sebastian (1545—1555) hielt in den Jaren 1548 und 1549 die letzten Diözesan- und Provinzialsynoden und nahm selbst am Tridentinum teil. Allen seinen Nachfolgern kann das Zeugnis nicht versagt werden, dass sie den Kampf gegen den Protestantismus in ihrem

Gebiete und im Reiche eifrig gefürt haben. Sie waren dabei treue Bundesgenossen Österreichs. Sie haben an dessen Erhebung bis zum Restitutionsedikt im Jare 1629 und weiter an dessen Machtbegrenzung im westphälischen Frieden Teil gehabt. Sie litten auch für ihre Parteinahme im siebenjärigen Kriege. Im besonderen hatten sie sich schon deshalb von Preußen fern gehalten, weil sie eine Gefärdung der katholischen Interessen von dem protestantischen State besorgten. Anders wurde es im 18. Jarhundert. Die Gerechtigkeit Friedrichs des Großen gegen die katholische Kirche und das zur Herrschaft kommende Prinzip der Toleranz brachten diese Änderung hervor. Die Uneigennützigkeit Friedrichs des Gr., mit welcher derselbe 1777 und 1785 nach dem Erlöschen des bayerischen Mannsstammes die Vergrößerungsgelüste Österreichs bekämpfte und die alten Grundsätze der deutschen Verfassung aufrecht erhielt, gewannen ihm auch das Herz des Erzbischofs Friedrich Karl (1774—1802). Derselbe schloss sich daher Preußen gegen Österreich an und war bereit, eine von ihm veranstaltete Klagschrift der deutschen Bischöfe gegen den Kaiser bis an den Reichstag zu bringen. Er war entschieden für Erhaltung und resp. Herstellung der bischöflichen Rechte, den Eingriffen des römischen Stuls gegenüber. Als die schon früher gemissbilligten Beschränkungen der Ordinarien durch die päpstlichen Nuntien immer weiter um sich griffen und der Erzbischof von Salzburg sich an Friedrich Karl als den Primas der deutschen Kirche wendete, um Abhilfe zu vermitteln, schlug Weihbischof Haimes vor, sich über die Beschwerden gemeinsam zu beraten und die Sache dem Papste vorzulegen. In Mainz wurde 1786 nun ein Gutachten des erzbischöflichen Vikariats abgefasst. Darauf folgte der Emser Kongress und dessen Punktation (s. d. Art. IV, 201). Da diese und die weiteren Verhandlungen mit Rom one Erfolg blieben, wünschte der Erzbischof für seine Diözese auf dem Wege einer Synode Verbesserungen herbeizufüreu. Die Vorbereitungen für dieselben waren bereits getroffen und der Erzbischof hatte zur Unterstützung seinen Statthalter in Erfurt Karl Theodor von Dalberg 1787 zum Koadjutor angenommen, als der Ausbruch der französischen Revolution die Weiterfürung der Angelegenheit hinderte. Am 21. Oktober 1792 fiel Mainz durch Verrat in die Hände Custines, Friedrich Karl floh nach Heiligenstadt, 1800 nach Erfurt und brachte seine letzten Tage in Aschaffenburg zu. Mit Friedrich Karl schließt die Reihe der Mainzer Erzbischöfe.

Die Kirche von Mainz wurde als erzbischöflicher Sitz supprimirt und zu einem einfachen Bistum unter dem Metropoliten von Mecheln gemacht, übrigens beschränkt auf den linksrheinischen Teil des alten Mainzer Erzstiftes. Der Friede vom 9. Februar 1801 zu Luneville überwies das linke Rheinufer an Frankreich und darauf folgten die Säkularisationen der zur Entschädigung bestimmten geistlichen Herrschaften, deren definitive Feststellung in dem Reichs-Deputations-Rezesse vom 25. Februar 1803 ausgesprochen wurde. Die Absicht der paciscirenden Mächte war aber, den ersten geistlichen Kurfürsten auch ferner zu erhalten. Der Koadjutor Friedrich Karls, Karl Theodor von Dalberg (s. d. Art. III, 463), welcher am 26. Juli 1802 als sein Nachfolger eingetreten, erhielt als Reichs-Erzkanzler, Metropolitan und Primas von Deutschland den geringen Überrest des Mainzer Territoriums nebst einigen anderen Gebieten. Aber „der Stul zu Mainz wurde auf die Domkirche zu Regensburg übertragen . . . . . Seine Metropolitan-Gerichtsbarkeit erstreckte sich über alle auf der rechten Rheinseite liegenden Teile der ehemaligen geistlichen Provinzen von Mainz, Trier und Köln, jedoch mit Ausnahme der königlich preußischen Staten; ingleichen über die salzburgische Provinz, so weit sich dieselbe über die mit Pfalzbayern vereinigten Länder ausdehnt". Die Verwaltung des neuen Bistums Mainz übernahm der am 6. Juli 1802 von Buonaparte ernannte Bischof Joseph Ludwig Colmar am 3. Oktober d. Js. Er erlebte die Herstellung deutscher Herrschaft, aber nicht mehr die Reorganisation der Mainzer Diözese. Er starb am 15. Dezember 1818. Nun errichtete man eine neue oberrheinische Kirchenprovinz und erhob Freiburg im Breisgau zur Metropole, der man das nun auch neubegrenzte Bistum Mainz unterordnete. Die für die oberrheinische Kirchenprovinz ergangenen Bullen: Provida solersque vom 16. August 1821 und: Ad dominici gregis custodiam vom

11. April 1827 erhielten die landesherrliche Bestätigung am 12. Oktober 1829. Nach 11järiger Sedisvakanz, wärend deren ein Generalvikar die Verwaltung gefürt hatte, wurde Josef Vitus Burg, über welchen sich der Großherzog von Hessen-Darmstadt mit dem Papste geeinigt hatte, am 12. Januar 1830 inthronisirt. Er starb 1833 und hatte unbedeutende Nachfolger bis 1848. Das Domkapitel wälte am 22. Febr. 1849 den Professor Dr. Leopold Schmid in Gießen zum Mainzer Bischof. Der Papst verweigerte aber seine Bestätigung und die Wal fiel nunmehr am 29. März 1850 auf Wilhelm Emanuel von Ketteler. Dieser Mann hat seine eminenten Gaben des Körpers und des Geistes der Widerherstellung der kirchlichen Autorität und der Erhöhung der Gewalt des Papstes gewidmet. Der „furchtlose Tatendrang", mit welchem „die hohe mächtige Gestalt mit scharfgeschnittenem Gesichte am Grabe der am 18. September 1848 in Frankfurt Ermordeten" aufgetreten war, hatte ihn im Jare 1849 als Probst nach Berlin gebracht und im darauffolgenden Jare bis auf den Bischofsstul von Mainz befördert. Er begann seine Tätigkeit mit der Wegberufung der katholischen Theologen von der Landesuniversität Gießen, um sie in Mainz selbst streng kirchlich zu erziehen. Er wurde der Anwalt und Wortfürer des rheinischen Ultramoutanismus und entfaltete als Redner und Schriftsteller eine erfolgreiche Tätigkeit. Er hinterließ 41 gedruckte Schriften. Ketteler schwang sich auch zum Vorkämpfer des Episkopates der oberrheinischen Kirchenprovinz gegen die betreffenden Landesregierungen auf. Zum vatikanischen Konzil berufen ging er nach Rom und zurückgekehrt war er für die Unterwerfung unter das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes in hervorragender Weise tätig. Er starb, 65 Jare alt, am 13. Juli 1877. (Siehe den Litterarischen Handweiser für das katholische Deutschland, 16. Jahrgang, N. 9 u. ff.). Der Bischofstul von Mainz ist wegen des herrschenden Streites zwischen Stat und Kirche noch nicht wider besetzt worden.

Für die alte Zeit ist nachzusehen Rettbergs Kirchengeschichte Deutschlands, B. 1. Sonst mufs im allgemeinen genügen Serrarius, res Moguntiacae ed. Joannis Francof 1722. Natürlich existirt für allerhand Specialien und für die bezügliche Profangeschichte eine reiche Litteratur, die hier nicht angegeben werden kann. **(Jacobson) Albrecht Vogel.**

Majestätsbrief, böhmischer. Diesen Namen fürt die Urkunde, in welcher Kaiser Rudolf II. am 12. Juli 1609 den protestantischen Ständen Böhmens vollkommen freie Religionsübung zusagte, ihnen die Prager Universität und ein eigenes, von dem erzbischöflichen Stule zu Prag durchaus unabhängiges Konsistorium zugestand und ihnen erlaubte, nicht nur im Besitze aller Kirchen und Schulen, die sie zur Zeit in Städten, Dörfern und Märkten bereits inne hatten, ungestört zu bleiben, sondern nach Bedürfnis auch noch neue zu bauen. Rudolfs Bruder, der Erzherzog Matthias, dem jener im Jare 1608 Ungarn, Mähren und das Erzherzogtum Österreich abtreten mufste, hatte bereits in jenem Jare den evangelischen Ständen Österreichs ihre Religionsfreiheit bestätigt, welchen Umstand die protestantischen Stände Böhmens benutzten und für sich und ihre Glaubensgenossen in Schlesien den sogenannten Majestätsbrief erzwangen. Nachdem Rudolf 1611 auch Böhmen an Matthias abgetreten hatte, beschwor auch dieser den Majestätsbrief feierlich in Gegenwart der böhmischen Stände; denselben Eid leistete Ferdinand, der Erzherzog von Steiermark und Kärnthen, als Matthias ihn 1616 zu seinem Nachfolger in Böhmen bestimmt hatte. Doch mit des letzteren Einflusse änderten sich die Verhältnisse; die Gegner des Protestantismus gewannen in Böhmen eine immer größere Macht, in Folge deren sie anfangs den Artikeln des Majestätsbriefes ihre Deutung unterlegten, bis sie endlich ihn offen zu verletzen sich nicht scheuten. Diese Verletzung reizte die Böhmen zu offener Empörung, die am 23. Mai 1618 in der Statthalterei zu Prag begann und am 8. Nov. 1620 mit der Niederlage am weißen Berge und mit dem Verluste aller ihrer Freiheiten endete. — Johann Borrot hat den Majestätsbrief böhmisch und deutsch mit erläuternden Anmerkungen zu Görlitz im J. 1803 herausgegeben unter dem Titel: „Der vom Kaiser Rudolf II. den Protestanten in Böhmen ertheilte

Majestätsbrief". Gindely, Geschichte der Ertheilung des böhmischen Majestätsbriefs von 1609, Prag 1858. L. Heller†.

Majoristischer Streit bezog sich auf das Verhältnis des Glaubens zu den guten Werken, von welchen Georg Major (geb. 1502 in Nürnberg, 1529 Rektor in Magdeburg, 1535 Pfarrer in Eisleben, 1536 Professor in Wittenberg, 1547 Pfarrer in Merseburg, 1548 von dort vertrieben und wider nach Wittenberg zurückgekehrt) lehrte, dass sie zur Seligkeit notwendig seien. Die Augsburger Konfession hatte sich darüber ausgesprochen im Art. 6: „dass solcher Glaube gute Früchte und gute Werke bringen soll und dass man müsse gute Werke tun, allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes willen. Doch nicht auf solche Werke zu vertrauen, dadurch Gnade für Gott zu verdienen". Art. 29 aber, vom Glauben und guten Werken, der sich im Eingang gegen die Unwarheit verwart, dass die Evangelischen gute Werke verbieten, widerholt fast wörtlich dieselbe Bestimmung: „nicht dass man darauf vertraue, Gnade damit zu verdienen, sondern um Gottes willen und (das ist hier noch weiter beigesetzt) Gott zu Lobe", was näher dahin begründet wird: „der Glaube ergreift allezeit allein Gnade und Vergebung der Sünde. Und weil durch den Glauben der h. Geist gegeben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werke zu tun". — In dem Leipziger Interim aber Dez. 1548 (s. d. Art. Bd. VI, S. 775), das auch zu andern Streitigkeiten in der lutherischen Kirche, wie den adiaphoristischen und synergistischen den Grund legte, hatte der Verfasser der Augsburgischen Konfession aus Friedensliebe, aber unter Klauseln, welche dem waren evangel. Glauben nichts vergeben sollten, sich bestimmen lassen, im Punkt sola fide nachzugeben, die katholische Lehre von der eingegebenen (infusa) justitia zuzugestehen und die Formel anzuerkennen, dass auch die Tugenden und guten Werke in dem Versönten Gerechtigkeit genannt würden, dass Gott diesen schwachen angefangenen Gehorsam um seines Sones willen in dem Gläubigen sich wolle gefallen lassen und dass die Tugenden zur Seligkeit notwendig seien". Da diese Bestimmungen in der lutherischen Welt viel Ärgernis erregten, insbesondere auch dem Major, als einem Mitarbeiter am Interim einen heftigen Angriff Amsdorfs 1551 zuzogen, und die Antinomisten, Agrikola an der Spitze, nun nur um so entschiedener dem andern Extrem zusteuerten, so bewog dies den Georg Major, für die als papistisch erschienenen Sätze mit um so schärferer Betonung und um so größerem Eifer einzustehen. Er war von Wittenberg als Inspektor der mansfeldischen Kirche, die ihn, J. Wigand an der Spitze, als Wittenberger perhorreszirte, nach Eisleben berufen worden und war in dieser neuen Stellung durch den Angriff Amsdorfs, den er aber als alten Mann und als alten väterlichen Freund schonen wollte, empfindlich berürt. In seiner „Antwort auf des ehrwürdigen Herrn Amsdorfs Schrift 1552", in der er als unbeteiligt die Verantwortlichkeit für manche Punkte des Interim ablehnte, sagte er daher: „das bekenne ich, dass gute Werke zur Seligkeit nothwendig sind und sage öffentlich und mit klaren Worten, dass niemand durch böse Werke selig werden kann, und dass auch noch niemand one gute Werke selig geworden ist und sage mehr, wer anders lehrt, auch ein Engel vom Himmel, der sei verflucht". Dabei unterschied er jedoch eine dreifache necessitas, 1) necessitas meriti, als ob man durch die guten Werke die Seligkeit verdienen könnte, in welchem Sinne er durchaus im Einklang mit allen Evangelischen sich gegen die Notwendigkeit der guten Werke beharrlich und ausdrücklich verwarte; 2) necessitas consequentiae, dass die guten Werke notwendig aus dem Glauben folgen müssen „wie die Sonne nie one Glanz und Schein ist", und endlich 3) necessitas debiti, dass man nach dem Willen Gottes schuldig sei, sie zu tun (oder, wie sein Anhänger, Superintendent Menius in Gotha, 1554 sagte: sie seien notwendig non in articulo justificationis, sed in articulo novae obedientiae). Er präzisirte sodann seine Ansicht noch weiter in der 1553 herausgegebenen Predigt von Pauli Bekehrung: „bona opera necessaria ad retinendam vitam (Menius: et non amittendam salutem); da sind sie so notwendig, dass, da du sie nicht tust, es ein gewisses Zeichen ist, dass dein Glaube tot und falsch, gefärbt und eine rein erdichtete Opinion ist".

Dieſes erklärte er weiter 1558 in ſeinem Bekenntnis von dem Artikel von der Juſtifikation: „notwendig als Wirkung des warhaftigen Glaubens und des heiligen Geiſtes, als Früchte der Gerechtigkeit und Widergeburt, welche dem Glauben folgen müſſen“. Dabei erbot er ſich aber bereits „die Worte necessaria ad salutem“ wegen der Möglichkeit der falſchen (papiſtiſchen) Deutung nicht weiter zu gebrauchen, wie er ſich denn deren ſchon etliche Jare enthalte, und 1570 in ſeinem „Teſtament“ nahm er den Ausdruck völlig zurück.

Seine Lehre war nämlich alsbald angegriffen worden. Flacius hatte ihm vorgeworfen, das „necessaria ad salutem“ und sola fide ſeien ein unmittelbarer Widerſpruch; ſein Zuſatz ſei „wie ſaurer Eſſig, der den ſüßen Honiggeſchmack des Evangeliums verderbe“; Chriſtus für uns und Chriſtus in uns werde von ihm zuſammengeworfen; nach ſeiner Lehre könne man Chriſtum im Angeſicht des Todes, wo man keine guten Werke mehr tun könne, nicht mehr ergreifen und kleine Kinder könuen nicht ſelig werden; ja dann müſste mit Gewiſsheit beſtimmt werden, wie viel Pfund und Loth jeder wenigſtens tun müſſe. Gallus entgegnete unter Anderem: dann müſste auch war ſein, durch böſe Werke verliere man die Seligkeit, was aber falſch ſei, denn wer böſe Werke tue, habe keinen Glauben, alſo auch keine Seligkeit und nichts zu verlieren. Die Prediger von Hamburg (Joachim Weſtphal an der Spitze), Lübeck, Lüneburg, Magdeburg beeilten ſich, in das Verdammungsurteil einzuſtimmen; der alte Graf Albrecht von Mansfeld wurde vermocht, den Major in größter Haſt aus Eisleben zu verbannen. Flacius ließ ſich in der Hitze des Streites zum Ausſpruch hinreißen: Deus non curat opera. Der alte Amsdorf aber entgeguete: „wer dieſe Worte lehrt, necessaria ad salutem, ſage ich, Nikolas von Amsdorf, daſs derſelbe ein Pelagianer, Mameluk und zweifältiger Papiſt ſei“ und kam nun gar 1559 auf den andern Abweg der Lehre: noxia ad salutem, der aber nicht nur von Melanchthon, ſondern auch von Flacius, Gallus, Mörlin und ſpäter von Chemnitz bekämpft wurde.

Doch nicht bloß fanatiſche Eiferer traten gegen Major auf, der offenbar der an ſich löblichen Tendenz, die Notwendigkeit der guten Werke dem Antinomismus entgegen zu halten, durch ſein herausforderndes Auftreten geſchadet und durch ſein Gebahren, als bringe er etwas unerhört Neues, die Gegner, welche doch in gewiſſem Sinne alle auch die necessitas der guten Werke gelehrt, erbittert, jedenfalls aber durch ſein Schwanken in immer neuen Beſtimmungsverſuchen die Möglichkeit papiſtiſcher Miſsdeutung ſeiner Lehre ſelbſt am deutlichſten zu erkennen gegeben hatte. So erklärten denn in ganz objektiver Haltung auf der Synode in Eiſenach 1556 die Mansfelder Geiſtlichen, abstractive oder in idea, ja auch am Ende foro legis könne Majors Satz noch geduldet werden, nicht aber in foro justificationis et novae obedientiae; ſie hätten nichts dagegen, wenn man über den Satz in den Schulen der Theologen disputire, aber müßten davor warnen, daſs man ihn nicht in die allgemeine Kirchenſprache aufnehme und bei dem Volksunterrichte Gebrauch davon mache. In ähnlicher Weiſe ſprach ſich auch Melanchthon aus. Zwar wuſste er ſich im Punkte der Notwendigkeit einig mit Major, weshalb er auch zum Leipziger Interim hatte Ja ſagen können. In der Ausgabe ſeiner loci von 1535 hatte er eine necessitas (mandati, debiti, vitandae poenae, retinendae vitae) und noch weiter dignitas und praemia der guten Werke gelehrt und dieſelben als in foro justificationis causa non quidem efficiens, wol aber als causa sine qua non erklärt, wenn er auch den Ausdruck Veit Dieterichs, causa secunda nicht gutheißen mochte. Aber er tadelt an Major 1) daſs der Ausdruck bona opera ſtatt nova obedientia zu leicht nur an einzelne iſolirte, im papiſtiſchen Sinne (Conf. Aug. art. 20) verſtandene gute Werke erinnere, und 2) daſs der Beiſatz, ad salutem, einen papiſtiſchen meritoriſchen Beigeſchmack eben nicht verleugnen könne. Die bona opera ſeien einfach necessaria, quia hic ordo divinus et immutabilis est, ut creatura rationalis Deo obediat. Höchſtens könnte man ſagen: necessaria ad vitam aeternam. Damit kommt Melanchthon auf eine Unterſcheidung, an welcher auch Major zu verſchiedenen Malen, aber one rechte Klarheit herumſtreifte, da er von justificari, welches er mit salvificari gleichnahm, die salus aeterna unterſchied, welche beides ſei, Vergebung und Erneuerung, oder

die Unterscheidung machte von einer inchoata justificatio in hac, und einer perfecta in altera vita. Mögen auch die Ausdrücke unklar und ungeschickt gewält gewesen sein, wenn er das Momentane im Begriffe der Rechtfertigung gar nicht zu fixiren verstand und sogar „coepimus justificari" sagen konnte: das gute Recht seines Standpunktes für seine und für alle Zeit liegt in der Betonung der Erneuerung neben der Rechtfertigung und die lutherische Dogmatik hätte von ihm einen Anstoß nehmen dürfen zur genaueren Unterscheidung des Gnadenstandes, in den die justificatio einfürt, und der Vollendung im ewigen Leben, da der neue Gehorsam zwar zur Rechtfertigung nichts helfen kann, aber als Bedingung zum Eintritt in das Himmelreich, als einfache explicatio der Widergeburt im neuen Leben des Gläubigen notwendig ist. So weit ist die Dogmatik, wie sie sich in der Formula Concordiae abschließt, nicht gegangen, aus Furcht vor Synergismus. Aber in der eigentlichen majoristischen Streitfrage hat sich diese im 4. Artikel in die richtige Mitte zwischen Major und Amsdorf gestellt, indem sie das necessaria behauptet (omnes ad bona opera facienda debitores esse; bona opera testimonia esse, quod Spiritus S. praesens sit atque in nobis habitet), aber vernünftigerweise, wie auch Major nie anders gewollt, nicht im Sinne der externa coactio, sondern des „liber et spontaneus spiritus" der Widergeborenen einer- und des „immutabilis et aeternus ordo divinus" andererseits, die im Glauben sich in eins bilden, als (S. 701) dem vivum quiddam, efficax, potens, ita ut fieri non possit, quin semper bona operetur (Luther in der Vorrede zum Römerbriefe: itaque impossibile est, bona opera a fide vera separare: quemadmodum calor urens et lux ab igne separari non potest). Darum sind sie (708 gegen Amsdorf) non perniciosa, sondern bona opera in credentibus indicia aeternae salutis. 692. Sola fides apprehendit . . sed nunquam est sola.

Litteratur: Lindner, Lehrbuch der Kirchengeschichte, III, 1, 96; IV, 2, 39 ff.; Gieseler, Lehrbuch der K.-G., III, 2, 213 ff.; Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, IV, 469—552; Thomasius, Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Prinzips, Nürnberg 1848, S. 100 ff.; Frank, Geschichte der prot. Theologie, I, 1862, S. 122—24; Dorner, Gesch. der prot. Theologie, 1867, S. 339 ff.; Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengesch., III, 219 ff.; Frank, Die Theol. der Konk. Form., II, S. 148 ff. **C. Beck.**

Makarius. 1) Der bedeutendste der diesen Namen fürenden Kirchenväter hat die Beinamen „der Ägypter", „der Ältere" oder „der Große". Er war Mönch in der sketischen Wüste, und zwar Schüler des Antonius, welcher ihn, einen Son Oberägyptens (geb. um 300), in ziemlich jungen Jaren für die einsiedlerische Lebensweise gewonnen haben soll. Wegen seiner asketischen Strenge erhielt er frühzeitig den Beinamen des „Knabengreises" *(παιδαριογέρων)*. Etwa 30 Jare alt, wurde er Mönch in der sketischen Wüste; als 40järiger erhielt er die Priesterweihe und soll von da an ein volles halbes Jarhundert, bis zu seinem im 90. Jare erfolgten Tode (391), Vorsteher der Mönchsgenossenschaft jener Wüste gewesen sein. Nur eine kürzere Verbannungszeit, über ihn verhängt durch Kaiser Valens (der ihn und etliche andere Bekenner des nicänischen Glaubens nach einer Nilinsel exiliren ließ) soll jenes lange Verweilen und Wirken in Skethis unterbrochen haben. Natürlich fehlt demselben der Wunderglanz frühzeitig entstandener Legenden nicht, die ihn besonders als groß in Bekämpfung des Teufels, Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen und Totenbefragungen darstellen; vgl. Palladius in der H. Laus. c. 19; Socrat. H. E. IV, 23; Sozom. III, 14 etc. — Als Gedenktag des Makarius wird im Abendlande der 15., im Morgenlande der 19. Januar gefeiert. Einige Klöster der libyschen Wüste tragen noch seinen Namen; die sie umgebende Gegend heißt die Makariuswüste; sie scheint laut dem arabischen Namen eines der Klöster: Askyth (vgl. Skethis, Skiathis) mit der alten skithischen Wüste identisch zu sein. Zalreiche Trümmer verfallener Klöster in ihr scheinen die nationale Sage, dass der Makariusklöster einst so viele gewesen seien, als Tage im Jare, fast zu bestätigen (Tischendorf, Reise in den

Orient, I, S. 110 ff.) — Obſchon Gennadius lediglich eine Epiſtel an die jüngeren Mönche als ſchriftſtelleriſches Denkmal des Makarius kennen will (De viris ill. c. 11), liegt doch kein Grund vor, die von Alters her demſelben beigelegten 50 Homilien, welche J. G. Pritius (Leipz. 1698) herausgab und von denen Migne (Patrol. gr. t. 34) einen Abdruck lieferte, ihm abzuſprechen. Auch die mit dieſen Homilien edirten Apopthegmata möchten wol echt ſein; dagegen ſind die ſieben ſog. Opuscula ascetica, welche außerdem ihm beigelegt werden, nichts als ſpätere Kompilationen aus den Homilien, zuſammengeſtellt durch Simeon den Logotheten, mit dem wol Simeon der Metaphraſt, † 950, identiſch iſt (vgl. Gallandii Bibl. Patr. VII, 161). Statt dieſer als unecht erwieſenen asketiſchen Traktate hat H. J. Floss (Mac. Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces; Colon. 1850) auf Grund einer vatikaniſchen, einer Winer Hdſchr., ſowie einiger ſonſtiger Kodices mehrere andere kleine Schriften herausgegeben, deren Herrüren vom Ägypter Makarius keinem Bedenken zu unterliegen ſcheint. So eine Ep. ad filios Dei nebſt einigen anderen an Mönche gerichtete Briefe, ſowie mehrere Gebete, darunter eines an ſeinen „Heiligen Schutzengel“ (anhebend: *Ἅγιε ἄγγελε, ὁ ἐφεστὼς τῆς ἀθλίας μου ψυχῆς, κτλ.*). Im Lehrbegriffe des Makarius tritt einmal jene myſtiſche und pneumatiſch-realiſtiſche Denkweiſe charakteriſtiſch hervor, die ihn den chriſtlichen Myſtikern älterer wie neuerer Zeit beſonders lieb und wert gemacht hat; vgl. Gottfr. Arnolds Überſetzung ſeiner Homilien ꝛc. unter dem Titel: „Ein Denkmal des alten Chriſtenthums“, Goslar 1702; Görres, Vorw. zu Diepenbrocks „Suſo“, Regensburg 1837; Hamberger, Stimmen aus d. Heiligth. d. chr. Myſtik und Theoſophie, I, 10—21. Andererſeits nähert er in ſeinen anthropologiſchen und ſoteriologiſchen Anſchauungen ſich teilweiſe dem Standpunkte Auguſtins, freilich one feſte Konſequenz. Hie und da behaupten ſeine Homilien eine völlige Verderbtheit der pſychiſchen Subſtanz des Menſchen, ſo beſ. Homil. XV, wärend ſie an anderen Stellen das *αὐτεξούσιον* des Menſchen auch nach Adams Fall, ja eine natürliche Neigung desſelben zum Guten lehren, oder auch, änlich wie der Semipelagianismus, dem Menſchen das Vermögen wenigſtens zur Beſchaffung einer gewiſſen Bereitſchaft (*ἐπιτήδευσις*) zum Aufnehmen des Heils, eines Anpochens an der göttlichen Gnadentür ꝛc. vindiziren. Vgl. Näheres bei Br. Lindner, Symbolae ad hist. theol. mysticae. De Macario, Lips. 1846, ſowie beſonders bei Th. Förſter, Makarius von Ägypten, in den Jahrbb. f. deutſche Theologie, 1873, S. 439—501, beſ. S. 470 ff., wo das Nebeneinander einer orientaliſch und einer abendländiſch gearteten Strömung in der Anthropologie des Makarius anſchaulich nachgewieſen und derſelbe auf Grund hievon als Geiſtesverwandter des Chryſoſtomus bezeichnet wird.

2) Makarius der Jüngere oder der Alexandriner, Mönch im nitriſchen Gebirge, war ein um weniges jüngerer Zeitgenoſſe des Vorgenannten. Er fürte auch den Beinamen *ὁ πολιτικός*, „der Städter“, womit entweder ſeine Abkunft aus Alexandria, oder (vgl. Socrat. H. E. IV, 23) ſeine polirtere und mildere Gemütsart im Gegenſatze zum ſtrengeren und rauheren Weſen des ſketiſchen Makarius als eines *αὐστηρός* angedeutet werden ſollte. Ein ungewönlich ſtrenger Asket ſoll übrigens auch er geweſen ſein; nach Sozomenes hatte er infolge ſeiner außerordentlichen Enthaltſamkeit eine ſo trockene Haut, daſs das Barthar ihm nicht wachſen konnte. Als Vollbringer großer und zalreicher Wunder wird auch er geſchildert. Über die 5000 nitriſchen Mönche ſoll er mit gleich großem Anſehen und Einfluſs geboten haben, wie der ältere Makarius über die ſketiſchen Einſiedler. Er überlebte Jenen angeblich um etwa $1^1/_2$ Jarzehnt. Als ſein Todestag gilt der abendländiſchen Tradition der 2. Januar; teilweiſe wird aber ſein Gedächtnis auch am 15. oder am 19. Januar gefeiert, wie er denn überhaupt vielerlei Verwechslung und Zuſammenwerfung mit ſeinem älteren Namensvetter zu erleiden gehabt hat (vgl. Schröckh, K.-G., VIII, 328 ff.). Man legt dieſem jüngeren Makarius außer einer Mönchsregel (bei Holſtenius Cod. regull. I, 18 ff.) eine Homilie, *περὶ ἐξόδου ψυχῆς δικαίων καὶ ἁμαρτωλῶν* ſowie drei kleine Apophthegmen bei (vgl. Galland. l. c. VII, und Migne, t. 34, p. 263); allein

wenigſtens jene Homilie ſchreiben einige gute Wiener Hdſchr. vielmehr einem Mönche Alexander zu: ſ. Floß a. a. O.

3) Von den zalreichen ſonſtigen Perſonen des kirchlichen Altertums, Namens Makarius (wobei nicht weniger als 40 „Heilige“ oder „Selige“, ſ. Stadler und Heim, Heiligen-Lexik., Bd. IV, s. v.), iſt für die Geſchichte der Theologie nur noch Einer von Bedeutung: Makarius Magnes (der Magneſier), d. h. wol eben jener Biſchof von Magneſia, der auf der Eichenſynode unter Theophilus 403 als Ankläger wider den Biſchof von Epheſus, des Chryſoſtomus Freund, auftrat. Aller Warſcheinlichkeit nach gehört ihm die im J. 1867 zu Athen in einer Hdſchr. aus dem 15. Jarh. aufgefundene Apologie des Chriſtenthums wider einen neuplatoniſchen Gegner aus dem Anf. des 4. Jarh.'s an, welche C. Blondel u. d. Titel: *Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής*. Macarii Magnetis quae supersunt (Paris 1876) edirt hat. Dieſe Apologie in Form eines Berichts über eine mit einem chriſtenfeindlichen Philoſophen gehaltene Disputation erſcheint ungefär auf dem dogmatiſchen Standpunkte des Nyſſeners (in der Or. catech. m.) gearbeitet. Sie iſt beſonders wertvoll wegen der ziemlich reichen Fülle von Fragmenten des bekämpften Neuplatonikers, welche ſie umſchließt; dieſelben ſcheinen den verlorenen *Λόγοι κατὰ Χριστιανῶν* des Porphyrius, oder wenn dies nicht, doch den aus ihnen ſchöpfenden *Λόγοι φιλαλήθεις* des Hierokles anzugehören. Vgl. L. Duchesne, De Macario Magnete et scriptis eius, Par. 1877; Möller in der Theol. Lit.-Ztg. 1877, Nr. 19; Wagenmann, Jahrbb. für deutſche Theol. 1878, S. 288 f. **Zöckler.**

Makkabäer, ſ. Hasmonäer Bd. V, S. 634.

Makkabäer, Bücher der, ſ. Apokryphen des Alten Teſtaments Bd. I, S. 505.

Makowsky (Maccovius), Johann, reformirter Theologe aus polniſchem Adelsgeſchlechte, wurde geboren zu Lobzenic im Jare 1588. Nachdem er die blühendſten deutſchen Univerſitäten beſucht hatte, wurde er im Jare 1614 zu Franeker zum Doktor der Theologie kreirt und daſelbſt im Jare 1615 zum außerordentlichen, im folgenden Jare zum ordentlichen Profeſſor der Theologie erwält. Dreißig Jare, nämlich bis zu ſeinem Tode im J. 1644, hat er das Amt verwaltet. Er war ſeiner Zeit berühmt als Disputator wider die Jeſuiten, Socinianer und Arminianer; durch ſeinen großen Eifer gegen die Letzteren zog er ſich viele Widerwärtigkeiten zu. Eine nicht geringe Bewegung in der reformirten Kirche erregte er durch Widereinfürung der ſcholaſtiſchen Methode in die Dogmatik. Er wandte dieſe Methode zunächſt in ſeinen Vorleſungen und ſpäter auch in ſeinen Schriften an. (Vgl. Collegia theologica, Amstel. 1623. 1631. Loci communes theologici, Frau. 1626 und die von Nikolaus Arnold herausgegebenen Distinctiones et regulae theologicae et philosophicae, Amstelod. 1656, Genev. 1661). Seine ſcholaſtiſche Lehrweiſe gab Veranlaſſung, daſs er verſchiedener Irrlehren vor den Staten von Friesland angeklagt wurde, und zwar, wie er ſelbſt glaubte, durch ſeinen eigenen Amtsgenoſſen Sibrand Lubbertus. Auf der 1618 und 1619 zu Dortrecht gehaltenen Synode kam dieſe Anklage zur Sprache, indem Makowsky um Unterſuchung und um ein Urteil bat. Sibrand Lubbertus behauptete hier, Makowskys Ankläger nicht zu ſein. Die Angelegenheit wurde einer Kommiſſion überwieſen, die nach weitläufigem Referate ihre Anſicht dahin ausſprach: Maccovium nullius Gentilismi, Judaismi, Pelagianismi, Socinianismi, aut alterius cujuscunque haereseos reum teneri; immeritoque illum fuisse accusatum. Peccasse eum, quod quibusdam ambiguis et obscuris phrasibus Scholasticis usus sit; quod Scholasticum docendi modum conetur in Belgicis Academiis introducere; quod eas selegerit quaestiones disceptandas, quibus gravantur Ecclesiae Belgicae. Moncndum esse eum, ut cum Spiritu sancto loquatur, non cum Bellarmino aut Suarezio. Hoc vitio verteudum ipsi, quod distinctionem sufficientiae et efficientiae mortis Christi assernerit esse futilem; quod negaverit, humanum genus lapsum esse objectum praedestinationis; quod dixerit, Deum velle et decernere peccata; quod dixerit, Deum nullo modo velle omnium hominum salutem; quod dixerit, duas esse electiones. (S. Epp. eccl. et

theol. praest. et erud. viror, Amst. 1684, p. 572 sq. ep. 350.) Die Synode machte diese Ansicht zu der ihrigen und verfur darnach. Dennach war damit in der reformirten Kirche der van Makawsky wider eingefürten schalastischen Methode im Vortrage der Glaubenslehre kein Ende gemacht. Nicht nur ließ er diese Weise selbst nicht, wie seine späteren Schriften das beweisen, sandern seine Methode fand auch zalreiche Anhänger, unter denen vorzugsweise Samuel Maresius zu Gröningen und Gisbert Voetius zu Utrecht zu nennen sind.

Vgl. J. Cocceji, Or. hab. in funere J. M. 1644, vor R. Arnolds Maccovius redivivus, Franc. 1654; Bayle, Dict. hist. et crit. T. III, p. 290 sq.; und besonders Gottscheds deutsche Uebersetzung des Bayle, Bd. III, S. 293 f.; Heinrichs Versuch einer Gesch. der christl. Glaubenswahrheiten, S. 355; Schröckh, Christl. K.-G. s. d. Ref., Thl. V, S. 148 f. **L. Heller †.**

Makrina. Wenn in den ersten christlichen Jarhunderten besonders die Märtyrergeschichten zalreiche Beispiele von solchen liefern, die um selbständiger christlicher Gesinnung willen sich aus dem Schaß der heidnischen Familie losreißen, die Christum mehr lieben als Vater und Mutter, dagegen das stille Fortwirken des Christentums im Schaß derselben Familie durch Generationen hindurch nur wenig zur geschichtlichen Warnehmung kammt, sa tritt nun bei jener Wende der Zeit, in welcher das Christentum zu Sieg und Herrschaft gelangt, eine solche Familie in ziemlich helle Beleuchtung, in welcher der christliche Glaube den Familiensinn geadelt und als heiliges Familiengut durch verschiedene Generationen hindurch christliches Leben erzeugt hat, obgleich in einer Form, welche schließlich doch wider aus der Familie herausdrängt. Es ist jene vornehme, in Pontus und Kappadocien heimische Familie, aus welcher die großen Kirchenlehrer Basilius und Gregor von Nyssa (s. d. Artikel II, 116, und V, 396 ff.) hervorgegangen sind. Diese bewarten ehrfurchtsvall die Erinnerung an ihre väterliche Großmutter Makrina, eine berühmte fromme Frau, welche zur Zeit der letzten Verfolgungen Vieles erduldet und mit Gemal, Freunden und Dienern Jare lang in den unzugänglichen Wäldern von Pantus zugebracht hatte. Aus ihrem Munde hatte Basilius noch Erinnerungen an das Wirken des Gregorius Thaumaturgus, und sie war gewiss von Einfluss auf die Ausprägung des ernsten christlich-asketischen Geistes auch nach in ihren Enkeln, wenigstens den älteren (Basil. ep. 75). Ihr Name lebte aber fort in ihrer Enkelin, der jüngeren heil. Makrina, die besonders durch die Schilderung ihres Bruders Gregor bekannt ist, welcher in ihr, der älteren Schwester, das Ideal des jungfräulichen mönchischen Lebens anschaute und schilderte. Eine Traumerscheinung, welche ihrer Mutter Emelia, als sie mit diesem ersten Kinde schwanger ging, zu Teil wurde, hatte schon den gefeierten Namen Thekla genannt und damit vorbildlich auf ihre Lebensrichtung hingewiesen. Sie wuchs auf in häuslicher Zurückgezogenheit, gebildet nicht an heidnischer Litteratur, sondern an der Schrift, und zwar — charakteristisch genug — zuerst an den Sitteuregeln salomonischer Weisheit und den Psalmen. Ein Jüngling, dem schönen früh umworbenen Mädchen vam Vater in der Stille zum Gatten bestimmt, stirbt plötzlich, und nun will sie von keiner andern Verbindung wissen, um ihrem ersten Bräutigam die Treue zu bewaren. Sie schließt sich doppelt eng, in freiwilliger Unmündigkeit an die Mutter an, welche bekannte, dass sie dies Kind nicht einmal, sandern ihr Lebenlang unter ihrem Herzen getragen, dient ihr in häuslicher Arbeit, hilft ihre jüngern Geschwister erziehen und bewegt nach dem Tode des Vaters die Mutter, auf einem der Familie gehörigen Landgute am Flusse Iris in Pontus mit ihr und einer Anzal Jungfrauen ein klösterliches Leben zu füren. Das jüngste, kurz vor dem Tode des Vaters geborne Kind, Petrus, empfängt hier die erste Erziehung zum Mönchtum, der van den Stätten glänzender weltlicher Bildung heimkehrende bildungsstolze älteste Bruder Basilius die entscheidende Wendung zum geistlich-asketischen Leben. Makrina verbrachte hier ihr Leben in geistlicher Betrachtung, Kasteiung und Werken der Barmherzigkeit. Ihr Bruder Gregor besucht sie kurz nach des Basilius Tode, findet sie selbst schon auf ihrem harten Sterbelager und erbaut sich an den Zeichen ihres strengen Lebens,

ihrer freiwilligen Armut, ihres Glaubens, ihrer ruhigen Ergebung und Geistesstärke bis in den Tod. Er drückt ihr die Augen zu und nimmt mit gläubigem Sinne die Erzälungen von ihren Wunderwerken auf, teilt aber um des Unglaubens fleischlich Gesinnter willen nur Weniges davon mit. Vgl. Greg. Nyss. de vita Macrin. opp. II, 177 sq. (Migne, III, 959 sqq.), worin auch das schöne charakteristische Gebet der Sterbenden (l. l. 195, Migne 983), und den dial. de an. et res. (s. den Artikel Gregor v. N. V, S. 398). Acta Sanct. Boll. Jan. I, 952 sq. (14. Jan., die ältere Makr.) und Jul. IV, 589 sq. (19. Juli). **W. Möller.**

Malachias, Erzbischof von Armagh, ein Freund des Abtes Bernhard von Clairvaux, der sein Leben beschrieben hat (Liber de vita S. Mal.), ist dadurch in der Geschichte bekannt, dass er die irische Kirche unter die Oberhoheit des römischen Stules brachte. Wol hatten sich die Normannen, welche den Südosten Irlands erobert hatten, schon seit 1704 unter die Erzbischöfe von Canterbury gestellt und von denselben zwei Bischöfe erhalten: Patricius für Dublin und Malchus, einen Mönch von Winchester, für Waterford, aber die Versuche des Papstes Gregor VII., durch den zum Legaten ernannten Bischof Gilbert von Limerick (ebenfalls einer normannischen Stadt) die irische Kirche Rom zu unterwerfen, waren erfolglos geblieben. Die Durchfürung dieses Planes war Malachias vorbehalten. Dieser stammte aus einem edlen Geschlechte in Armagh und wurde um das Jar 1095 geboren. Schon als Jüngling zog er sich von der Welt zurück und stellte sich unter die Zucht eines strengen Asketikers, des Abtes Imar von Armagh. Er unterzog sich den schwersten Übungen und niedrigsten Diensten, sodass er bald im Rufe großer Heiligkeit stand und gegen die damalige Sitte schon im fünfundzwanzigsten Jare die Priesterweihe erhielt. Ja, der Erzbischof von Armagh, Celsus, übertrug ihm sogar einen Teil seiner Amtsgeschäfte. Malachias benützte diese Stellung, um nicht bloß bessere Rechtspflege und strengere Kirchenzucht, sondern auch römische Bräuche (die Beichte, Konfirmation, kirchliche Ehe, die Horen, das Psalmodiren ꝛc.) und das kanon. Recht in dem ganzen Sprengel und in den Klöstern einzufüren. Um sich aber über das römische Wesen und namentlich über die Sakramente genauer zu unterrichten, ging er auf etliche Jare zu Bischof Malchus von Waterford, wohin bald auch der vertriebene König Cormare von Munster kam, um als Klosterbruder zu leben. Dieser unter Malachias' besondere Aufsicht gestellt, lernte ihn hoch schätzen und gab ihm nach seiner Widereinsetzung in sein Königreich nicht bloß Geld und Land zur Gründung eines Klosters, sondern war ihm auch sonst bei Ausfürung seiner Pläne behilflich. Nach mehreren Jaren wurde Malachias zurückgerufen. Sein Oheim, damals im Besitz der reichen Güter des einst so berühmten, aber durch die Normannen zerstörten Klosters Benchuir (Bangor) wollte ihm diese überlassen, um das Kloster widerherzustellen. Malachias begnügte sich aber damit, an der Stätte des alten Klosters ein Oratorium und ein Haus für eine kleine Zal von Mönchen zu gründen, mit denen er hier in Armut und Bußübungen lebte, nur durch härtere Dienste und größere Entsagungen sich von den Brüdern unterscheidend. Er blieb jedoch nicht lange hier, denn bald wurde er zum Bischof von Connereth (Connor) gewält und, etwa 30 Jare alt, von Celsus dazu geweiht. Bernhards schwarze Schilderung der damaligen Sittenlosigkeit und des kirchlichen Verfalls mag, auch abgesehen von seinem einseitigen Urteil über Differenzpunkte zwischen der irischen und römischen Kirche, übertrieben sein. Aber damit stimmen alle andern Nachrichten überein, dass die irische Kirche infolge der Raubeinfälle der Normannen und der unaufhörlichen Bürgerkriege seit dem 9. Jarh. innerlich und äußerlich verfallen war (s. d. Art. Keltische Kirche Bd. VIII, S. 345).

Zu Bedas Zeit war die Frömmigkeit der keltischen Mönche sprichwörtlich, jetzt nur Ausnahme, ihr Eifer, das Evangelium daheim zu verkündigen und den Heiden zu bringen, weltbekannt, jetzt aber wurde in vielen Kirchen weder Gesang noch Predigt gehört. Jeder Pfarrsprengel hatte früher seinen Bischof. Nun aber scheinen diese vermehrt worden zu sein, nur um den Gliedern vornehmer Familien eine Anstellung zu verschaffen. Die Priesterehe war gestattet, aber dadurch

war im Laufe der Zeit Nepotismus eingerissen. Die Bistümer waren ausschließlich in den Händen des Adels und erblich. Weltsinn, Prachtliebe und Genußsucht traten an die Stelle der apostolischen Einfachheit und Tätigkeit der früheren Bischöfe. Und, was das Schlimmste war, die keltische Kirche schien die Kraft verloren zu haben, sich aus sich selbst zu erneuern. Das war wol die Überzeugung des Erzbischofs von Armagh (Celsus), welcher, obwol er selbst verheiratet war und den Erzstul ererbt hatte, doch vor seinem Tode den römisch-gesinnten Malachias zu seinem Nachfolger erwälte und den beiden Königen von Munster und den Großen des Reichs seine Einsürung zur Pflicht machte. Doch ging dies nicht so leicht. Eine mächtige Gegenpartei erhob sich und machte einen aus ihrer Mitte, Mauricius, zum Erzbischof, der den Erzstul fünf Jare, bis zu seinem Tode, inne hatte. Auch den vereinten Anstrengungen des römischen Legaten Gilbert und des obgenannten Bischofs von Waterford und ihrer Freunde gelang es nach drei Jaren nur, dem Malachias die Ausübung seines Amtes außerhalb des erzbischöflichen Sitzes zu Armagh möglich zu machen. Nach Mauricius Tode folgte Nigellus als Gegenbischof, der aber bald verjagt wurde und die erzbischöflichen Insignien, den Evangelienkodex des hl. Patricius und den mit Gold und Edelsteinen geschmückten „Stab Jesu“ herausgeben mußte. Malachias zog um das Jar 1134 als Erzbischof in Armagh ein, arbeitete die nächsten drei Jare an der Einsürung des römischen Wesens und legte, nachdem ihm dies gelungen, sein Amt nieder, um zu seiner „früheren Braut“, der Armut, zurückzukehren. Er hatte Gelasius zu seinem Nachfolger ernannt und übernahm nun einen Teil seines früheren Bistums mit dem Bischofssitze Down, wo er ein Stift von regulären Klerikern ins Leben rief. Um aber seinen kirchlichen Reformen einen festeren Halt zu geben, hielt er es für nötig, dem Primatensitz zu Armagh das Pallium zu verschaffen. Er unternahm deshalb 1139 eine Reise nach Rom, auf der er Clairvaux besuchte. Innocenz II. nahm ihn gütig auf und machte ihn, da Gilbert schon hochbejart war, zum Legaten für Irland. Das Pallium jedoch gab er ihm nicht, da er es für besser hielt, dass die irischen Großen und Bischöfe, in einem Konzil versammelt, darum einkämen. Der Papst beschenkte ihn mit seiner Mitra und Messgewand und entließ ihn mit dem Friedenskuss. Malachias hielt sich auch auf dem Rückwege in Clairvaux auf und ließ vier Brüder daselbst zurück, welche nebst andern nach Malachias Heimkehr dahin gesandten in der Benediktinerregel unterrichtet wurden und dann unter einem aus ihrer Mitte gewälten Abte Christian mit einigen Cisterziensern nach Irland zurückkehrten und dort 1141 das erste Cisterzienserkloster Mellifons gründeten, aus welchem bald fünf andere hervorgingen. Die Einsürung der strengen Zucht stieß jedoch selbst in dem Kloster auf viele Schwierigkeiten, sodass einige von Bernhards Mönchen missmutig nach Clairvaux zurückkehrten. Nicht weniger Schwierigkeiten fand Malachias selbst bei der Durchfürung seiner Pläne, und erst 1148 brachte er eine Nationalsynode zustande, welche um die Erteilung des Pallium bat. Um die Bittschrift dem Papste zu überbringen, trat Malachias seine zweite Reise an, deren Ziel er aber nicht erreichte. Er hatte es längst gewünscht und gesagt, dass er in Clairvaux sterben würde und zwar am Allerseelentag. Kaum fünf Tage nach seiner Ankunft in Clairvaux, die allen ein Festtag war, erkrankte er und erkannte daran, dass sein Gebet und Wunsch erhört sei. Unter dem Gesang der Mönche verschied er am Tage Allerseelen. Äbte trugen ihn in das Oratorium der heil. Jungfrau, wo er am 4. November bestattet wurde. Einige Jare nach seinem Tode brachte der Legat Papiro das Pallium nach Irland und teilte auf der Synode von Kells im Jare 1152 Irland in 4 Erzbistümer und 28 Bistümer unter päpstlicher Oberhoheit und vollendete so das Werk, das sich Malachias zur Lebensaufgabe gemacht hatte.

Malachias hat in Bernhard einen begeisterten Lobredner gefunden, nicht bloß wegen der durch ihn so erfolgreich durchgefürten Romanisirung Irlands, sondern fast mehr noch um seines Charakters willen. Er sieht in ihm, wie einst Beda in Aidan, einen echten apostolischen Mann und steht nicht an, denselben den entarteten Geistlichen seiner Zeit als ein Muster vorzuhalten. Sein Seelenadel spiegelte sich in seinem ganzen Wesen. Seine Demut und Freundlichkeit gewann ihm

Aller Herzen. Sein ganzes Auftreten, Gang, Haltung und Blick waren würdevoll. Bei allem Ernste zeigte er eine ungetrübte Heiterkeit. In der Kleidung unterschied er sich nicht von den geringsten Brüdern; wodurch er sich vor ihnen hervortat, war größere Strenge, Selbstverleugnung, Büßungen und Arbeit. Er war unermüdlich tätig, zog zu Fuß umher, um zu predigen. Selbst arm, ließ er sich von den Reichen geben, nur um den Armen zu schenken. Darum galt er auch als ein Heiliger, und wurde nicht bloß von den Hilfsbedürftigen als Vater geehrt, sondern auch von den Gewaltigen hochgehalten und öfters bei ausgebrochenen Streitigkeiten zum Schiedsrichter gemacht. Er war der erste Ire, der vom Papste kanonisirt wurde. Es versteht sich von selbst, dass viele Wunder von ihm erzält werden, wovon die meisten der gewönlichen Art sind, andere aber die römische Tendenz durchblicken lassen. So erweckt er eine Frau, die one die letzte Ölung gestorben war, heilt eine zornsüchtige Ehefrau dadurch, dass er sie zur Ohrenbeichte anhält, die sie früher versäumt hatte, weissagt einem Leugner der Transsubstantiation sein nahes Ende u. s. w. Solche Erzälungen (die Bernhard warscheinlich von den Mönchen zu Bangor hatte, vgl. Vita Mal. cap. XXIX), mochten die widerspenstigen Iren der neuen katholischen Lehre geneigter machen und die Ehemänner bestimmen, ihre Frauen zur Beichte gehen zu lassen. Auch Proben von dem prophetischen Geiste des Malachias werden erzält, die jedoch von den gewönlichen den Heiligen zugeschriebenen Weissagungen sich weiter nicht unterscheiden und nur darum zu erwänen sind, weil sie einen ganz äußerlichen Anhaltspunkt für einen Betrug des 16. Jarhunderts gegeben haben. Es sind dies die Weissagungen des S. Malachias über die Päpste, welche zuerst der Benediktiner A. Wion in seinem Lignum vitae 1595 bekannt machte. Diese sogenannten Weissagungen sind eine Reihe von nichts- oder allessagenden Devisen, deren Deutung von Cölestin II. bis Urban VIII. der Dominikaner Giaconius, wie Wion sagt, beigefügt hat. Von da an wurden die Deutungen von andern fortgesetzt und in jüngster Zeit von C. D. O'Kelly wider aufgenommen, welcher in seiner Schrift (Le Prophète deRome etc., Paris 1849) die Päpste von Clemens XIV. bis Pius IX. vornimmt und jene Devisen mit den Wappen dieser Kirchenfürsten sowie mit ihrer Geschichte zusammenhält und alles in schönster Harmonie findet. Noch sind 11 Devisen übrig, also noch 11 Päpste vor der Widerkunft Christi zum Gericht zu erwarten. Diese Weissagungen haben in neuester Zeit an manchen Orten großes Aufsehen gemacht. Allein schon der Jesuit Menestrier hat 1686 den Betrug zur Genüge aufgedeckt und gezeigt, dass dieselben eine Erfindung der Partei des Kardinals Simoncelli seien, welche diesen durch die Devise „De antiquitate urbis" (= Orvieto) als längst geweissagten Papst hinstellen wollte, und dass sie in die Klasse der bei den Papstwalen so gewönlichen Quodlibets und Pasquinaden gehören. (Vergl. Le Brun, Traité des pratiques superstitieuses.)

C. Schoell.

Malan (Heinrich Abraham Cäsar), am 7. Juli 1787 in Genf geboren, war der Son einer Familie, die schon im 12. Jarhundert zu Mérindol in der Dauphiné ansässig war. Durch die Aufhebung des Edikts von Nantes aus Frankreich vertrieben, ließ sich Peter Malan im Jare 1722 in Genf nieder. — Jakob Imbert Malan, Cäsars Vater, hatte eine de Prestreau aus Nîmes geheiratet, die auch aus einer geflüchteten Familie herstammte und deren große Frömmigkeit den glücklichsten Einfluss auf ihren Son ausübte.

Schon frühe ließ sich bei Cäsar ein Hang zum Studium erkennen. Seine Eltern hielten ihn durch ihr Beispiel zur Arbeit an und lehrten ihn die Höflichkeit und das ausgezeichnete Benehmen, das später seine Persönlichkeit mit einem so großen Reiz umgab. Sein natürliches Kunstgefül, sein lebhafter Sinn für die Schönheiten der Natur wurden auf einsichtsvolle Weise entwickelt, auch unterrichtete man ihn in verschiedenen Handarbeiten, wobei er sich bald sehr geschickt erwies. Noch in seinem hohen Alter war es ihm Erholung, nach geistigen Arbeiten sich einige Stunden in seiner Drechsler- und Schreinerwerkstätte zu beschäftigen. Seine Familie hatte sich als Ziel der Erziehung gesetzt, einen Mann aus ihm zu machen, und wir dürfen hinzufügen, dass es ihr vollständig gelungen ist.

Der Verfaſſer dieſer Zeilen, der in ſeiner Jugend das Vorrecht genoſs, den Chriſten zu kennen, welchem er hier ein achtungsvolles Andenken widmen möchte, ſieht noch dieſes zugleich liebenswürdige und Achtung einflößende Geſicht vor ſich, das von der Goltz ſo treffend geſchildert hat: „Sein Äußeres war einnehmend und würdig; er dichtete, komponirte mit Erfolg, er ſang und malte ſchön und vereinigte die mannigfachſten praktiſchen Talente. Mit einer reichen und fruchtbaren Einbildungskraft verband er ein ſcharfes, logiſches Denken, eine hinreißende Beredtſamkeit und eine feurige Energie des Charakters“. (Die reformirte Kirche Genfs im neunzehnten Jahrhundert, Baſel und Genf 1862).

Im Alter von ſiebzehn Jaren brachte Malan in Marſeille eine kurze Lehrzeit in einem Handlungshauſe zu; jedoch lag hier nicht ſeine Bau. Nach Verlauf eines Jares kam er nach Genf zurück und begann ſogleich ſeine theologiſchen Studien. Er genoſs damals den Ruf eines jungen Mannes von untadelhaften Sitten und man hielt ihn für ſehr gottesfürchtig, was er in der That auch war, aber es war nur eine Gottesfurcht der Phantaſie. Der theologiſche Unterricht, welcher in der Stadt Calvins gegeben wurde, war ſicherlich nicht dazu gemacht, ſein Herz zu rüren. Die Bibel wurde faſt vollſtändig beiſeite gelaſſen; die Grundlehren des Evangeliums kamen, um ſo zu ſagen, dabei nicht mehr zum Vorſchein. — Alles dieſes verhinderte indeſſen Malan nicht, ſeine Prüfungen gut zu beſtehen und im Jare 1810 die Weihung zu empfangen, nachdem er ſeit dem vorhergehenden Jare eine Stelle als Lehrer in der fünften Klaſſe der lateiniſchen Schule in Genf erhalten hatte, wo er ſich bald als ausgezeichneter Pädagog bewärte.

Im Jare 1811 heiratete Malan Fräulein Jenny Schönenberg, Tochter eines Kaufmannes aus Glarus, der ſich in Genf niedergelaſſen hatte. Dieſe Heirat ſollte für ihn eine Quelle reichen Segens werden. Seine Gattin, die ihm zwölf Kinder gebar, war für ſeinen Glaube eine Stütze vom höchſten Wert. Jedoch war zu dieſer Zeit ſein Glaube noch ſehr wenig erleuchtet. Die Zuſammenkünfte von Studenten der Theologie, welche der junge Empeytaz leitete, hatten keine große Anziehungskraft für ihn. Er liebte das Studium mehr als die Bibel, und die Lehre von der Gottheit Chriſti war ihm für den Augenblick durchaus fremd *). Einige aufrichtig evangeliſche Predigten, die er hier und da hörte, Unterredungen mit warhaft Gläubigen, der Einfluſs einer Geſellſchaft, „die Freunde“ genannt, die ſich an die Trümmer der Brüdergemeinde anſchloſs, die Zinzendorf in Genf gegründet hatte, waren die Mittel, deren ſich Gott bediente, um ihn zur Warheit zu füren. Sobald Malan ſie ergriffen hatte, nahm ſein neuer Glaube den entſchiedenen Charakter und die beſtimmte Geſtalt an, die nie bis zu ſeinem letzten Seufzer verwiſcht werden ſollte und wodurch er ein weſentlich dogmatiſcher Menſch wurde. — Wir müſſen zugeben, daſs das in mancher Hinſicht bei ihm ein Element der Schwäche war. Es wurde ihm ſchwer, die Einwendungen zu verſtehen, die man ihm machte; er ſtellte ſich nicht leicht und nur ungern auf den Standpunkt von Anſichten, die den ſeinigen entgegengeſetzt waren. Er verſtand es beſſer zu zernichten, als zu überzeugen. Doch würde es durchaus ungerecht ſein, wenn wir die Größe des Dienſtes verkennen wollten, den dieſer ſelbe Dogmatismus damals Genf erwies. In einer Zeit, wo die weſentlichſten Prinzipien des Chriſtentums bis zum Äußerſten bekämpft wurden, oder wo man, was noch ſchlimmer iſt, ſich gar nicht auf ſie einließ, bedurfte man eines Mannes von dem Schlage Malans, um ſie wider zu Anſehen zu bringen. Nicht durch Nachgeben konnte das Licht wider auf den Leuchter geſtellt werden, das im Begriff war zu erlöſchen. „Man muſs beſtätigen“, ſagt ſein Biograph mit vollem Recht, „daſs er der Mann der Bewegung, des Fortſchritts war, der Mann des

*) Wir müſſen jedoch hier bemerken, daſs der väterliche Einfluſs die Frömmigkeit des jungen Cäſar nicht ſehr entwickeln konnte. Jakob Imbert Malan war ein Schüler von Voltaire und Rouſſeau, und ſeine Aufnahme in eine Freimaurerloge konnte ihm wol eine gewiſſe poetiſche Religioſität einflößen, aber nicht das Gefül der Sünde, noch das Bedürfnis der Vergebung.

geiſtlichen Lebens, der Vertreter einer mutigen Treue gegen eine hoch anerkannte, aber außer Acht gelaſſene Macht, mit einem Worte der Vorkämpfer der heiligen Rechte des Gewiſſens und der Aufrichtigkeit in dem Bekenntnis". (La vie et les travaux de César Malan par un de ses fils p. 251.)

Man kann die Bekehrung Malans auf das Jar 1816 feſtſetzen. Sie wurde im folgenden Jare durch den Beſuch der Brüder Haldane in Genf befeſtigt. Dieſe frommen Schotten hatten auf das religiöſe Erwachen des Kontinents einen tiefgehenden Einfluſs, der zu bekannt iſt, als daſs wir nötig hätten, hier dabei zu verweilen. Malan verdankte ihnen noch mehr Entſchiedenheit in ſeinem Glauben, auch trat er nun freier mit der Darlegung desſelben, zu der er ſich verpflichtet fülte, hervor. Seine beiden denkwürdigen Predigten vom 5. und 6. Mai 1817 über die Rechtfertigung durch den Glauben allein legen Zeugnis davon ab. Dieſe mutige Verkündigung der chriſtlichen Warheit erregte in den geiſtlichen Kreiſen großes Ärgernis. Zuerſt wurden Malan die Kanzeln in der Stadt verboten und nach und nach auch die meiſten auf dem Lande. Die berüchtigte Verordnung vom 3. Mai, die noch heute unbegreiflich iſt, ſpannte die Lage der Dinge bis zum Äußerſten. Die Vereinigung der Paſtoren verbot darin jedem Prediger in ſeinen Predigten zu ſprechen: 1) von der Vereinigung der beiden Naturen in der Perſon Jeſu Chriſti; 2) von der Erbſünde; 3) von der Art, wie die Gnade wirkt; 4) von der Vorherbeſtimmung. Malan verweigerte, ſich zu fügen; indeſſen infolge ziemlich verwirrter Erklärungen und etwas unbeſtimmter Verſprechungen, die ihm gemacht wurden, zeigte er ein Jar ſpäter ſeine Unterwerfung ſchriftlich an, worauf man ihm wider erlaubte, zu predigen. Aber das dauerte nicht lange; denn nach zwei Predigten, worin von Neuem mit großer Künheit Lehrſätze aufgeſtellt wurden, die der kirchlichen Behörde miſsfielen, wurde Malan von allen Kanzeln des Kantons definitiv ausgeſchloſſen.

Dies war jedoch noch nicht alles. Er hatte noch ſeine Stelle als Lehrer an der lateiniſchen Schule, wo ſein Unterricht ſehr geſchätzt wurde. Jeder unparteiiſche Beſucher ſeiner Klaſſe konnte ſich nicht enthalten, ſie als ein Muſter darzuſtellen. War iſt, daſs Malan verpflichtet zu ſein glaubte, chriſtliche Prinzipien hier einzufüren und ſich nicht allein an den amtlichen Katechismus zu halten, den die Behörde für geiſtliche Angelegenheiten genehmigt hatte. Dies genügte, um ihn verdächtig zu machen. Mit Abſetzung bedroht, aufgefordert, ſein Syſtem zu ändern, erklärte er, daſs es ihm unmöglich ſei, und infolge deſſen wurde er ſeines Amtes entſetzt. Der Statsrat war ſchwach genug, einen Ausſpruch zu beſtätigen, der ſich allein aus der theologiſchen Eiferſucht erklärte. Mit einer Familie von vier Kindern war Malan nun one geſicherten Verdienſt. Sein Glaube wurde nicht erſchüttert, aber Gott hatte, wie es ſcheint, beſchloſſen, ihn den Becher der Enttäuſchung und Bitterkeit bis auf die Hefe leeren zu laſſen. Da er dem Predigen nicht entſagen wollte, ſo fing er an, Verſammlungen in ſeinem Hauſe zu halten, und als dieſelben zalreicher beſucht wurden, baute er auf ſeinem Eigentume und auf ſeine Koſten (jedoch durch großmütige Gaben aus der Fremde unterſtützt) eine Kapelle, wohin er Sonntags und mehreremale in der Woche die Gläubigen zuſammenrief. Dies wurde als ein Akt der Widerſetzlichkeit angeſehen und Malan ſeiner geiſtlichen Funktionen enthoben. Nun ſchrieb er dem Statsrat, daſs er aus der proteſtantiſchen Kirche des Kantons, ſo wie ſie damals beſtand, ausſcheide, worauf ihm am 18. September 1823 ſeine Entlaſſung als Pfarrer mitgeteilt wurde.

Dieſe heftigen Maßregeln beſtimmten indeſſen Malan nicht, eine Trennung in der Kirche herbeizufüren. Er fing an, das Abendmal nicht mehr in ſeiner Kirche auszuteilen; in den Tempeln der Nationalkirche ging er zum Tiſch des Herrn, und hier ließ er auch ſeine Kinder taufen. Er ſchloſs ſich auch nicht an die damals gegründete Kirche du Bourg de four an, deren ſtreng ſeparatiſtiſche Prinzipien ihm nicht gefielen und deren zu ſentimentale Frömmigkeit ihm auch nicht zuſagte. Seine geiſtliche Tätigkeit erſtreckte ſich unterdeſſen immer weiter. Ob er es wollte oder nicht, unmöglich war es, daſs die „Zeugnis-Kapelle", ſo hatte er ſein Gotteshaus genannt, ſich nicht nach und nach zu einer Kirche ausbildete. Unmöglich war es von da an auch, daſs die Meinungsverſchiedenheiten, die ihn von

der Kirche du Bourg de four trennten, nicht von Jar zu Jar schärfer hervortraten. Und das war in der Tat der Fall. Wir glauben behaupten zu können, dafs er den Bruch nicht suchte, aber dieser drängte sich ihm infolge der Ehrenhaftigkeit seines Dogmatismus gewissermafsen auf. Er fand im Jare 1830 statt. Ein Drittel der Mitglieder der Gemeinde Malans verließ ihn.

„Der edle Mann", sagt hierüber Dr. Ostertag in seinem trefflichen Aufsatz, den er Malan widmete, „war tief erschüttert, aber in der Überzeugung von der Schriftmäßigkeit seiner Lehre und von der Heilsamkeit seiner Amtsfürung ließ er sich keinen Augenblick irre machen. Er fur mit derselben Freudigkeit und Geistesfrische fort, an den Wenigen, die ihm treu blieben, zu arbeiten, wie zuvor an den Vielen" (Evangelisches Missions-Magazin, März 1867; Bibelblätter Nr. 1 und 2, S. 9).

Man könnte meinen, dieses Ereignis hätte seine Tätigkeit im Dienste Gottes beschränken müssen; aber das Gegenteil trat ein. Es war ein Mittel, dessen der Herr sich bediente, um durch ihn in der Ferne die Warheit der Erlösung zu verbreiten; Malan wurde Missionar. Ohne im Entferntesten Genf aufzugeben — wo übrigens die evangelische Gesellschaft sich so eben gegründet hatte und die Predigt des Evangeliums immer häufiger wurde — begab er sich oft in die Fremde, wo zalreiche Freunde ihn erwarteten. Sein Ruf war besonders in England und Schottland sehr groß, und als er sich, zuerst im Jare 1826 und darauf in den Jaren 1828, 1833, 1834, 1839 und 1843 dorthin begab, fand er daselbst schon bei seinem ersten Auftreten eine warme, begeisterte Aufnahme. Dies hätte einer weniger festbegründeten Frömmigkeit großen Schaden bringen können. Wir wollen nun nicht behaupten, dafs die vielen Beifallsbezeugungen ihm in keiner Weise schädlich gewesen wären, aber glücklicherweise war es ein ganz anderer Beweggrund, der ihn aus seinem Vaterlande in die Fremde fürte: der heiße Wunsch, Gottes Wort zu verbreiten. Von ganzer Seele Verkündiger des Evangeliums, kannte er keine Ermüdung, war er fähig, mehrere Wochen lang, ohne Unterbrechung, täglich zu predigen; dabei besaß er einen Ideeenreichtum, der groß genug war, dafs er sich nicht widerholte; in seinen Gewonheiten aber war er so einfach, dafs er sich mit der allergewönlichsten Gastfreundschaft begnügte; er war ein geborener Wanderprediger. Gelegenheit, dies zu zeigen, fehlte ihm nicht auf seinen zalreichen Rundreisen in Frankreich, Belgien, Holland, in einigen Teilen der Schweiz und Deutschlands, sowie in den Tälern der Waldenser in Piemont. Nicht nur von der Kanzel verkündete er das Evangelium, auch auf der Reise selbst, in den Postwagen, auf Fußreisen, auf den Dampfschiffen, an der Wirtstafel; jede Gelegenheit war ihm erwünscht, um das Evangelium zu verkünden, dessen einfacher und treuer Bekenner er nur sein wollte. Niemand verstand es besser wie er, den günstigsten Augenblick zu benutzen oder ihn herbeizufüren. Nie war er dabei pedantisch oder unfreundlich; sein herzliches Benehmen gewann ihm leicht Vertrauen, doch wollte er von alltäglichem Gespräch nichts wissen, die Zeit schien ihm zu kostbar dazu. Sein Losungswort war, was er einst Ostertag ins Ohr flüsterte: „Verbreitet das Evangelium, stoßt in die Trompete". (Bibelblätter a. a. O. S. 22.)

In allen seinen persönlichen Gesprächen, wie in seinen Predigten, zeigte sich der dogmatische Charakter des Mannes. In seiner Methode macht sich das Verstandesmäßige etwas zu viel geltend; die Erlösung wird zuweilen beinahe zu einem Vernunftschluss herabgedrückt. Seine Auffassung des Heils schien im ersten Augenblicke nicht aus dem Bereich des Gedankens herauszutreten. Er hielt an den schroffsten Formeln des Calvinismus fest, und doch war sein Herz so warm, liebte er die Seelen so heiß, dafs sein Wolwollen oft bei denen den Sieg davontrug, die zuerst durch seine Ideeen am meisten verletzt worden waren. — Man hat ihm sein barsches Benehmen bei seinen Fragen vorgeworfen und bezeichnete es als Mangel an guter Lebensart, wenn er Unbekannte anredete und sie geradezu fragte: „Wie steht es mit Ihrem Seelenheil? Sind Sie ein Auserwälter Gottes?" Diese Anreden mögen wol zuweilen Diejenigen verdrossen haben, an welche sie gerichtet waren, aber es steht unbestreitbar fest, Malan hat mit seiner, vielleicht

ein wenig seltsamen Methode dem Heiland unendlich mehr Seelen zugefürt, als wir heutzutage mit unserm tadellosen und akademischen Versaren.

Was Malan durch das Wort getan hat, das tat er auch sein ganzes Leben durch die Feder. Er war ein unermüdlicher Schreiber, und wir müssen darauf verzichten, auf dem kleinen Raume, über welchen wir verfügen, eine vollständige Liste von Allem zu geben, was er geschrieben hat. Wir wollen nur zwei Arbeiten von höchster Wichtigkeit erwänen, welche er seit 1830 erscheinen ließ und die ziemlich genau die beiden Richtungen bezeichnen, die damals seine Polemik einschlug. Im J. 1831 veröffentlichte er als Antwort auf ein Schreiben des Professors Chenevière, der offen die Gottheit Jesu Christi leugnete: „Jesus Christus ist der ewige im Fleisch geoffenbarte Gott". Dieses Buch machte einen tiefen Eindruck. Viele frühere Gegner Malans wussten ihm Dank, dass er mit solcher Energie in die Schranken getreten war, und waren auch seines Lobes voll, als er sechs Jare später gegen den Abbé Baudry schrieb: „Könnte ich je in die römische Kirche eintreten" (1837). Seitdem nahm der Glaubensstreit mit Rom einen ziemlich großen Platz in seinen Arbeiten ein und lenkte die Aufmerksamkeit in Genf wie in der Fremde auf ihn. Wir müssen indessen hinzufügen, dass, was er schrieb, nie diesen Streit verbitterte. Er war lebhaft, aber höflich, weil er nicht einen Augenblick aufhörte, den Ruhm Gottes zu suchen, und deshalb finden wir in seinem Tone nichts von Verachtung oder Verdrehung der Überzeugungen seiner Gegner.

Seine religiösen Traktate, verschieden in Form und Inhalt, haben oft das Höchste in volkstümlicher Art erreicht. Bewunderungswürdig ist es, wie Malan das Volk kannte; er liebte es und konnte mit ihm in seiner Sprache reden, one sich den Anschein zu geben, sich zu ihm herabzulassen. Auf der Kanzel oft abstrakt, ist er es selten in seinen Traktaten, von denen manche ihren Wert bis heute erhalten haben, obwol mehr als ein halbes Jarhundert seit ihrer Entstehung verflossen ist. Der arme Uhrmacher z. B. und die Walliserin verdienen, wie uns dünkt, den Namen von Meisterwerken.

Als Dichter und auch als Musiker hat Malan nicht nur geistliche Lieder verfasst und komponirt, sondern auch, nach Vinets Ausdruck, den Gemeinden französischer Sprache „das Kirchenlied zurückgegeben". Diesen Zug hatte er mit seinem Freunde Bost gemein (s. den Artikel Bd. II, S. 578); jedoch hat dieser nur einige wenige Lieder gedichtet und komponirt, Malan dagegen mehr als tausend, wovon einige Gemeingut aller christlichen Kirchen geworden sind. Von seinen Sionsliedern, die 300 Nummern umfassen, ist im Jare 1855 die letzte Auflage erschienen. In diesem Augenblicke wird eine holländische Ausgabe veröffentlicht, von welcher uns der Herausgeber schreibt, dass sie für seine Mitbürger ein wares Stärkungsmittel sei. Aber das eigentliche Kirchenlied allein genügte einem so unermüdlichen Arbeiter nicht. Als großer Freund der Kinder wollte er ihnen sowol Gesänge für ihre Schule, wie für ihren Gottesdienst geben, und verfasste deren 127, wovon die vierte und letzte Auflage 1853 erschienen ist. Einige davon sind vollendete Muster von Grazie und Anmut, und in allen hallt ein frommer Ton wider.

Diese schöne, ganz dem Dienste Gottes geweihte Wirksamkeit dauerte viele Jahre hindurch. 1861 feierte Malan seine fünfzigjärige Hochzeit; nur eines seiner Kinder hatte er nach einer langen und sehr schmerzhaften Krankheit verloren. Im Jare 1863 kam das Leiden auch zu ihm und brachte ihm ungefär sechs Monate des Ringens und manchmal des Todeskampfes, aber sein Glaube wurde nicht erschüttert. Einem seiner Söne, der ihn fragte, ob er irgendwelche Bangigkeit der Seele empfinde, antwortete er: „Nein, an meinem Himmel sind keine Wolken!" Sonntag den 18. Mai 1864 entschlief er. Das Ende war friedlich, ein Stral von Oben verklärte das Gesicht des tapfern Kämpfers, zu dem der Herr sagte: „Es ist genug, gehe ein zu Deines Herrn Freude". Einige Worte genügen, um die Entwickelung Malans kurz zusammenzufassen und die Hauptpunkte seiner Theologie zu bezeichnen.

Strenger Anhänger des Worts der Bibel, hat er gewiſſermaßen der Heiligen Schrift nur zurückgezalt, was er ihr ſchuldig war. Seine Seele war bereis erſchüttert, aber noch nicht vollſtändig gewonnen, als er in ſeiner Schulklaſſe das fünfte Kapitel der Epiſtel an die Römer las und ſich plötzlich ganz verwandelt fülte. „Mein Buch", ſagte er nachher, „wurde gleichſam leuchtend. Ich ging in den Schulhof, der gerade einſam war, und wandelte mit großen Schritten auf und ab, indem ich laut ſagte: Ich bin gerettet! Ich bin gerettet!" Von dieſem Augenblicke an läſst ſich nicht die leiſeſte Spur eines Zweifels im Glauben Malans erkennen: wir glauben nicht, daſs er ihn je gekannt hat. „Jeſus", ſagte er ſelbſt, „hat mich one Zweifel und one Kämpfe zu Sich geſürt, wie eine Mutter, die ihr Kind durch einen Kuſs weckt".

Von ſolchen Anfängen ausgehend, und weil er bei den andern die Kämpfe nicht begriff, die er ſelbſt nicht hatte beſtehen müſſen, faſste er das Dogma Calvins in ſeinem ganzen Umfange, denn er fand hierin, was ſeine Seele beſonders bedurfte: die Lehre gegründet auf das Zeugnis der hl. Schrift. Die weitgehendſten Schlußfolgerungen erſchreckten ihn nicht. Er predigte die Vorherbeſtimmung, one auch auch nur die ſchärfſten Spitzen dieſer Lehre umzubiegen; aber er predigte ſie ganz und gar mit der Einfalt eines Kindes und der Freude eines Siegers. Weder von Gefülen noch von Hoffnungen durfte man ihm ſprechen, denn dies alles war in ſeinen Augen nur Flugſand. In Glaubensſachen kannte er nur die Gewiſsheit, und dieſe Gewiſsheit beruhte für ihn auf dem unerſchütterlichen Felſen des Wortes Gottes.

In kirchlichen Dingen wollte Malan niemals die Trennung der Kirche um der Trennung willen. Nur mit heftigen Schmerzen hat er ſich von der Statskirche ſeines Vaterlandes losgeriſſen und war ſtets bereit, wider einzutreten, ſobald ſie die freie Verkündigung des Evangeliums in ihrem Schoße geſtatten würde. Zu verſchiedenen Malen, und noch zwei Jare vor ſeinem Tode, hat er Schrite getan, um wider unter die Geiſtlichkeit Genfs aufgenommen zu werden, und es iſt gewiſs zu bedauern, daſs ſeine Verſuche ihr Ziel nicht erreicht haben. Das Bedürfnis, ſich an eine Kirche anzuſchließen, war übrigens ſo lebhaft bei dem Paſtor der „Zeugnis-Kapelle", daſs, ſobald er ſeines Amtes entſetzt war, er ſich an die ſchottiſche Kirche, eine Tochter der Genfer, mit der Bitte um Aufnahme wandte. Formſchwierigkeiten ſtellten ſich dieſem Geſuche entgegen, aber nach der erſten „Disruption" wurde er als Mitglied der getrennten Kirche anerkannt und erhielt an demſelben Tage, wie Chalmers, von der Univerſität Glasgow den Titel als Doktor der Theologie.

Es iſt nicht mehr als gerecht, ihm vom Jare 1830 ab einen geſegneten und dauernden Einfluſs auf die religiöſe Bewegung in den Ländern franzöſiſcher Sprache und ſelbſt in Holland beizumeſſen. Viele Paſtoren, und unter dieſen gerade die ausgezeichnetſten, verdanken ſeinen Predigten und den Geſprächen mit ihm Befeſtigung ihres Glaubens. Wenn die religiöſe Erweckung ſich nicht in Gefülsſchwärmerei verloren hat, ſo verdanken wir das zum guten Teil Malan. — Er glaubte, darum redete er. Dieſes Wort umfaſst ſein Leben.

Von den Werken Malans nennen wir hier einige, die am beſten geeignet ſind, den Reichtum ſeiner Gaben vor Augen zu füren: Quatre-vingts jours d'un missionaire, ou simple récit des divers travaux d'un des ouvriers de la grande moisson, Genève 1842. Le véritable ami des enfants, 4e édition en 4 vol., Genève 1844. Etes-vous heureux, mais pleinement heureux? Sieeères avenx de quelques amis, Genève 1851. Vingt tableaux suisses, tous esquissés d'après nature, Genève 1854. — Zu den Quellen ſeiner Biographie gehören außer den ſchon erwänten Schriften der Herren von der Goltz, Oſtertag und C. Malan Son (welchem wir mehrere beſondere Nachrichten verdanken) noch: The late Rev. Dr. Cesar Malan of Geneva. Biographical sketch (Auszug aus der Zeitung „The Record"), London 1864. Sermons translated from the French of Cesar Malan, London 1819. Histoire véritable des mômiers de Genève (von einem katholiſchen Verfaſſer), Paris 1824.

Ed. Barde.

Maldonatus (Maldonato), Johannes, einer der besseren katholischen Exegeten, wurde zu Las Casas de la Reina in der spanischen Provinz Estremadura im Jare 1533 geboren. In seinem 13. Lebensjare bezog er die hohe Schule von Salamanka, welche seit dem Ende des 14. Jarhunderts durch glückliche Reformen des Unterrichts in den klassischen Sprachen und in der Theologie zu dauernder Blüte gelangt war. In einem sechsjärigen Kursus trieb er, geistig hoch begabt und von eisernem Fleiße und darum mit reichen Erfolgen gesegnet, zunächst das Studium der alten Sprachen und der schönen Wissenschaften; dann wollte er, den Traditionen und den Wünschen seiner vornehmen Familie folgend, sich der Rechtswissenschaft zuwenden, um sich den Zugang zu hohen Statsämtern zu erschließen. Aber in einer Zeit, in welcher die religiöse Frage edle Geister in ihren Tiefen erregte, wurde er, ergriffen von dem weltflüchtenden Zuge katholischer Frömmigkeit, durch eigenen Trieb und Zureden eines gleichgesinnten Studiengenossen, sehr bald dazu bestimmt, das Studium der Rechte aufzugeben und das der Theologie zu ergreifen; die Beschäftigung mit ihr sollte ihn davor schützen, sich in die Händel dieser Welt zu verlieren, in welche ihn eine juristische Laufban mit Notwendigkeit mitten hineingefürt haben würde; selbst mit dem Gedanken, die volle Weltentsagung des Mönchslebens auf sich zu nehmen, scheint er sich schon damals getragen zu haben. Indes mit Rücksicht auf seine Angehörigen begnügte er sich zunächst damit, vier Jare lang, 1552—1556, die volle Hingebung frommen Eifers und eindringenden Verständnisses daran zu setzen, sich die Theologie seiner Kirche ihrem ganzen Umfange nach auch mit Hilfe erneuerter philosophischer Studien zu eigen zu machen. Seine Lehrer, denen er am meisten verdankte, waren in der Theologie Dominicus Soto, Dominikaner und gelehrter Thomist, der seine, durch Gründlichkeit des Wissens und Deutlichkeit der Methode erfolgreiche Lehrtätigkeit in Salamanka, vom Kaiser zum Tridentiner Konzil deputirt, zwar für einige Zeit unterbrochen, aber gerade im Jare 1552 mit der Vertagung des Konzils wider aufgenommen hatte; in der Philosophie der jugendliche Franz Toletus, nur ein Jar älter als Maldonatus, ein glänzendes Talent, damals noch Weltgeistlicher, der dann in die Gesellschaft Jesu eintrat und als Kardinal seine Laufban beendete. Im Jare 1556 brachte Maldonatus seine Studien mit dem theologischen Doktorat so glänzend zum Abschluss, dass ihn die Universität Salamanka sofort in ihren Lehrkörper aufnahm; nachdem er kurze Zeit die durch Tolets Abgang erledigte Professur der Philosophie bekleidet hatte, wurde ihm die Lehrkanzel der Theologie anvertraut, auf der er reiche Erfolge erzielte. Aber gerade diese Erfolge erschreckten ihn: umgeben von einer großen Schar von Bewunderern, fülte er sich in die Welt verstrickt, der er durch seine Beschäftigung mit der Theologie hatte absagen wollen, und so glaubte er einen Weg gehen zu sollen, der ihm schon in seinen letzten Studienjaren gezeigt war. Der Jesuitenorden, eine spanische Schöpfung, hatte etwa seit der Mitte der fünfziger Jare die nationalen Sympathieen der Spanier gefangen genommen; wie eine Erweckung war es über die theologische Jugend Spaniens gekommen, als um diese Zeit der Pater Ramirez, der erste spanische Jesuitenprediger, in Salamanka in glühenden Missionspredigten zur Weltentsagung aufforderte. Ein Franz Rodriguez, ein Toletus, ein Suarez hatten diesem Rufe gehorcht und waren in die Gesellschaft Jesu eingetreten; eine große Zal von Zöglingen der Universität folgte solchen Beispielen; da ließ es auch Maldonatus nicht länger Ruhe. Im J. 1562 verzichtete er auf seine Professur, eilte nach Italien, löste sich so aus jeder Verbindung mit seiner Familie und der Universität, um jedem Widerspruch gegen seinen Entschluss aus dem Wege zu gehen, und trat den 10. August dieses Jares in Rom als Novize in den Jesuitenorden. Schon nach Verlauf eines Jares empfing er die Priesterweihe und wurde von seinem Orden mit einem Lehramt am Collegium Romanum betraut. Dieses Amt bekleidete er aber nur kurze Zeit. Noch im Jare 1563 ging er nach Paris; bei den Schwierigkeiten, welche die Jesuiten in Paris fanden (s. den Art. Jesuitenorden Bd. IV, S. 624), gereichte es dem Maldonatus zur besonderen Ehre, dass er, der sich schon in Salamanka und am Collegium Romanum als Lehrer bewärt hatte, zu den ersten seiner Ordensgenossen gehörte, die Laynez nach Paris sandte. Er kom

im Herbst 1563 im Kollegium von Clermont an; indes erst im Anfange des Jares 1564 — so lange wusten die Gegner der Jesuiten deren Lehrtätigkeit in Paris noch zu hintertreiben — konnte er seine Vorlesungen beginnen. Zunächst war Maldonatus mit dem Unterricht in der Philosophie beauftragt; er eröffnete seinen Kursus mit einer Erklärung von Aristoteles Schrift de anima in Vorträgen, welche wesentlich auch darauf gerichtet waren, die Unsterblichkeit der Seele philosophisch zu erweisen. Sie sammelten vermöge des einschneidenden praktischen Interesses, dem sie durch die Kunst lichtvoller Gruppirung des Stoffes und fasslicher Beweisfürung in ausgezeichneter Weise dienten, bald zalreiche Zuhörer um Maldonatus, die ihm auch für seine weiteren philosophischen Vorlesungen treu blieben. Aber, einmal auf dem Wege zur Anerkennung in der pariser Gesellschaft, wollten die Väter der Gesellschaft Jesu, der Zwecke ihres Ordens eingedenk, auch den theologischen Unterricht neben der Sorbonne und zum Teil auch wider dieselbe, deren Gallikanismus und Mangel an Energie gegen den Calvinismus den Jesuiten ein Greuel war, in die Hand nehmen. Schon im Oktober des Jares 1565 wurde im Kollegium von Clermont eine Lehrkanzel für Theologie errichtet und Maldonatus mit der Vertretung des Faches betraut. Auch in dieser Stellung versammelte er bald ein unglaublich zalreiches Auditorium um sein Katheder und gewann die Söne der besten katholischen Familien Frankreichs für den Unterricht des Kollegiums von Clermont. Er verstand es auch, sie und ihre Väter dem Kollegium treu zu erhalten, und zwar nicht bloß durch seinen klaren Vortrag, durch seine umfassende Gelehrsamkeit und seine schlagfertige Polemik, mehr noch dadurch, dass er es zugleich vermochte, seinen brennenden Eifer für die katholischen Interessen den Jünglingen, die sich seiner Fürung anvertrauten, wie von selbst einzuhauchen. Willig ließen sich seine Jünger, umgeben von der leichtfertigen Ungebundenheit des Pariser Studentenlebens, für asketische Ideale begeistern; mit nachhaltigem Ernst gingen die eifrigsten derselben mit ihrem Meister eine Verbindung zur regelmäßigen Beteiligung an der Feier des Abendmals ein; und wenn Maldonatus allsonntäglich in volksmäßigem Vortrag den Katechismus des Jesuiten Canisius erklärte, dann fehlten auch die Zuhörer seiner wissenschaftlichen Vorlesungen nicht in der zalreichen Versammlung. Es scheint geradezu Modesache in Paris geworden zu sein, Maldonatus zu hören; oft musste er im Hofe des Jesuiten-Kollegiums seine Kollegien lesen, weil das Haus die Menge der Zuhörer nicht fasste; selbst Calvinisten sollen in großer Zal seine Vorlesungen besucht haben, um sich mit der Taktik des gefeierten Theologen in der Behandlung der Kontroversen vertraut zu machen. Diese staunenswerten Erfolge des Jesuitenpaters werden nicht bloß durch die enkomiastischen Berichte seiner Ordensbrüder bezeugt; ein unverfängliches Zeugnis für dieselben legt der wachsende Zorn der Sorbonne ab, welche sie mit einer leidigen Tröstung daraus zu erklären versuchte, dass die Jesuiten durch die Ordensregel verpflichtet waren, ihren Unterricht unentgeltlich zu erteilen. Als mit dem Jare 1570 durch den Frieden von St. Germain eine kurze Pause in den blutigen Hugenottenkriegen eintrat und die katholische Kirche Frankreichs auf geistige Mittel zur Bekehrung der Protestanten angewiesen war, unterbrach Maldonatus für einige Zeit seine Tätigkeit am Kollegium von Clermont. Auf Betreiben des Kardinals von Guise wurde er nämlich mit neun andern Jesuiten nach Poitiers geschickt, um hier ein Ordenshaus zu gründen und durch Predigten in der Landessprache und Unterricht der Jugend den Calvinisten entgegenzuwirken. Er fand aber das angewiesene Arbeitsfeld zu ungünstig; nachdem die Ordensleitung deshalb selbst dieses Projekt wider aufgegeben hatte, machte er noch eine Missionsreise durch das Poitou, die hier und da Konversionen, überall aber obrigkeitliche Vexationen der Calvinisten im Gefolge hatte, und kehrte nach Paris zurück, wo er den 10. Oktober 1570 seine theologischen Vorlesungen wider aufnahm. Seinen zweiten Aufenhalt in Paris unterbrach Maldonatus nur gegen Ende des Jares 1572 durch eine Reise nach Sedan, auf der er, im Sinne seines Ordens missionirend, auch einige Wochen in Lothringen verweilte. Im Auftrage des Herzogs von Montpensier sollte er dessen Tochter, die Herzogin von Bouillon, welche ihr Gemal, Henri-Robert de la Marck, Herzog

von Bouillon und Prinz von Sedan, bewogen hatte, zum Calvinismus überzutreten, durch gründliche Belehrung in den Schoß der katholischen Kirche zurückfüren. Dies gelang ihm jedoch nicht auf den von den Jesuiten unter den Triumphen ihres Ordens gefeierten Konferenzen von Sedan, und schon danach erscheint es als eine nichtige Prahlerei, dass Maldonatus vor den Augen der Herzogin zwanzig reformirte Prediger mundtot gemacht und zwei von ihnen zum waren Glauben zurückgebracht haben soll. Dagegen war Maldonats Lehrtätigkeit am Kollegium von Clermont in dieser Periode seiner Wirksamkeit vom Oktober 1570 bis August 1576 von immer zunehmenden Erfolgen begleitet, die freilich die Eifersucht der Sorbonne immer von neuem dazu reizten, dem gefärlichen Konkurrenten verdrießliche Händel zu bereiten. Zwar von der Beschuldigung, mit der er bei seiner Rückkehr von Sedan in Paris empfangen wurde, den Präsidenten von Saint-André auf dem Totenbette zu einem Testament zu Gunsten der Gesellschaft Jesu beredet zu haben, wurde er durch ein freisprechendes Urteil des Parlaments glänzend gereinigt; üblere Folgen für ihn hatte aber ein anderer Prozeſs. Er hatte zwar nicht direkt die thomistische Ansicht über die Empfängnis der Jungfrau Maria vorgetragen, aber doch behauptet, die Annahme der unbefleckten Empfängnis der heiligen Jungfrau sei noch ein Problem, über das sich streiten lasse, weil die Kirche bis dahin nicht endgültig über diese Lehre entschieden habe. In dieser Behauptung hielt sich Maldonatus vollständig an die Bestimmungen des Tridentinums (Sess. V. decret. de pecc. origin. 5), aber die Sorbonne, welche schon 1497 auf Grund einer Entscheidung des Baseler Konzils das Dogma von der unbefleckten Empfängnis in ihren Eid aufgenommen hatte, wollte eine solche Abweichung von ihren Grundsätzen nicht dulden. Mit großer Leidenschaftlichkeit, die auch die studirende Jugend zu heftigen Auftritten mitfortriſs, schleuderte sie im Jare 1574 den Vorwurf der Häresie gegen Maldonatus und verlangte vom Erzbischof von Paris, Pierre von Gondy, dass er Maldonatus, als einem Ketzer, die Befugnis, Theologie zu lehren, entziehen möge; indes der Erzbischof gab sich nicht zum Diener eines nur schlecht hinter dem Eifer für die Ehre der Jungfrau verhehlten Hasses her; er sprach auf Grund des Tridentinums den 17. Januar 1575 Maldonatus von der Anklage auf Häresie frei und verwies seine Gegner zur Ruhe. Aber Ruhe hatte er seinem Schützling damit doch nicht verschafft. Dieser hatte etwa 6 Jare vorher in einer Vorlesung über das Fegefeuer unter aller Reserve, dass es sich dabei um eine bloße Vermutung handele, auch den Satz ausgesprochen, dass wol niemand länger als 10 Jare zur Ausgleichung aller seiner noch nicht vollständig im Leben abgebüßten Todsünden im Fegefeuer bleiben müsse, wärend nach der gewönlichen Ansicht für jede im Diesseits noch nicht abgebüßte Todsünde nach Maßgabe der üblichen Dauer der Kirchenstrafen 7 Jare Fegefeuer angesetzt zu werden pflegten. Das griff die Universität in einer am 3. Juni 1575 gehaltenen Generalversammlung auf, formulirte aus der nur als Vermutung eingefürten Ansicht des Maldonatus einen bestimmten Lehrsatz und denunzirte diesen Satz beim Parlament als ketzerisch. Maldonatus und sein Orden protestirten zwar gegen die Zuständigkeit dieses Forums; allein das Parlament hielt sich für kompetent, konnte das auch mit vollem Rechte nach den Grundsätzen und Gepflogenheiten des Gallikanismus und nahm die Klage an. Da nun der Angeklagte bis zum Austrage des Streites das theologische Katheder nicht betreten wollte, so erreichte die Universität, welche diesmal absichtlich den Erzbischof umgangen hatte, wenigstens so viel, dass ihr Hauptgegner zum Schweigen gebracht war. Lange und mit leidenschaftlicher Erbitterung wurde der Kampf gefürt; da mischte sich der Papst Gregor XIII., von beiden Seiten angerufen, in den Streit und ließ durch den Erzbischof von Paris in seinem Auftrag Maldonatus in den beiden von der Sorbonne nacheinander angefochtenen Lehrmeinungen desselben für kirchlich korrekt erklären. Um dem Publikum gegenüber dies päpstliche Urteil zur Kenntnis und Anerkennung zu bringen, nahm deshalb Maldonatus den 6. Mai 1576 seine Lehrtätigkeit wider, und wider mit dem glänzendsten Erfolge, auf; aber sein dringender Wunsch, den er der Ordensleitung auch mitteilte, ging dahin, Paris, das ihm so viele Stunden der Anfechtung bereitet hatte, verlassen zu

dürfen. Und da nun auch Gregor XIII. eine Ausſöhnung zwiſchen der Univerſität und dem Kollegium von Clermont verſuchen wollte, ein Verſuch, der an der Anweſenheit des Maldonatus im Kollegium leicht hätte ſcheitern können, ſo willfarte der Ordensgeneral dem Wunſche Maldonatus und verſetzte ihn in das Kollegium von Bourges, wohin er ſich mit Freuden zurückzog, nachdem er den 13. Auguſt 1576 zum letzten Male die Kanzel des Kollegiums von Clermont betreten hatte. In Bourges fand Maldonatus Muße, neben ſeinen theologiſchen Vorleſungen ſeine ſchriftſtelleriſche Hauptleiſtung, den Kommentar zu den vier Evangelien, in Angriff zu nehmen; aber die längſt geplante Arbeit ſchritt doch nur langſam vor; denn Ordensgeſchäfte wichtiger Art beſchränkten ihn bald wider in der freien Verfügung über ſeine Zeit. Schon gegen Ende des Jares 1578 wurde er von der Ordensleitung zum Viſitator der Geſellſchaft Jeſu in der Provinz Frankreich beſtellt. In dieſer Eigenſchaft wandte er ſeine nächſte Fürſorge der Univerſität in Pont-à-Mouſſon zu, welche 1573 vom Kardinal Guiſe, Herzog von Lothringen, geſtiftet und ſtatutenmäßig der Leitung der Geſellſchaft Jeſu unterſtellt war; Maldonatus hatte hier alſo nicht bloß im Kollegium ſeines Ordens, ſondern im ganzen Unterrichtsweſen der Univerſität auch in Beziehung auf die der Geſellſchaft Jeſu nicht angehörigen Lehrer derſelben reformatoriſche Maßregeln einzuleiten. Dann beſuchte er die übrigen Niederlaſſungen ſeines Ordens in Frankreich, zuletzt das Kollegium von Clermont, den Schauplatz ſeiner glänzenden Wirkſamkeit, um von da aus wider in die Ruhe von Bourges zurückzukehren. Durch die aufreibenden Arbeiten und Kämpfe ſeines Lebens körperlich erſchöpft und ſchon ſeit längerer Zeit unterleibsleidend geworden, bedurfte er dringend dieſer Ruhe; dennoch blieb ſie ihm nicht lange gewärt. Der 4. General des Ordens, Everard Mercurien, ſtarb den 1. Auguſt 1580; die Neuwal wurde auf April 1581 nach Rom anberaumt, und die Provinz Frankreich deputirte Maldonatus, bei dieſer Wal ihre Stimme zu füren. Mit dieſer Miſſion ging er Ende 1580 nach Rom, leitete, durch das Vertrauen ſeiner Ordensbrüder zu dieſem Ehrenamte auserſehen, am 19. Februar 1581 die Walhandlung, proklamirte ſeinen Landsmann, den Spanier Aquaviva, als neuerwälten General der Geſellſchaft Jeſu und dachte, nachdem die Ordensgeſchäfte erledigt, ſich wider nach Bourges zurückzuziehen. Indes Aquaviva hielt ihn in Rom im Collegium Romanum feſt, um ihm dadurch größere Muße und die beſten litterariſchen Hilfsmittel zur Vollendung ſeines Kommentars zu ſchaffen. Zugleich ernannte ihn der Papſt Gregor XIII. zum Mitglied der Kommiſſion, die er mit der Reviſion des Septuaginta-Textes betraut hatte. So wurde Maldonatus noch eine Reihe von friedlichen, arbeitsreichen, wenn auch nicht ſelten von Krankheitsanfällen heimgeſuchten Tagen im Collegium Romanum zu Teil; die Frucht dieſer Tage war die Vollendung ſeines Kommentars zu den vier Evangelien; am 21. Dezember 1582 überreichte er Aquaviva die revidirte Niederſchrift ſeiner Auslegung des Matthäusevangeliums; dem Reſt ſeiner Arbeit konnte er aber eine ſolche Reviſion nicht mehr angedeihen laſſen; ſchon am 5. Januar 1583 erlag er ganz unerwartet einem heftigen Anfall ſeines Leidens.

Von Maldonatus' Schriften ſind drei unter der Autorität der Geſellſchaft Jeſu herausgegeben: ſeine Commentarii in quatuor evangelia, T. I, II, Mussiponti 1596, 97, Fol., ſeine Commentarii in Prophetas IV, Jeremiam, Baruch, Ezechielem et Danielem. Accessit expositio Psalmi CIX et Epistola de collatione Sedanensi cum Calvinianis, Turoni 1611, 4°, endlich ſein Tractatus de caerimoniis missae, am beſten edirt in: P. Zaccaria, Bibliotheca ritualis, Tom. III, Rom. 1781. Außerdem haben zwei Doktoren der Sorbonne, Dubois und Faure, Maldonati opera varia theologica, tribus tomis comprehensa, Paris 1677, erſcheinen laſſen (Tom. I: De sacramentis; Tom II: De libero arbitrio, De gratia, De peccato originali, De providentia, De justitia, De justificatione; Tom. III: Epistolae IX, Orationes IV [zu verſchiedenen Zeiten gehaltene Eröffnungsvorleſungen], Epistola de collatione Sedanensi). Daneben exiſtiren noch Drucke von exegetiſchen und dogmatiſchen Arbeiten des Maldonatus, denen nicht immer zuverläſſige Niederſchriften ſeiner Zuhörer zugrunde liegen, wärend eine Reihe von Originalmanuſkripten desſelben Autors, z. B. ein Kommentar zum

Römerbrief, aus dem Archiv des Kollegiums von Clermont verloren gegangen ist, als diese jesuitische Niederlassung in Paris durch Urteil des Parlaments am 8. Januar 1595 geschlossen wurde und bis zur Wiedereröffnung des Kollegiums im Jare 1606 verwaist stand. Von hervorragender Bedeutung und deshalb von bleibendem Interesse auch für uns sind doch nur seine Commentarii in quatuor evangelia. Seit der editio princeps von Pont-à-Mussan, deren Text auf Grund einer Revision der Handschrift des Maldonatus im Wesentlichen so festgestellt ist, dass überall der Vulgatatext nach dem der clementinischen Ausgabe desselben vom Jare 1593 geändert ist, dass die patristischen und sonstigen Citate ausgedruckt bezw. berichtigt sind, und dass man in frommer Barbarei die von Maldonatus in der vatikanischen Bibliothek gesammelten und beigeschriebenen Varianten des griechischen Textes des N. Test.'s beseitigt hat, — seit dieser Ausgabe folgen bis zum Jare 1606 zalreiche Drucke dieser commentarii, welche den Text von Pont-à-Mousson einfach widerholen. Die späteren Ausgaben, namentlich die, welche dem Typus der Pariser Ausgabe von 1617 folgen, sind mannigfach geändert und vielfach inkorrekt. Erst Fr. Sausen hat den Text der editio princeps wider in einer bequemen Handausgabe (Mainz 1840, 5 Bände 8°) abdrucken lassen. Aus dieser Ausgabe hat Konrad Martin, damals Professor in Bonn, dann Bischof von Paderborn, durch Streichung der Polemik, soweit diese den Zeitgenossen kein Interesse mehr bietet und durch Unterdrückung veralteter philosophischer und antiquarischer Notizen einen Auszug in 2 Oktavbänden hergestellt, welche zu Nutz und Frommen der Studirenden ebenfalls in Mainz zuerst 1850, zuletzt 1874 in einer 4. von J. M. Raich besorgten Auflage erschienen sind. Zwar steht die Exegese des Maldonatus im Dienst und unter dem Bann einer falschen und engherzigen Harmonistik; auch wagt sie es nicht, zu andern Resultaten zu kommen, als das Tridentinum sie vorschreibt; ebenso geht sie auf den Text der Vulgata zurück. Allein der gewandte Kommentator, dem inhaltreiche Kürze des Ausdruckes zu Gebote steht, verbindet umfassende patristische Gelehrsamkeit mit selbständigem Urteil, zeigt auch darin richtigen exegetischen Takt, dass er meist den Auslegungen des Chrysostomus vor den Meinungen der übrigen Väter den Vorzug gibt, und scheut sich endlich nicht, mit sicherer philologischer Dexterität den Text der Vulgata nach dem Grundtext zu emendiren. Ein Hauptvorzug seines Kommentars liegt aber darin, dass er die Kontraversen zwischen Katholiken und Protestanten sehr kurz und präzis behandelt, wobei nur zu rügen ist, dass seine Polemik gegen Beza und Calvin oft derb und leidenschaftlich ist. Unter den katholischen Exegeten des N. T.'s wird Maldonatus immer einen ehrenvollen Platz behaupten.

Ein Ordensgenosse des Maldonatus, J. M. Prat, hat in seinem umfänglichen und sorgfältig gearbeiteten Buche: „Maldonat et l'Université de Paris au XVI siècle, Paris 1856" eine Biographie seines Helden geliefert, die, was die Sammlung des Materials anlangt, für erschöpfend gelten kann; aber in einseitiger Bewunderung der Väter der Gesellschaft Jesu verteilt sie Licht und Schatten zwischen Maldonatus und seinen antijesuitischen Gegnern nicht gerecht. Unter den angehängten Pièces justificatives p. 523 sqq. sind neben einzelnen Briefen und Aktenstücken die wertvollsten die Discours inédits du P. Maldonat. Vgl. außer den einschlagenden Stellen aus Bulaeus, Histor. univers. Par. Tom. VI, 1673, nach Bayle, Dictionn. den Artikel Maldonat; Du Pin, Nouv. Biblioth. des aut. ecclés., Tom. XVI, Amsterd. 1710, pag. 125 sqq.; R. Simon, Hist. crit. des princ. comment. du N. T. Rotterd. 1693, pag. 618—632; endlich Aberle, Rezension der Ausgabe der Commentarii Maldonati in quat. Evang. von C. Martin in: Tübing. theologische Quartalschrift, Jahrgang 87, 1855, S. 121 ff.

Mangold.

Male, Malzeichen bei den Hebräern kommen im Alten Testament in zwiefachem Sinn vor, als Denkmäler und als Körpermale.

1. Denkmäler wurden wie bei allen Völkern errichtet zur Erinnerung an eine Sache (Begebenheit) oder an einen Menschen. Sie scheinen meist sehr einfacher Art gewesen zu sein, aus einem aufgerichteten Stein oder einem Stein-

haufen beſtehend. So wird zur Erinnerung an das zwiſchen Jakob und Laban geſchloſſene Bündnis ein Stein (מַצֵּבָה) und (nach einer anderen Quellenſchrift) ein Steinhaufen (גַּל) errichtet (Gen. 31, 45 ff.). Moſe läſst am Sinai zum Gedächtnis an die Bundſchließung zwölf Denkſteine aufſtellen (Ex. 24, 4). Zur Erinnerung an das Geſetz ſollen nach Deut. 27, 2 ff. die Iſraeliten große getünchte und mit den Worten der Thora beſchriebene Steine auf dem Ebal errichten. Zwölf Steine werden aufgerichtet zur Erinnerung an den Durchzug durch den Jordan zu Gilgal und (bei einem zweiten Erzäler) zwölf andere im Strombette (Joſ. 4, 3 ff. 20 ff.). Ein großer Stein wird durch Joſua zu Sichem aufgeſtellt zur Erinnerung an die erneute Bundſchließung daſelbſt (Joſ. 24, 26 f.; vergl. Richt. 9, 6), von Samuel bei Mizpa zur Erinnerung an die Gotteshilfe im Kriege (Eben-ha'ezer 1 Sam. 7, 12). Ein Siegesdenkmal errichtet auch Saul (1 Sam. 15, 12). [2 Sam. 8, 13 iſt nicht van einem Denkmal zu verſtehen, ſ. Thenius z. d. St.]. Auch die heilig gehaltenen Salbſteine oder (?) Bätylien (*βαιτύλιον*, *βαίτυλος*, von בֵּית־אֵל „Gotteshaus" [Joſ. Scaliger; anders Dietrich bei Grimmel a. u. a. O.]) mögen zum Teil Erinnerungszeichen geweſen ſein an eine Offenbarungstat der Gattheit; anderenteils waren ſie Meteorſteine oder auch Abbilder eines heiligen Berges. In der erſten Weiſe wird Gen. 28, 18; 35, 14 (vgl. 31, 13) der van Jakab zu Bethel errichtete Salbſtein erklärt (ſ. Delitzſch und Dillmann zu Gen. 28, 18; vgl. Baudiſſin, Studien zur ſemitiſchen Religionsgeſchichte, II, 1878, S. 145 f. 219 f. 242. 247. 250. 266; Einige, ſo Grimmel, wollen die Bätylien als van Natur heilige Steine [Meteorſteine] oder „Fetiſche" unterſcheiden, von den durch Menſchen geweihten Salbſteinen). Heilige Denkſteine (מַצֵּבוֹת) kommen in den ſpäteren altteſtamentlichen Zeiten ausſchließlich im Baaldienſte vor (ſ. Artik. „Baal" Bd. II, S. 29); doch vgl. Jeſ. 19. 19. — Denkſteine (מַצֵּבָה oder צִיּוֹן) wurden ferner errichtet zur Erinnerung an Tote auf den Gräbern (Gen. 35, 20; 2 Kön. 23, 17; Ezech. 39, 15; vgl. 2 Sam. 18, 18). Als ſchimpfliches Zeichen häufte man, wie noch heutigen Tages im Orient geſchieht, Steine über den Gräbern Gerichteter (Joſ. 7, 26; 8, 29; 2 Sam. 18, 17; ſ. Knobel zu Joſ. 7, 26). Als Wegweiſer wurden Steine (צִיּוֹן) wie auch Stangen aufgerichtet (Jer. 31, 21).

2. Körpermale, meiſt Einritzungen in die Haut, kommen im Altertum nicht nur als Abzeichen des Sklaven, ſondern auch one irgendwelche ſchimpfliche Bedeutung als Zeichen des Soldaten und des Dieners einer Gottheit vor. Im Alten Teſtament werden ſie in der letztgenannten Beziehung erwänt, außerdem als Trauerzeichen. Die körperlichen Male, van welchen hier die Rede iſt, beſtanden in Einritzungen, namentlich der Hände, und in Verſchneiden des Hares, gewönlich des Haupt-, ſeltener des Barthares. Als Trauerzeichen iſt beides Symbol des unbändigen Schmerzes, in welchem man ſich die Hare ausrauft und das Fleiſch zerkratzt. Als Trauerzeichen der Iſraeliten und benachbarten Völker, ſei es bei Todesfall, ſei es in anderem großem Schmerze, wird das eine oder das andere, oder beides zugleich erwänt: Am. 8, 10; Jeſ. 3, 24; 15, 2; 22, 12; Mich. 1, 16; Jer. 7, 29; 16, 6; 41, 5; 47, 5; 48, 37; Ezech. 7, 18; 27, 31; Hio. 1, 20 (vgl. Geſenius zu Jeſ. 15, 2). Lev. 19, 28 wird verbaten, um eines Toten willen am eigenen Fleiſch Einritzungen vorzunehmen. Deut. 14, 1 unterſagt, im Trauerfall ſich zu ritzen oder eine Glatze zu ſcheeren zwiſchen den Augen, d. h. am Vorderkopfe. Lev. 19, 27 verbietet allgemein, nicht ausdrücklich als Trauerzeichen, die Ecke des Haupt- oder Barthares zu raſiren (zum Abſchneiden nur eines Teiles des Haupthares, eine Abſchwächung der alten Sitte, das ganze Haupt kal zu ſcheeren, vgl. Mich. 1, 16), und v. 28 wird ferner verboten, eingeätzte Schrift am eigenen Fleiſch anzubringen. Die verbotenen Handlungen galten als abgöttiſche Sitte und wurden deshalb unterſagt auch da, wo ſie in einer direkten Beziehung zum Götzendienſte nicht ſtanden. Überdies mochte man ſolche Äußerungen der Verzweiflung unpaſſend finden für die Verehrer Jahwes, welche auch das

Schmerzliche mit Ergebung in den göttlichen Willen tragen ſollten. Die älteren Propheten bis auf Jeremia (ſ. die oben angefürten Stellen) drücken indeſſen keine Mifsbilligung dieſer Trauerzeichen aus und ſehen ſie an als in Iſrael allgemein üblich. Nur Ezechiel (44, 20) verbietet das Kalſcheeren den Prieſtern (vgl. Smend z. d. St. und zu 24, 16 f.), wie ebenſo Lev. 21, 5 ſpeziell den Prieſtern als denjenigen, welche vor den Laien ſich heilig erweiſen ſollen, verboten wird, ſich das Haupt oder die Ecke des Kinnes zu ſcheeren oder ſich Einritzungen zu machen.

Als abgöttiſche Sitte ſind dieſe Male am Körper durch altteſtamentliche und andere Ausſagen bezeugt. Heradat III, 8 berichtet von den Arabern, dafs ſie zu Ehren ihres Gottes Orotal ſich das Har an den Schläfen ſcharen. Darnach werden dieſe Araber Jer. 9, 25; 25, 23; 49, 32 „Randgeſtutzte“ (קְצֻצֵי פֵאָה) genannt (ſ. Dillmann zu Lev. 19, 27 f.); 1 Kön. 18, 28 ritzen ſich die Baalspriester, um ihren Gott zu erweichen, mit Meſſern und Lanzen „nach ihrem Brauche“, bis ihr Blut fließt. [Dagegen ſcheint Sach. 13, 6 nicht von den Malen des Götzendienſtes zu reden, ſ. Hitzig z. d. St.]. Salche gottesdienſtliche Verſtümmelungen des eigenen Körpers ſind zu verſtehen als eine Art Opfer. Daneben brachte man ſich Zeichen bei, welche durch die Bedeutſamkeit ihrer Form irgendwie auf die Gottheit hinwieſen. Pſeudalucian berichtet De dea Syria § 59, dafs die Verehrer der ſyriſchen Göttin ſich Malzeichen beibrachten an der Handwurzel oder am Nacken. Nach 3 Makk. 2, 29 ließ Ptalemäus Philapatar die Juden Alexandriens durch Einbrennen eines Epheublattes zu Dienern des Dionyſos ſtempeln. Auf ſolche Sitten ſcheint anzuſpielen Jeſ. 44, 5: „Dieſer ſchreibt in ſeine Hand: dem Jahwe“ (anders Geſenius und Delitzſch z. d. St.), ebenſo die Kennzeichnung der Treugebliebenen an der Stirne Ezech. 9, 4, nicht aber Ex. 13, 9. 16; Deut. 6, 8; 11, 18 (ſ. Dillmann zu Ex. 13, 16). Vergl. noch in anderer Weiſe das Kainsmal Gen. 4, 15. Auch das Neue Teſtament nimmt Bezug auf die Sitte kultiſcher Malzeichen, ſo mit des Apoſtels Paulus Malzeichen Jeſu (*στίγματα τοῦ Ἰησοῦ* Gal. 6, 17), zu verſtehen von den Malen ſeiner Verfolgungsleiden (2 Kor. 11, 23 ff.), noch deutlicher mit dem Zeichen (Siegel) auf der Stirne der Knechte Gottes (Apok. 7, 3; 14, 1) und mit dem Malzeichen an der rechten Hand oder auf der Stirne der Anbeter des Tieres (Apok. 13, 16 f.).

Litteratur: Zu n. 1: Winer, RWB., Artik. „Steine“ (1848); Roskaff, Artik. „Steine“ in Schenkels B.-L., V, 1875; Riehm, Artik. „Denkmal“ in ſ. HWB., 3. Lieſer. 1875; K. Haberland, Die Sitte des Steinwerfens und der Bildung von Steinhaufen, in: Zeitſchr. f. Völkerpſychologie und Sprachwiſſenſchaft, Bd. XII, 1880, S. 289—309. — Über Bätylien und Salbſteine: Haelling, Dissertatio de baetiliis veterum, Graningen 1715, Leipz. und Bremen 1724; Falcannet, Dissertation sur les Baetyles, in den Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Bd. VI, 1729, S. 513—532; J. G. Biedermann, De lapidum cultu divino, Freiberg 1749; Joſ. Joach. Bellermann, Ueber die alte Sitte Steine zu ſalben, und deren Urſprung, Erfurt 1793; Fr. Münter, Uber die vom Himmel gefallenen Steine der Alten, Bäthylien genannt, Kopenh. u. Leipz. 1805; Fr. v. Dalberg, Ueber den Meteor-Cultus der Alten, Heidelb. 1811; Geſenius, Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta, 1837, S. 387; J. Grimmel, De lapidum cultu apud patriarchas quaesito, Marb. 1853; G. Baur, Geſchichte der altteſtamentl. Weisſagung, Bd. I, 1861, S. 128—131; de Wette, Hebräiſch-jüdiſche Archäologie, 4. A. von Raebiger, 1864, S. 264 f.; Dozy, Die Iſraeliten zu Mekka, 1864, S. 18—32; H. Pierſon, Heiligo steenen in Israël, Rotterd. 1864; Derſ., Baetyliëndienst, Arnheim 1866 (vgl. dazu Oort, De Heiligdommen van Jehovah te Dan en te Bethel vóor Jerobeam I, in: Theologisch Tijdschrift, Bd. I, 1867, S. 285—306); Ewald, Alterthümer des Volkes Iſrael, 3. A. 1866, S. 158 f.; Kuenen, Godsdienst van Israël, Bd. I, Haarlem 1869, Cap. V, Anm. 1 (engliſche Ausgabe Bd. I, 1874, S. 390—395); Keil, Bibliſche Archäologie, 2. A., 1875, S. 54; Fr. Lenormant, Les Betyles in Revue de l'histoire des religions, Bd. III, 1881, S. 31—53. — Zu n. 2: Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus, 1685 (Tübing. 1732 l. II, c. 18—20, S. 390—417);

Dreſig, Dissertatio de usu stigmatum apud veteres ad Galat. VI, 17, Leipz. 1733; Biedermann, De characteribus corpori impressis, Freiberg 1755 (bei Winer); J. D. Michaelis, Moſaiſches Recht, Bd. IV, 2. A., 1778, S. 356—359; Winer, RW., Artik. „Maalzeichen“ (1848); Ewald a. a. O. S. 219 f.; Schenkel, Artik. „Malzeichen“ in B.-L. IV, 1872; Riehm, Artik. „Mal, Malzeichen“ in HWB., 10. Lieſer. 1878; **Wolf Baudiſſin.**

Maleachi. Dies iſt der Name, den das letzte unter den Büchern der zwölf kleinen Propheten an der Spitze trägt. Die erſte und wichtigſte Frage, die uns hier entgegentritt, iſt die: hat es wirklich jemals einen Propheten dieſes Namens gegeben, und iſt demnach das מַלְאָכִי als nomen proprium einer hiſtoriſchen Perſon oder iſt es als nomen appellativum zu verſtehen? Letztere Faſſung läſst dann wider verſchiedene Modifikationen zu, von welchen weiter unten die Rede ſein wird. Die Gründe für die Meinung, daſs es einen Propheten Maleachi gar nicht gegeben habe, zält Hengſtenberg auf, Chriſtologie, zweite Ausgabe III, 2, S. 582 ff. Es ſind ihrer drei. Zuerſt fiel es auf, daſs die Überſchrift gar keine nähere Perſonalbezeichnung enthält, was nur noch bei Obadja der Fall iſt. Zweitens findet ſich nirgends in den älteſten Quellen eine Erwänung eines Propheten Maleachi, was gerade bei dieſem als dem letzten und der Zeit nach jüngſten Propheten doppelt befremden muſs. Dazu kommt noch, daſs auch die älteſte jüdiſche Tradition von der Perſon eines Propheten Maleachi nichts gewuſst zu haben ſcheint. Das dritte iſt die Form des Namens. Derſelbe, ſagt man, kann nur heißen: mein Bote. Denn מַלְאָכִי könne nicht als Abkürzung von מַלְאַךְ יְהוָה bedeuten angelus Jovae, weil jede Analogie einer ſolchen Abkürzung fehle. Es könne auch nicht bedeuten angelicus, wie Geſenius und Winer wollten, weil die Endung י— nur zur Bezeichnung der Abſtammung und Beſchäftigung diene, und weil מַלְאָךְ keineswegs nomen proprium der Engel ſei, ſodaſs ein Adjektiv „engeliſch“ davon gebildet werden könnte. So bedeute alſo מַלְאָכִי mein Bote mit ausdrücklicher Beziehung auf das מַלְאָכִי 3, 1. Nun ſei aber eine ſolche Namengebung durch Menſchen one alle Analogie. Denn wo finde ſich ein n. proprium, das ſeiner Form nach nur unter der Vorausſetzung, daſs Gott ſelbſt es gegeben, erklärlich ſei? Deshalb faſst Hengſtenberg מַלְאָכִי entweder in dem Sinne: der, bei dem das „mein Bote“ (3, 1) Kern und Stern der Weisſagung iſt, — oder ideal: derjenige, welchen der Herr ſelbſt als ſeinen Boten bezeichnet hat.

Dieſe drei Gründe nun, aus welchen hervorgehen ſoll, daſs es einen hiſtoriſchen Maleachi nicht gegeben habe, laſſen ſich als nicht ſtichhaltig nachweiſen. Der erſte Grund iſt der ſchwächſte von allen, wie das Hengſtenberg ſelbſt eingeſteht. Denn unter den 16 Propheten, von denen wir Schriften im Kanon haben, ſind nur acht, deren Väter genannt werden. Bei dreien wird nur der Geburtsort genannt (Amos, Micha und Nahum), bei zweien iſt lediglich die Bezeichnung הַנָּבִיא beigefügt (Habakuk und Haggai). Bei dreien endlich fehlt jede nähere Bezeichnung, denn außer Maleachi und Obadja iſt auch noch Daniel zu erwänen, von dem wir auch nichts weiteres erfaren, als daſs er aus dem Stamme Juda und von vornehmer Abkunſt war. So ſind wir denn alſo gar nicht berechtigt, eine nähere Perſonbezeichnung als Merkmal der Geſchichtlichkeit eines Propheten zu erwarten. Mehr Schein hat der zweite Grund für ſich: das Schweigen der älteſten Zeugniſſe über Maleachi und die Zeugniſſe der jüdiſchen Tradition gegen die geſchichtliche Wirklichkeit eines dieſen Namen tragenden Propheten. Um aber das Gewicht dieſer Argumentation beurteilen zu können, müſſen wir zuerſt über den Zeitpunkt, welchem die Weisſagungen des Maleachi angehören, im Klaren ſein. Dieſe Frage iſt nun bereits von Vitringa in den Observ. sacr. T. II, L. VI, p. 331 sq. ſo erörtert worden, daſs ſie troß einiger dagegen erhobener Einwendungen als gelöſt betrachtet werden kann. Das Reſultat dieſer Erörterung iſt, daſs die Abfaſſung unſerer Weisſagung in die Zeit der zweiten Anweſenheit des Nehemia in Jeruſalem, alſo nach dem 32. Jare des Artaxerxes Longimanus (vgl.

Art. Esra und Nehemia Bd. IV S. 338) fallen müsse. Den Hauptbeweis hiefür bietet die Übereinstimmung zwischen Nehemia und Maleachi in Bezug auf die Rüge der unter Volk und Priestern eingerissenen Missbräuche. Nämlich wie Nehemia (13, 23 ff.) tadelt Maleachi die Heiraten mit heidnischen Weibern (2, 11), wiewol der Unterschied ist, dass bei Nehemia nicht auch wie bei Maleachi die Verstoßung der israelitischen Frauen gerügt wird. Ferner rügt Maleachi Kap. 1 die Verachtung Jahve's, die sich zeigte in Darbringung schlechter Opfer (1, 6 ff.), wovon Neh. 13 nichts erwänt wird. Nur das zu wenig Darbringen tadelt Nehemia (13, 4 ff), und damit stimmt wider Maleachi 3, 10. Hinwiderum ist von Entheiligung des Sabbaths bei Maleachi nicht, wie bei Nehemia (13, 15 ff.), die Rede. Da nun nach 1, 6 ff.; 2, 4 ff.; 3, 1. 10 das Vorhandensein von Tempel und Tempeldienst vorausgesetzt wird, der Serubabelsche Tempel also bereits muss erbaut und zum Gottesdienste eingerichtet gewesen sein, da andrerseits der Ausdruck פַּחַת 1, 8 auf das Bestehen der persischen Oberhoheit hindeutet, so sind wir durch alles dieses in die Zeit nach Sacharja und Haggai, und zwar wegen der oben angesürten Berürungspunkte, ungefär in die Zeit des Nehemia gewiesen. Zwar meint Hitzig, ganz dieselbe Unordnung des Heiratens heidnischer Weiber sei schon früher und namentlich 25 Jare früher um die Zeit der Ankunft Esras vorgekommen. Und allerdings, würde bei Maleachi nichts gerügt als die illegalen Heiraten, so möchte er allenfalls auch in jene frühere Zeit passen. Aber Maleachi tadelt ja auch die Verunglimpfung des Heiligtums durch schlechte Opfer und Verkürzung des Zehntens. Dies deutet auf eine Zeit hin, wo die Herbeischaffung der Opfer und die Entrichtung des Zehntens den Israeliten oblag. Nun wissen wir aus den Edikten der persischen Könige Darius und Artaxerxes Longim. (Esr. 6, 9 f., 7, 20—23), dass zur Zeit des Esra für alle Bedürfnisse des Tempeldienstes ausreichend von Statswegen gesorgt war. Auch wird Esra 9 u. 10 über irgend welche Versündigung des Volks in dieser Beziehung nicht geklagt. Später unter Nehemia (10, 32 ff.) übernahmen die Israeliten selbst die Herbeischaffung der vom Gesetz erforderten Bedürfnisse. Es wird dies erzält in engem Zusammenhang mit der durch Esra geschehenen Einschärfung des Gesetzes und war offenbar eine Wirkung davon. Denn das Gesetz gebietet ja dem Volke Israel, dass es dem Herrn opfere. Ein Opfer aber ist nur dann ein wirkliches Opfer, wenn es der Mensch von seinem Eigenen darbringt. Außerdem ist es עוֹלַת חִנָּם (2 Sam. 24, 24, vgl. Nägelsbach, Der Gottmensch I, S. 334). War nun Israel so weit gekommen, dass es die Opfer von seinem Eigentume darbringen konnte, so war es unschicklich, die Herbeischaffung derselben länger den heidnischen Oberherren zu überlassen. Sie übernahmen also dieselbe: הֶעֱמַדְנוּ עָלֵינוּ מִצְוֹת heißt es Neh. 10, 33. Aber als Nehemia sich entfernt hatte, wurden sie nachlässig in der Erfüllung der übernommenen Verpflichtung. Dadurch wurden die scharfen Mahnungen notwendig, die wir bei Nehemia und Maleachi lesen, zwischen denen nicht, wie von Hitzig behauptet wird, die Differenz obwaltet, dass nach Letzterem Armut die Ursache jener Säumnis gewesen sei. Denn daraus, dass der Herr als Lon für gewissenhafte Erfüllung jener Pflicht reichen Segen verheißt, folgt noch nicht, dass sie bisher durch Misswachs und Verarmung seien heimgesucht gewesen. Damit haben wir zugleich erwiesen, dass die maleachische Weissagung nicht der ersten Anwesenheit des Nehemia entsprechen kann. Denn wärend dieser Anwesenheit wurden ja erst die Normen aufgestellt, deren Übertretung wir bei Maleachi und Neh. 13 gerügt finden. Bis zur Vollendung der Mauern war das Volk so ausschließlich durch Arbeit und Wachdienst in Anspruch genommen, dass an eine genaue Kontrole über die Erfüllung der gesetzlichen Bestimmungen nicht gedacht werden konnte. Damals war also keine Zeit für eine prophetische Strafpredigt, wie wir sie bei Maleachi lesen. Erst nach Vollendung der Mauern findet jene feierliche Verlesung des Gesetzes durch Esra statt, an welche sich sofort die ebenso feierliche Verpflichtung zu seiner Beobachtung anschließt (Neh. 9 u. 10). Drei Punkte sind es vornehmlich, zu deren genauen Einhaltung Israel Neh. 10, 28 ff. sich verpflichtet: keine ausländischen Weiber zu nehmen, den Sabbath zu beobach-

ten und die Tempelabgaben richtig zu leiſten. Gerade wegen Nichterfüllung dieſer drei Punkte wird das Volk Neh. 13 ſo ſcharf getadelt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daſs Neh. 13 auf Kap. 10 zurückſieht. Maleachi aber ſtimmt in der vorhin bezeichneten Weiſe mit Neh. 13 überein. Da nun ferner nicht angenommen werden kann, daſs unſere Weisſagung in die Zeit kurz nach Nehemia falle, weil Neh. 13, 12—14. 21 f. 29—31 ausdrücklich erzält wird, daſs derſelbe jene Miſsbräuche mit Erfolg ausgerottet habe, — da endlich unſere Weisſagung ebenſowenig lange nach Nehemia kann öffentlich geworden ſein, da ſie ſonſt unmöglich unter den prophetae posteriores, höchſtens unter den Hagiographen hätte Platz finden können, — ſo kommen wir mit Notwendigkeit zu dem Schluſſe: die Weisſagungen des Maleachi ſtehen parallel der Zeit, welche dem zweiten Auftreten Nehemias in Jeruſalem (Neh. 13) unmittelbar voranging. Es iſt deshalb im höchſten Grade warſcheintich, daſs Maleachi dem Nehemia prophetiſch ſekundirte, wie Jeſaja dem Hiskia, Jeremia dem Joſia zur Seite geſtanden waren, ſ. Hengſtenberg, Chriſtolog., S. 583. Da aber Nehemia jene Miſsbräuche zweifelsone ſofort nach ſeiner Rückkehr abgeſtellt hat, ſo dürfen wir annehmen, daſs unſeres Propheten öffentliches Auftreten in die Zeit der Abweſenheit Nehemias (13, 6) fiel. Daraus würde ſich dann auch jenes פֶּחָה 1, 8 am füglichſten erklären. Denn wenn es einerſeits immerhin ſchwer fällt, dabei an Nehemia zu denken, andererſeits doch von deſſen Zeit nicht abgewichen werden kann, ſo vereinigt ſich beides ganz vortrefflich, wenn wir unter jenem פֶּחָה den verſtehen, der wärend Nehemias Abweſenheit das Statthalteramt verſah.

Haben wir mit dem über den Zeitpunkt der maleachiſchen Weisſagung Bemerkten recht, ſo iſt eben damit vollkommen erklärt, warum in den hiſtoriſchen Schriften aus jener Zeit, reſp. warum im Buch Nehemia keine Erwänung des Propheten Maleachi ſich findet. Über die Zeit nämlich, in welche nach dem vorhin Geſagten die Wirkſamkeit Maleachis fallen muſs, haben wir gar kein anderes Dokument als das 13. Kap. des Nehemia. Dieſes Kapitel aber trägt ganz den Charakter eines kurzen Anhangs und Nachtrags zu den Berichten über die frühere, die Haupttätigkeit Nehemias. Es hat daher die Eigenſchaft ſummariſcher Kürze. Eine Erwänung Maleachis wäre deshalb zwar nicht unmöglich geweſen, wir ſind aber nicht berechtigt, ſie als etwas notwendiges zu erwarten. Iſt nun dem alſo, ſo ergibt ſich auch, daſs der Tradition über Maleachi aller hiſtoriſche Boden fehlte. Die Sage hatte nun freies Spiel, und ſo finden wir denn auch, daſs ſie die von der Geſchichtſchreibung gelaſſenen Lücken auszufüllen fleißig bemüht war. Auf die Art aber, wie ſie das tat, hatte die Form des Namens und ſein Verhältnis zu einer bedeutſamen Stelle der Weisſagung (3, 1) großen Einfluſs. Der Name מַלְאָכִי wurde zuerſt ſo gedeutet, daſs er als von Gott geredet genommen wurde, und zwar verſtand man unter dem „Boten Gottes“ nicht einen Propheten (wie Haggai 1, 13 ſich מַלְאַךְ יְהוָה nennt), ſondern geradezu einen Engel. Dieſe Deutung liegt der alexandriniſchen Verſion zugrunde, welche zwar in der Überſchrift den Namen *Μαλαχίας* läſst, den erſten Vers aber ſo widergibt: *Λῆμμα λόγου κυρίου ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ*. Auch unter den Kirchenvätern fand dieſe Meinung Anklang (z. B. bei Tertultian adv. Jud. 4: sicuti ipse per Malachiam angelum suum, unum ex duodecim prophetis dixit, — und bei Origenes). Doch fand ſie auch unter ihnen ihre Gegner. Zu dieſen gehört beſonders Hieronymus, der im Kommentar zu Hagg. 1, 13 ſagt: „Quidam putant et Johannem Baptistam et Malachiam, qui interpretatur angelus Domini, et Aggaeum, quem nunc habemus in manibus, fuisse angelos et ob dispensationem et jussionem Dei assumsisse humana corpora et inter homines conversatos esse“. Er bemerkt aber dagegen: „Quod nos omnino non recipimus, ne animarum de coelo ruinas suscipere compellamur“. — Eine andere Deutung des Namens מַלְאָכִי war die, daſs man darunter die menſchliche Perſönlichkeit eines Propheten verſtand. Da nun aber einerſeits der geſchichtliche Maleachi unbekannt war, andererſeits das bedeutſame Hervortreten des Wortes מַלְאָכִי 3, 1 die Vermutung

einer symbolischen Bedeutung des Namens in 1, 1 nahe legte, so schloss man, dass unter diesem Namen ein anderer Prophet verborgen sei, und da geriet man denn sehr natürlich auf Esra. Die erste Spur hievon findet man in dem Targum des Jonath. B. Uziel (ביד מלאכי דיתקרי שמיה עזרא ספרא); sodann findet sich diese Deutung im Talmud Bahyl. Megill. c. 1 Fol. 15 a, und bei vielen Rabbinen und christlichen Theologen. Neuerdings neigen sich sogar Umbreit (prakt. Comm. über die kl. Propheten II. Thl. S. 455) und besonders Hengstenberg zu derselbigen hin, letzterer in der zweiten Ausgabe der Christologie sogar noch bestimmter als in der ersten, vgl. Ausg. I, Bd. III, S. 375 mit Ausg. II, Bd. III, 2, S. 586 f. Die Gründe für diese Annahme stellt Simonis zusammen im Onomast. p. 298: 1) in multis Esrae et hujus prophetae idem argumentum est; 2) Esr. cap. 5 et 6 mentio fit Haggaei et Zachariae sed nulla Malachiae; 3) apud Siracidam c. 49, ubi memorantur 12 prophetae cum Zeruhabele, Josua et Nehemia, nulla mentio fit Esrae; 4) Josephus Esram memorans praetermittit Malachiam, 5) auctoritas Esrae spectabilis cum donis eximiis ipsum prophetam videtur constituere". Unter diesen Argumenten sind das erste und zweite durch das oben Bemerkte bereits widerlegt. Das fünfte beweist nur, dass Esra als Prophet konnte betrachtet werden. Das dritte und vierte sind argumenta a silentio, die zu mannigfaltige Erklärungen zulassen, als dass man für die fragliche Behauptung einen Beweis daraus entnehmen könnte. Hengstenberg (a. a. O.) macht noch weiter geltend, dass der Verfasser des Buches Maleachi ein Priester scheine gewesen zu sein, sodann dass für eine anonyme Beteiligung Esras an der Vollendung des Kanon die Bücher Esra und Chronica sprechen. Das sind aber keine Beweise, sondern bloße Andeutungen entfernt liegender Möglichkeiten. Dagegen spricht als Hauptgrund, was schon Caspari (Micha S. 28) geltend macht, dass ein solcher Fall one alle Analogie wäre. Hengstenberg (a. a. O. S. 586) verweist zwar dagegen auf Agur in Spr. 30, 1 und Lemuel Spr. 31, 1. Aber abgesehen davon, dass Agur, der Son Jakeh keineswegs erwiesenermaßen als historische Person nicht zu betrachten ist, so ist es doch seltsam, eine Spruchsammlung und ein prophetisches Buch vergleichen zu wollen. Eine Spruchsammlung mag verfasst sein von wem sie will; ihr Inhalt ist kein geschichtlicher, sondern allgemein moralische Warheit, deren Verständnis durch Kenntnis ihres Urhebers nicht wesentlich gefördert wird. Aber eine Weissagung ist ein Stück Geschichte. Sie entspricht immer einem ganz bestimmten Stadium der historischen Entwicklung des Reiches Gottes und kann nur durch Kenntnis ihres Ursprungsmomentes richtig verstanden werden. So gibt es denn keine einzige Weissagung, die nicht den Namen ihres Urhebers unverhüllt an der Spitze trüge. Ich sage unverhüllt — denn dies ist wesentlich. Wir müssen den wirklichen Namen des Verfassers wissen. Wenn ein König ein Gedicht macht, so mag er sich gar nicht oder mit einem fingirten Namen unterzeichnen, wie wir denn Psalmen und Sprüche haben, deren Verfasser wir nicht oder nur unter symbolischer Hülle kennen. Wenn aber ein König eine geschichtliche Urkunde unterzeichnet, so muss er seinen wirklichen Namen darunter setzen. Und dieselbe Verpflichtung hat ein Prophet, weil auch seine Schriften die Bedeutung geschichtlicher Aktenstücke für das Reich Gottes haben. Hat also Esra das Buch Maleachi geschrieben, so war er schuldig und verbunden, seinen wirklichen Namen darunter zu setzen, denn eine symbolische Unterschrift ist so gut wie keine. Vgl. Caspari, Micha S. 87 ff.

Deshalb kann denn auch das dritte Argument, welches Hengstenberg aus der Form des Namens entnimmt, keine Bedeutung haben. Das Wort מַלְאָכִי kann allerdings eine Abkürzung von מַלְאָכְיָה sein. Denn wenn Hengstenberg (S. 584 f.) sagt, אֲבִי (2 Kön. 28, 2) für אֲבִיָּה (2 Chr. 29, 1) sei kein Analogon für unsern Fall, weil das י in אֲבִי nicht aus Jahve sei, sondern der Gottesname sei ganz weggelassen, so ist zu erwidern, dass in מַלְאָכִי eben auch der Gottesname einfach weggelassen ist. Hengstenberg sagt nicht, woher nach seiner Meinung das י in אֲבִי rüre. Indes, weil er gleich darauf sagt, dasselbe gelte auch von מַלְכִּי = מַלְכִּיאֵל,

das er „Gott meine Rettung“ überſetzt, ſo ſieht man, daſs er das י beide Male für das Suff. der erſten Perſon hält. Aber es könnte doch auch das Jod compaginis ſein, wie es Ältere genannt haben. Das iſt es unzweifelhaft in עַבְדִיאֵל 1 Chr. 5, 15, wofür עַבְדִאֵל Jer. 36, 26 und עַבְדִי 1 Chr. 6, 29. Hier kann das י unmöglich das Suff. ſein, weil man nicht ſagen kann: mein Knecht Gott. Ebenſo iſt das י entſchieden das Jod compaginis in בִּקְי (4 Moſ. 34, 22; Eſr. 7, 4) für בִּקְיָהוּ (1 Chr. 25, 4. 13), man mag das Wort in der Bedeutung evacuatio domini oder os domini (mit Fürſt, hebr. chald. Handwörterb. S. 212) nehmen. So kann denn auch in מַלְאָכִי das י dasſelbe Jod des Bindelautes ſein, vgl. Ewald § 246 und die dort angeſürten Beiſpiele. Auch iſt nicht one Bedeutung, daſs die Alexandriner *Μαλαχίας* ſchreiben, woraus man ſieht, daſs nach ihrer Anſicht der Name allerdings aus מַלְאָכְיָהוּ abgekürzt iſt (vgl. Fürſt a. a. O. S. 738). Verhält es ſich ſo mit der Etymologie des Namens, ſo kann derſelbe in ſeinem Zuſammenhalt mit 3, 1 nicht mehr als Beweis gegen die Geſchichtlichkeit der Perſon dienen. Vgl. über die Entſtehung des Namens und das Verhältnis zu 3, 1 die trefflichen Bemerkungen von Caſpari, Micha S. 30.

Über Inhalt und Form des Buches haben wir nur noch wenig zu bemerken. Der Prophet umfaſst wie mit einem Blicke Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Von der Vergangenheit geht er aus, indem er dem Volke die ihm in der Erwälung ſeines Stammvaters Jakob im Gegenſatz zu der Verwerfung Eſaus zu Teil gewordene Liebe vor Augen ſtellt. Dieſer von Alters her erfarenen Liebe ſeines Gottes ſtellt er nun gegenüber das Verhalten des Volkes in der Gegenwart. Volk und Prieſter verſündigen ſich am Herrn, indem ſie durch Darbringung ſchlechter Opfer und durch betrügeriſche Schmälerung der ſchuldigen Tempelabgaben ſowie endlich durch Heiraten mit heidniſchen Weibern und Verſtoßung der jüdiſchen ſeinen Namen verunehren. Dafür weisſagt ihnen nun der Prophet in die Zukunft ſchauend das Gericht. Er tut es in der Weiſe, daſs er zuerſt das Kommen eines großen außerordentlichen Boten vorausſagt, den Jahve ſeinen Boten (מַלְאָכִי) *κατ' ἐξοχήν* nennt, der aber nur der Vorgänger iſt eines noch größeren, mit dem Jahve ſelbſt erſcheinen wird, des מַלְאַךְ הַבְּרִית, des Gegenbildes Moſes, durch den Gott die neue Ordnung ſeiner Gemeinde ſchafft. Näher beſtimmt der Prophet das vom Vorboten Geweiſſagte dahin, daſs er ſagt, dieſer Vorbote werde der Prophet Elias ſein, der da erſcheine, um Jung und Alt zu bekehren. Denn der Herr kommt zu ſeinem Heiligtum, um den großen und furchtbaren Tag des Gerichts herbeizuſüren. Das Gericht hat aber ſeine zwei Seiten. Es iſt einerſeits Vernichtung der Gottloſen, andererſeits Läuterung und Reinigung der Frommen, damit ihnen, die ſeinen Namen fürchten, aufgehe „die Sonne der Gerechtigkeit und Heilung durch ihre Flügel“ (3, 20). Dies ſind die Grundzüge der Weisſagung Maleachis. In demjenigen, was dieſer letzte Prophet von Elias ſagt, weiſt er auf einen Vorläufer des ſeinem Volk ſich offenbarenden Gottes hin, welcher mehr iſt als ein Prophet, weil ſein Erſcheinen ſelbſt ſchon zum Anbruch des Tages Jahves gehört (Matth. 11, 9—10).

Es könnte befremdlich erſcheinen, daſs ſich Maleachis Strafrede ſo ſehr mit äußerlichen Dingen der Geſetzesbeobachtung beſchäftigt. Allein wenn er zuletzt Alles zuſammenfaſst in die Manung: „Bleibt eingedenk des Geſetzes, welches Gott durch Moſe gegeben auf dem Horeb“, und dieſe Manung durch Hinweiſung auf den Tag Jahves verſchärft, ſo ſieht man, daſs ihm das Einzelne, was er hinſichtlich des gottesdienſtlichen Verhaltens ſeines Volkes, wie hinſichtlich ſeines ſittlichen Tuns rügt, eben nur beiſpielsweiſe dienen ſoll, um zu einem dieſer gegenwärtigen Zeit überhaupt entſprechenden Verhalten zu vermanen. Iſraels Aufgabe — dies lehrt Maleachis Manwort — iſt bis zur ſchließlichen Erfüllung der Verheißung keine andere als die, daſs es ſein Leben, das des Einzelnen wie das Geſamtleben, durch das Geſetz gewiſſenhaft beſtimmt ſein läſst.

Die Haltung des Buches, in welchem ſich die Abſchnitte 1, 2—5; 1, 6—2, 9;

2, 10—16; 2, 17—3, 24 unterscheiden lassen, ist dialogisch, indem immer auf eine Behauptung des Propheten eine Selbstentschuldigung des Volkes folgt, welche dann in kürzerer oder längerer Rede widerlegt wird (1, 2. 6. 7; 2, 14. 17; 3, 7. 8. 13—15). Eine Einwirkung des Schulvortrags auf den prophetischen ist hier unverkennbar. Die Sprache Maleachis ist „von einer in jener späten Zeit auffallenden Reinheit sowol der Wortfügung als des Sprachschatzes".

Spezialarbeiten über Maleachi sind: D. Chytraei explic. Mal. propb. (1568); S. Bohlii, Mal. proph. c. comm. Rabbin. (1637), S. v. Till, Mal. illustr. (1701); J. Chr. Hebenstreit, Malach. proph. c. Targ. Jon. etc. (1731); Venema, comm. ad l. Mal. 1763; C. F. Bahrdt, Comm. in Mal. (1768); Reinke, Der Proph. Mal. (1856). Man vergleiche ferner: Camp. Vitringa observv. sacrae VI, 7. 16; Hengstenberg, Christol. III, 1, 585 ff.; Herzfeld, Gesch. des Volkes Israel II, S. 367 ff.; Sänger, Maleachi, eine exeget. Studie über die Eigenth. seiner Redeweise (1867); Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 359 ff.; endlich die Komment. zu den nachexil. Proph. von Köhler (die Weissagg. Mal., 1865); Pressel (1870); Lange (1876); sowie die Arbeiten über die kleinen Proph. von Hesselberg (1838), Hitzig (1838; 2. A. 1852; 3. A. 1863; 4. A. v. Steiner 1881); Umbreit (1845); Schegg (1854) u. a. — Apokryphisches über Mal. s. bei Pseudo-Epiph. de vitis prophet. T. II. c. XXII cf. Carpzov, introd. p. 444.] **E. Nägelsbach † (Volck).**

Malerei, christliche. Wir haben in dem Artikel „Kunst" Bd. VIII, S. 308 den Geist und Charakter der christlichen Kunstbildung im Gegensatz gegen die antike geschildert, den allgemeinen Gang ihrer Entwicklung dargelegt und die Hauptabschnitte derselben charakterisirt. Daraus wird erhellen, warum die Malerei mit der Herrschaft des Christentums ein gewisses Übergewicht über die beiden andern bildenden Künste gewinnen musste. Sie steht dem Christentum und einer von ihm getragenen Lebens- und Weltanschauung darum am nächsten, weil sie nicht nur mit ihren technischen Mitteln, sondern auch nach der ihr eigentümlichen Auffassungs- und Darstellungsweise am befähigtsten ist, das geistige Leben, die Beherrschung des Stoffes durch den Geist, die Erhebung der Seele auf die Höhe des Ideals oder, was nach christlichen Begriffen gleichbedeutend ist, das Reich Gottes zur lebendigen Anschauung zu bringen. In der Tat bedarf es nur eines Blickes in die Geschichte, um zu erkennen, dass, so lange die Kunst vom spezifisch christlichen Geiste getragen und durchdrungen erscheint, nicht nur die Skulptur, sondern auch die Architektur im Geiste und Stile der Malerei behandelt wurden. Schon die ersten künstlerischen Umgestaltungen der ursprünglich zum Muster genommenen altrömischen Bauwerke in den eigentümlich christlichen Basilikenstil und insbesondere in den byzantinischen Kuppelbaustil zeigen das Streben, den plastischen Charakter der antiken Architektur in ein malerisches Gepräge umzuwandeln. Mit der Entwicklung des romanischen Baustils tritt dies Streben immer bestimmter hervor, bis endlich in der gotischen Periode ein architektonisches Ideal sich herausbildet, das durch und durch den Stempel des Pittoresken trägt. Ja selbst die sogen. Renaissance unterscheidet sich von den antikrömischen Bauformen und Prinzipien, zu denen sie zurückkehrte, nur dadurch, dass sie durch Hervorhebung der Massen und ihrer Gliederung, durch stärkere Ausprägung und Herausstellung der Detailformen und Ornamente, durch Rücksicht auf Licht und Schatten ꝛc. dem Ganzen ein mehr malerisches Ansehen zu geben suchte.

Die erste Änderung, welche die ältesten christlichen Maler und Bildner an den überlieferten antiken Kunstprinzipien, zunächst vom religiösen Gefühle aus, vornahmen, war ebenfalls nur eine Abweichung vom Plastischen ins Malerische. In der Skulptur der Griechen und Römer galt es als Gesetz, — von welchem auch die Malerei nicht gern abging, — dass bei der Zusammenfügung einer Mehrheit von Figuren im Relief die einzelnen Gestalten nicht nur so bestimmt wie möglich auseinander zu halten, sondern auch durchgängig im Profil darzustellen seien. Die erste Regel befolgten auch die christlichen Bildner und Maler; die zweite dagegen ließen sie fallen: sie fühlten das Bedürfnis, Christum, den Quell und Mittelpunkt ihres Lebens, auch überall in den Mittelpunkt der Komposition

zu stellen und um ihn herum die übrigen Figuren, wie von ihm ausgehende Radien, zu gruppiren. Damit war aber notwendig die Stellung Christi und eines Teiles der übrigen Gestalten en face gegeben. Diese malerische Kompositionsweise, welcher gleichermaßen die Skulptur wie die Malerei folgte, rückte schon die beiden Künste nahe an einander. Überhaupt aber gehört es zu den charakteristischen Merkmalen der altchristlichen Kunstperiode, dass in ihr durchweg beide Künste ganz in demselben halb plastischen, halb malerischen Stile behandelt wurden. In der Skulptur wurden fast nur Reliefdarstellungen gearbeitet, und in der Malerei wenig Handlungen und Begebenheiten, allermeist vielmehr nur die Persönlichkeiten der heil. Geschichte in bestimmten Situationen und Beziehungen zu einander dargestellt, d. h. in plastischer Sonderung aneinander gereiht. Auch behielten beide Künste anfänglich in allen übrigen Punkten den Charakter der antiken Kunst, die antike Formgebung, Gewandung ꝛc. bei, und als sie später davon abgingen, schlugen beide ganz denselben Weg ein, und folgten Hand in Hand denselben Motiven zu demselben Ziele hin. Hinsichtlich des Inhalts und Geistes der Darstellung herrscht in beiden wärend der ganzen altchristlichen Zeit die Neigung zu symbolischer Auffassung und Ausdrucksweise vor. Anfänglich waren nur symbolische Gebilde erlaubt oder doch vorzugsweise gebräuchlich; bald streifte zwar der Kunsttrieb diese Fessel ab, aber das Kunstwerk sollte doch nur — wie die biblia pauperum — zur Erinnerung an den Inhalt der heil. Geschichte dienen, nur auf ihn hinweisen; und selbst als man später Bildwerke aller Art zum Schmucke der Kirchen massenweise anhäufte und — in Byzanz wenigstens — bereits zum Bilderdienste neigte, liebte man doch noch vorzugsweise Scenen aus der Apokalypse, Darstellungen des thronenden Christus als Richters und Königs der Welt, Zusammenstellungen einzelner Figuren in bestimmter symbolischer Beziehung ꝛc. Dieser symbolisirenden Behandlungsart des Stoffes trat indes merkwürdigerweise frühzeitig (schon im 4. Jarhundert) eine ganz porträtmäßige Darstellungsform der heil. Persönlichkeiten zur Seite. Man glaubte in Gemälden von der Hand des heil. Lukas und in Skulpturen des heil. Nikodemus, von denen der eine seines Zeichens ein Maler, der andere Bildhauer gewesen sein sollte, man glaubte in anderen, vermeintlich aus der Zeit Christi stammenden Abbildungen, im Schweisstuch der heil. Veronika, in einzelnen, dem Herrn bei seinen Lebzeiten gesetzten Monumenten, ja sogar in sogen. ἀχειροποιήτοις (Bildwerken von himmlischer Abkunft), wirkliche Porträts Christi, der Madonna, der Apostel zu besitzen. Auf Grund dieses Glaubens gestaltete sich, wie wir in dem citirten Artikel bereits erwänten, frühzeitig ein idealer Typus für die Gesichtsbildung der Hauptpersonen der evang. Geschichte, der bis in die spätesten Zeiten unverändert festgehalten wurde und der eine bedeutsame Abweichung vom griechischen Schönheitsideale zeigt.

Im ersten Drittel der altchristlichen Periode, vom dritten bis in die zweite Hälfte des fünften Jarhunderts, aus welcher Zeit zalreiche Bildwerke in den sog. Cömeterien (Katakomben bei Rom, Neapel, Syrakus ꝛc.) sich erhalten haben, bedient sich die Malerei noch unverändert der antiken plastischen Formgebung, die auch für den Geist friedlicher Ruhe, fester Glaubenszuversicht, liebender Hingebung der in allen diesen Bildwerken sich ausspricht, ganz angemessen erscheint. (Hauptmoaumente außer den Malereien in den Cömeterien die Mosaiken von St. Costanza und St. Maria Maggiore in Rom, von S. Giovanni in fonte und S. Nazario e Celso zu Ravenna.) Im zweiten Drittel bis zum 8. Jarhundert sucht sie dagegen die antiken Formen mehr und mehr dem idealistischen, transscendenten Geiste des Christentums anzupassen. Sie strebt nach dem Ausdruck des Ernsten, Feierlichen, Ehrfurchtgebietenden, nach der Veranschaulichung eines über die Welt erhabenen Geisteslebens. Darüber vernachlässigt sie mehr und mehr die Formgebung, modifizirt die antike Gewandung (besonders in Byzanz, schon seit dem 6. Jarhundert) und wird formell trockener, starrer, unvollkommener. Dennoch bildet diese Epoche die Blütezeit der altchristlichen Malerei, weil es ihr immerhin in anerkennenswerter Weise gelang, jene geistige Würde, Hoheit und Erhabenheit zur Darstellung zu bringen und damit ihren Gebilden ein inneres Le-

ben einzuhauchen, das die antiken Kunstwerke schon seit dem 3. Jarhundert nicht mehr besaßen. (Hauptmonumente die Mosaiken von St. Pudentiana und SS. Cosma e Damiano zu Rom, von St. Apollinare nuovo, St. Apollinare in classe und S. Vitale zu Ravenna, und einige Miniaturen.) Seit dem 8. Jarhundert geriet dann infolge gänzlicher Vernachläſſigung der Form und durch die überhandnehmende äußere und innere Zerrüttung von Kirche und Stat die Malerei wie die ganze altchristliche Kunst allgemach immer tiefer in jenen Zustand des Verfalls, dessen Gründe wir im Art. „Kunst“ näher angegeben haben. Er äußerte sich im Abendlande, besonders in Italien, als barbarische Rohheit, im byzantinischen Reiche als ein allmähliches Absterben des innern Lebens, als ein geistiger Tod, der die künstlerische Form und technische Fertigkeit als leere Hülse zurückließ. Daher im Abendlande rohe Einschnitte und dicke dunkle Striche statt der Modellirung und Zeichnung, eintönige Färbung one Licht und Schatten statt des Colorits und Helldunkels, Verzerrung und abschreckende Häſslichkeit der leiblichen Gestalt; im Morgenlande ein gedankenloses Kopiren der älteren Vorbilder, grelle Charakteristik, hagere, mumienartige Gestalten, Überladung mit Schmuck, Geistlosigkeit der Komposition des Ganzen, Mangel an Gefül im einzelnen, Fehler und Gebrechen, mit denen eine anerkennenswerte, bis ins 11. Jarhundert fortbestehende formell technische Fertigkeit der Pinselfürung in schroffem Kontrast steht. (Beispiele die Mosaiken von St. Prassede, S. Marco u. a. m. in Rom, Miniaturen verschiedener Handschriften, die Ikonostase der griechischen und russischen Kirchen.)

Mit dem neuen Leben, das seit dem Beginn des 11. Jarhunderts in der abendländischen Christenheit erwachte, mit der Widerherstellung von Kirche und Stat in den neuen, spezifisch mittelalterlichen (hierarchischen und feudalistischen) Formen erhob sich, wie wir früher gezeigt haben, zunächst die Architektur und errang nicht nur zuerst den Höhepunkt ihrer Ausbildung, sondern auch ein entschiedenes Übergewicht über die Malerei und Skulptur: Ein Geist und Ein Leben waltete in allen drei Schwesterkünsten. Daher zeigen sich durch das ganze Mittelalter hindurch in der Malerei drei verschiedene Richtungen oder Stilformen: 1) eine roh naturalistische, welche dem noch unüberwundenen Reste von Barbarei, der Übermacht der natürlichen Triebe, der Neigung zu Ungebundenheit und Gewalttätigkeit im Geiste des Mittelalters entspricht; 2) eine streng stilistische, die sich an die altchristlichen Typen und an die jeweilig herrschenden architektonischen Formen und Gesetze anlehnt; und 3) eine mittlere freiere, welche die architektonische Symmetrie und Formenstrenge, wie die Härte und Starrheit der altchristlichen Typen durch eine naturgemäßere Formbildung und eine mehr malerische Auffassung zu mildern sucht. Die ersten beiden herrschen in der Epoche des romanischen Stils, die dritte in der des gotischen vor. Beide Epochen unterscheiden sich von der altchristlichen Zeit durch das Prinzip einer rein malerischen, gruppenartigen, das plastische Auseinanderhalten der Figuren ganz aufgebenden Kompositionsweise und durch das Streben nach einer zwar nicht idealen, doch aber naturgemäßen Schönheit des Leibes als Ausdruck der christlichen Schönheit der Seele. Der Unterschied des romanischen Stils der Malerei vom gotischen besteht vornehmlich darin, dass jener die altchristlichen Typen mit ihrem Streben nach Größe und Erhabenheit im allgemeinen beibehält, aber sie von innen heraus, subjektiv, zu beleben, dem mittelalterlich christlichen Geiste anzupassen und einer naturgemäßern Formgebung anzunähern strebt. Der gotische Stil dagegen sucht sich neue, aus der Natur und dem wirklichen Leben entlehnte Formen- und Ausdrucksweisen zu bilden, geht daher im einzelnen auf genauere Individualisirung und auf den lebendigeren Ausdruck des Aufschwungs der Seele nach oben, der christlichen Hingebung, Glaubenskraft und Seelenreinheit aus, wärend er dem Ganzen durch Ausbildung der altchristlichen Symbolik zu einer systematischen, in der Tradition wurzelnden und mit den Tatsachen der evang. Geschichte verschmelzenden Allegorik eine größere Tiefe und Fülle des ideellen Gehalts zu verleihen sucht. Dieser Unterschied beider Perioden zeigt sich auch an der verschiedenen Auffassung der heil. Persönlichkeiten, namentlich Gott Vaters, Christi und der Madonna, die mehr und mehr den einseitig dogmatischen Charakter verlieren und

in einer Form dargestellt werden, in der sie der menschlichen Natur und den menschlichen Verhältnissen näher treten.

Der neu erwachte Kunsttrieb entwickelte sich indes in Italien viel später als im Norden und namentlich in Deutschland. Dort traten erst im 12. Jarhundert die frühesten Regungen desselben hervor, und erst um den Anfang des folgenden Jarhunderts zeigen sich bei einzelnen, wenig bedeutenden Künstlern die ersten Versuche, die byzantinische Kunstweise mit der altitalienischen zu vermitteln und damit die altchristlichen Typen neu zu beleben. Zur Durchbildung und Vollendung gelangte der romanische Stil der Malerei erst in Giovanni Cimabue von Florenz († nach 1300) und in Duccio di Buoninsegna von Siena (blüht um 1282). Damit traten zugleich zwei besondere Schulen der Malerei, die von Florenz und von Siena, sich gegenüber: die florentinische strenger, an die altchristlichen (byzantinischen) Typen sich näher anschließend, die sienesische weicher, gefülvoller, unabhängiger, in der Formgebung anmutiger. Unmittelbar auf diese Vorgänger folgte der berühmte Giotto di Bondone aus Florenz (geb. 1276, gest. 1336), bekannt unter dem Namen des „Vaters der italienischen Malerei", in Warheit aber nur der Begründer des gotischen Styls derselben. Er war ein Genius ersten Ranges, ein Künstler von schöpferischer Produktivität, ein küner Neuerer, der zuerst die künstlerische Tradition und den Zusammenhang mit der altchristlichen Kunstbildung entschieden durchbrach, statt der bis dahin beibehaltenen antiken Gewandung die mittelalterliche Bekleidung und die herrschende Mode der Zeit einfürte, überall nach Natürlichkeit, Lebensfrische und Anmut der Darstellung strebte und insbesondere das Element der Handlung kräftig hervorhob. Seine Werke sind die besten Beweise, dass die Ideen Gregors VII. sich vollständig verwirklicht hatten und von allen Schichten des Volks aufgenommen waren. Denn in ihnen zuerst tritt an die Stelle des altchristlichen Geistes einfacher ungeschulter Frömmigkeit der spezifisch kirchliche Geist des Katholizismus mit seinem Heiligenkultus, seinen Wunderlegenden, seinem Mönchs- und Priesterwesen ꝛc. Daraus erklärt sich auch der außerordentliche Beifall, den seine Weise der Auffassung und Darstellung überall fand: der sog. giotteske Stil beherrschte, durch zalreiche Schüler und Nachfolger verbreitet, auf ein volles Jarhundert hinaus die ganze italienische Malerei in allen Teilen Italiens. (Die besten Schüler Giottos sind: Taddeo Gaddi und dessen Son Angelo Gaddi, Giottino, Orcagna, Spinello Aretino, Antonio Veneziano u. a.) Auch auf die Schule von Siena übte er späterhin Einfluss, indem er ihrer gefülsseligen, spiritualistischen Richtung, in welcher sie einerseits an dem altchristlichen Geiste länger festhielt, andererseits zur Mystik und Schwärmerei im Sinne des heil. Franz von Assisi hinüberneigte, zu größerer Lebensfrische und Naturwarheit verhalf.

In Deutschland lassen sich die Anfänge des romanischen Stils schon an Miniaturen des 11. Jarhunderts nachweisen. Die Handschriften aus dem Bamberger Domschatze (jetzt in München) zeigen bereits das deutliche Streben, den überlieferten altchristlichen Typen mehr Leben einzuhauchen und die altchristliche Symbolik durch das Element des Phantastischen weiter zu entwickeln; vernachlässigen aber dabei noch völlig die leibliche Erscheinung. Der Sinn für letztere tritt erst im 12. Jarhundert hervor, aber zunächst nur an den Köpfen der Figuren. Eine bessere Gestaltung des Körpers findet sich erst an den Hauptmonumenten der romanischen Periode, die zugleich den romanischen Stil der Malerei in voller Ausbildung zeigen, namentlich an dem berühmten Verdüner Altar (vom Jar 1180, jetzt in Kloster Neuburg bei Wien), an den Wandmalereien im Kapitelsaal des Klosters Brauweiler bei Köln, der Decke des Mittelschiffes von St. Michael in Hildesheim und an den Wandgemälden des Doms und der Nikolaikirche zu Soest. — Weit zalreicher und bedeutender sind die noch vorhandenen Werke aus der Zeit des gotischen Stils, in welcher der eigentümliche Geist des Mittelalters und seine Auffassung des Christentums erst den vollen künstlerischen Ausdruck gewann. Namentlich trat jetzt die Glasmalerei — eine warscheinlich deutsche Erfindung aus dem Ende des 10. Jarhunderts — bedeutsam hervor (wie die Fenster in St. Kunibert zu Köln, im Chor des Kölner Doms, in der Katharinenkirche zu Oppen-

heim, im Straßburger Münſter ꝛc. beweiſen). In den Staffeleibildern, die früher wenig gemalt worden zu ſein ſcheinen, zeigt ſich zwar ein höheres künſtleriſches Streben erſt um die Mitte des 14. Jarhunderts. Seitdem aber laſſen ſich bereits drei beſondere Schulen beſtimmt unterſcheiden. 1) Die böhmiſche oder Prager Schule — durch Kaiſer Karl IV. hervorgerufen — von eigentümlicher Weichheit der Umriſſe und des Kolorits, aber von plumper Zeichnung, one Formenſinn und one Tiefe der Auffaſſung (Hauptmeiſter Theoderich von Prag). 2) Die Nürnberger Schule mit ihrer Neigung zum Plaſtiſchen, ihrer nachdrücklichen Modellirung, ſtarker Bezeichnung der Umriſſe, tiefer geſättigter Farbengebung, bei ſtrenger, edler Auffaſſung (Hauptwerke mehrere Altarſchreine in der Frauenkirche, St. Lorenz und St. Sebald zu Nürnberg). 3) Die Kölner Schule, die bei weitem ausgezeichnetſte, deren Hauptvertreter, Meiſter Wilhelm (aus Merle, um 1360) und Meiſter Steſan Lochner (um 1430), — von welchem das berühmte Kölner Dombild herrürt — durch ihre edle, ſchon ſehr naturgetreue Zeichnung, durch den Glanz und den weichen Schmelz des Kolorits, namentlich aber durch den Ausdruck der größten Zartheit und Gefülsinnigkeit, der lauterſten Seelenreinheit und holdeſten Liebreizes ihrer weiblichen Geſtalten, und durch die ſchöne, tiefſinnige Eigentümlichkeit ihres Madonnenideals, in welchem das Jungfräuliche mit dem Kindlichen zur reinſten Harmonie verſchmilzt, alle gleichzeitigen deutſchen wie fremden Maler entſchieden überragen. —

Leider wurden die deutſchen Meiſter von dem Geiſte und Streben der Kölner Schule im Verlaufe des 15. Jarhunderts mehr und mehr abgelenkt. Mit dem Beginne desſelben brach — wie wir a. a. O. ausfürlicher gezeigt haben — im Gegenſatz zum Mittelalter überall das entſchiedene Streben hervor, das Einzelne als ſolches mehr zur Geltung zu bringen, die dargeſtellten Perſonen ſchärfer zu individualiſiren, der körperlichen Erſcheinung wie dem pſychologiſchen Ausdruck größere Lebenswarheit zu geben, überhaupt in Licht, Farbe, Zeichnung und Kompoſition den geiſtigen Gehalt der Darſtellung mit den Geſetzen und Formprinzipien der Natur in Einklang zu bringen. Dieſe mehr naturaliſtiſche Richtung, die zwar die chriſtliche Weltanſchauung und das chriſtliche Ideal unangetaſtet ſtehen ließ, ihm aber doch allgemach eine vom Mittelalter ſehr abweichende Faſſung gab, trat in Italien zuerſt in der Florentiner Schule ans Licht. Fra Giovanni Angelico da Fieſole (1387—1455), obwol übrigens noch ganz vom Geiſte des Mittelalters beſeelt, war doch der erſte, der in die pſychologiſche Bedeutung der menſchlichen Geſichtszüge einzudringen ſuchte: er weiß nicht nur die ſchwärmeriſche Innigkeit, Seelenreinheit und Glaubensſeligkeit des Mittelalters mannigfach zu individualiſiren, ſondern auch mit einer hohen, zuweilen ans Ideale ſtreifenden Schönheit der Form zu umkleiden; insbeſondere iſt es ihm gelungen, die Idee, welche das Chriſtentum mit den Engeln verbindet, in vollendet künſtleriſchem Ausdruck widerzugeben. Ihm gegenüber, ſchon entſchieden dem Mittelalter abgewendet, ſteht Tommaſo di S. Giovanni da Caſtel S. Giovanni, genannt Maſaccio (1401—1428), einer der größten Meiſter des 15. Jarhunderts, ausgezeichnet durch Größe des Stils, durch eine tiefe, die ganze leibliche Geſtalt umfaſſende Charakteriſtik und eine höhere, zentraliſirende Kompoſitionsweiſe, welche den geiſtigen Gehalt nicht mehr bloß ſymboliſirt, ſondern in Einer, alles Einzelne bedingenden Grundidee zuſammenzufaſſen und dieſe auf das Mannigfachſte durchzufüren ſucht. An Fra Angelico ſchließen ſich Benozzo Gozzoli und Gentile da Fabriano, an Maſaccio Fra Filippo Lippi, deſſen Son Filippino, Domenico Ghirlandajo und Baſtiano Mainardi an. Andere florentiniſche Künſtler, wie Antonio Pollajuolo und Andrea del Verocchio, die zugleich Bildhauer waren, ſtreben durch anatomiſche Studien und durch Übertragung der plaſtiſchen Formen auf die Malerei eine kräftigere Modellirung der Geſtalten zu gewinnen; wärend Luca Signorelli aus Cortona (1440—1521) durch den Adel und die Lebenswarheit der körperlichen Formen bereits ins 16. Jarhundert, durch größere Gemütstiefe zur Umbriſchen Schule hinüberweiſt. Letztere, deren Hauptſitze die kleinen, um Aſſiſi (den Schauplatz der Wirkſamkeit des h. Franz) herumliegenden Städte, namentlich Perugia und Fuligno waren, bildet ſozuſagen den organiſchen Gegenſatz

zur florentinischen. Wärend diese von der tieferen Durchbildung des Natürlichen, Reellen, zu einer künstlerisch idealistischen Auffassungs- und Darstellungsweise hingetrieben ward, die sie in Lionardo da Vinci erreicht, ging die Umbrische Schule von dem Idealismus der Sienesen, von einer schwärmerischen Versenkung der Seele in das religiöse Gefülsleben, von einem der mittelalterlichen Mystik verwandten Geiste aus, erhob sich aber von da immer mehr zur Freiheit des Gedankens, zu selbständiger naturgemäßer Schönheit und zur Ausbildung des Einzelnen. Der Hauptmeister, in welchem der Ausgangspunkt der Schule mit ihrem Zielpunkte sich zusammenschließt, ist der berühmte Pietro di Christofano, genannt Pietro Perugino (1446—1526). Aus seiner Schule ging Raphael hervor, und seinem Geiste verwandt erscheinen Raphaels Vater Giovanni Santi († 1494) und Francesco Raibolini, genannt Francesco Francia († 1517), der Freund Raphaels und einer der trefflichsten Meister des 15. Jarhunderts. — Die übrigen Schulen Italiens schließen sich der florentinischen an. So zunächst die venetianische, nur dass sie im Verfolg der naturalistischen Richtung mehr auf Entfaltung einer solennen Pracht und Heiterkeit, auf den Ausdruck nobler Größe der Gesinnung und fester Entschiedenheit des Charakters, im Technischen auf Ausbildung eines blühenden Kolorits gerichtet ist. Daher haben ihre Madonnen eine gewisse amtliche Würde und Strenge, ihre Heiligen eine gewisse aristokratische Haltung; und eine sorgfältige Ausfürung der Nebendinge (die warscheinlich von Einflüssen der flandrischen Schule herrürt) setzt die Darstellung in unmittelbare Beziehung zum venetianischen Volks- und Statsleben. Ihr Hauptmeister im 15. Jarhundert ist Giovanni Bellini (geb. um 1430, gest. nach 1516), der Lehrer des Francesco da Ponte, des trefflichen Martino da Udine, genannt Pellegrino, des genialen Georgione und des großen Tizian. — Die oberitalischen Schulen endlich wendeten sich dem Studium der Antike zu und suchten vornehmlich die menschliche Gestalt zu voller Gesetzmäßigkeit, Harmonie und Schönheit der Form zu erheben. Unter ihnen steht obenan die Schule von Padua und resp. Mantua, deren Gründer Francesco Squarcione, deren Haupt der berühmte Andrea Mantegna (1431—1506) war, einer der vorzüglichsten Meister seiner Zeit, welcher später von Padua nach Mantua übersiedelte. Ihm schlossen sich die älteren Mailänder Künstler (Bartol. Suardi u. a.) an, wärend die jüngeren, namentlich die Brüder Albertino und Martino Piazza, durch tiefe Gemütlichkeit und seelenvolle Zartheit der Auffassung die Mantegnasche Richtung zum christlichen Idealismus in Form und Inhalt zurücklenkten.

Nachdem die italienische Malerei in diesen verschiedenen Schulen nicht nur im Technischen der Perspektive, der Zeichnung und Modellirung, des Kolorits und Helldunkels große Fortschritte getan und in die Bildungsgesetze der Natur wie in die Prinzipien idealer Formschönheit eingedrungen war, sondern auch hinsichtlich des Inhalts eine höhere Stufe der Auffassung gewonnen und sich gewönt hatte, das Christentum nicht mehr bloß in der transscendenten, dogmatisirenden, schwärmerisch phantastischen Weise des Mittelalters, sondern mehr von Seiten seiner ideal *sittlichen* Bedeutung für das Leben des Einzelnen darzustellen, gelangte sie mit dem 16. Jarhundert, durch die Gunst der Umstände ungehemmt fortschreitend, zu jenem Höhepunkte der Vollendung, auf dem sie die christliche Idee, in vollkommen kunstgerechter Erscheinung, in idealer Schönheit, zur Anschauung zu bringen vermochte. Diese höchste Blütezeit der christlichen Malerei erscheint durch fünf große Meister repräsentirt. An ihrer Spitze steht Lionardo da Vinci, der Schüler des Andrea del Verocchio, geb. zu Schloss Vinci 1452, † 1519. Er, ein Meister in allen fünf schönen Künsten (er war auch ein anerkannter Dichter und trefflicher Musiker), von tiefem, forschendem, erfinderischem Geiste, fasste die Resultate der verschiedenen technischen und geistigen Bestrebungen des 15. Jarhunderts zu lebendiger Einheit zusammen, und wusste sie zugleich mit der ganzen Gemütstiefe und Gefülsinnigkeit des mittelalterlichen Idealismus zu durchdringen. Besonders ausgezeichnet erscheint er in der Charakteristik und der Modellirung der Gestalten; in der Auffassung des christlichen Ideals dagegen neigt er noch zu einer gewissen Weichheit und Süßigkeit. Er ist der Stifter der

neueren Mailänder Schule, und unter seinen Schülern ragen hervor Cesare da Sesto, Andrea Salaino, Franc. Melzi und besonders Bernardino Lovino, genannt Luini. Bedeutenden Einfluſs übte er auf Gaudenzio Ferrari, Gianantonio Razzi, genannt il Sodoma, und auf den älteren berühmten Florentiner Baccio della Porta, genannt Fra Bartolommeo (1469—1517), einen Freund und begeisterten Anhänger Savonarolas, dessen mächtiger reformatorischer Einfluſs one Zweifel die Umkehr der Florentiner Schule zum christlichen Idealismus mit hervorrief.

Die venetianische Schule des 16. Jarhunderts sucht das neue, von Lionardo aufgesteckte Ziel vorzugsweise durch eine weitere Ausbildung des Kolorits und der Karnation zu erreichen. Infolge dessen mischt sich eine gewisse Äußerlichkeit und Oberflächlichkeit der Auffassung in den Stil der Schule; auch bleibt sie dem aristokratischen Zuge, der schon im 15. Jarhundert sich zeigte, getreu. Der Grundzug ihres Charakters ist daher eine gewisse Verwandtschaft mit dem Geiste der epischen Dichtung, Verklärung der Größe, Kraft und Herrlichkeit des weltlichen (leiblichen, äußerlichen) Daseins durch die christliche Idee. Im Kolorit dagegen erhebt sie sich zu unübertroffener Meisterschaft: durch die Harmonie, die Tiefe, Frische und leuchtende Klarheit der Farben erscheint die ganze Darstellung wie in eine höhere, lichtere Sphäre erhoben. Durch diesen Idealismus des schönen Scheins ersetzt sie wenigstens zum teil, was ihr an Idealität des Gedankens abgeht. Das Haupt der Schule ist Tiziano Vecellio aus Cadore bei Venedig (1477 bis 1576), der alle Vorzüge derselben wie in einen Brennpunkt zusammenfaſst. Neben ihm wirkten die ausgezeichneten Schüler des Giorgione, Fra Sebastiano del Piombo (später zu M. Angelo übergegangen), Jacopo Palma, genannt Palma Vecchio und Giov. Antonio Licinio, genannt Pordenone. Unter seinen eigenen Schülern ist der bedeutendste Jacopo Robusti, genannt Tintoretto (1512—1594), im Kolorit ihm fast gleichkommend, aber schon oberflächlicher, weltlicher, absichtlicher. Dasselbe gilt von Paris Bordone (1500—1570), der in der Zartheit der Carnation (besonders im weiblichen Porträt) den Tizian erreicht, wenn nicht übertrifft, wie von dem berühmten Paolo Caliari, gen. Paolo Veronese (1538—1588), der aus der Schule des Badile von Verona in die venetianische übertrat, einem Farbenkünstler ersten Ranges, dessen Gemälde indes trotz aller technischen Meisterschaft schon gar zu sehr an Dürftigkeit und Seichtigkeit des geistigen Gehalts leiden. Ernster und gediegener erscheinen einige andere Künstler, welche die lombardische Schule um Tizians willen verließen, wie Lorenzo Lotto, Calisto Piazza und insbesondere Aless. Buonvicino, genannt il Moretto.

Der Hauptsitz der lombardischen Schule ward im 16. Jarh. Parma, und ihr Hauptstreben die Ausbildung des Lichts und Helldunkels zur höchsten Stufe der Vollendung. Von dieser Seite her betreten sie die Ban Lionardos; von diesem Punkte aus suchen sie dem Ideale der christlichen Malerei sich anzunähern. Das Helldunkel aber, wie es zuerst ihr Hauptmeister faſste und ausbildete, als eine harmonische, in den mannigfaltigsten Graden sich abstufende Verschmelzung und Gruppirung der Licht- und Schattenmassen, ist vorzugsweise musikalisch. Daher zeigt sich hier ein Zerfließen und Vermischen der Farben und Formen, eine Bevorzugung des Runden und Schwellenden vor dem Geradlinigen, ein Übergewicht des Gefüls, bald der Lust, bald des Schmerzes, eine Neigung zu heftigen Affekten, die im religiösen Gebiete oft bis zur Ekstase sich steigern, und als Folge davon Mangel an Kraft und Tiefe der Charakteristik, an Schärfe und Bestimmtheit der Zeichnung wie des Kolorits. Kurz wärend in der venetianischen Schule der Geist der epischen Dichtung vorschlägt, erscheint Correggios Malerei mehr dem Wesen der lyrischen Poesie verwandt. Er (eigentlich Antonio Allegri da Correggio, 1494—1534) ist der Hauptmeister der lombardischen Schulen des 16. Jarhunderts, unübertroffen in der Behandlung des Lichts und des Helldunkels, der Maler himmlischer Wonne im Lichtreiche des Paradieses, in seinen Engels- und Madonnenköpfen zuweilen von größter Lieblichkeit und Holdseligkeit, aber auch mit allen jenen Mängeln behaftet, die aus seiner Vorliebe für das Helldunkel und seiner einseitigen Geistesrichtung hervorgingen. Diese lyrisch subjektivistische

Richtung fürte auch seine Schüler und Nachfolger bald zur Manier. Der beste unter ihnen ist Francesco Mazzuoli, gen. il Parmigianino (1503—1540).

Die Florentiner Schule, und später fast die ganze italienische Malerei, beherrschte seit dem Beginn des 16. Jarhunderts Michel Angelo Buonarroti aus Florenz (1475—1564), Schüler des Dom. Ghirlandajo, einer der größten Künstler aller Zeiten, der würdige Nebenbuhler Raphaels, — ein Geist von titanischer Kraft und Strebsamkeit, fast ebenso groß als Bildhauer und Architekt, wie als Maler, unerreicht in der korrektesten Gediegenheit der Zeichnung bei den schwierigsten Stellungen und Verkürzungen, von großer Tiefe und Energie der Charakteristik, hinreißend in der Darstellung des dramatischen Pathos des Handelns und Leidens. Man kann ihn den Maler der Idee des christlich Erhabenen, der göttlichen Tatkraft und Allmacht nennen. Seine berühmten Sibyllen und Propheten (in der sixtinischen Kapelle des Vatikan), diese gewaltigen, charaktervollen, in sich versunkenen Gestalten mit den nervigen Armen, den mächtigen Nacken und brauenden Gesichtern, brüten nicht sowol über Gedanken, die Welt zu warnen und zu belehren, als vielmehr über große, welterschütternde Taten; und sein ebenso berühmtes (aber weniger gelungenes) Weltgericht (ebendaselbst) erscheint wie die letzte, höchste und größte Tat, der letzte Akt des Weltdramas, die Tat aller Taten, in welcher die ganze Weltgeschichte sich gleichsam rekapitulirt, die ganze Fülle des welthistorischen Wollens und Tuns sich abspiegelt. Aber M. Angelo ist one feines Schönheitsgefül, one Sinn für Anmut und Grazie, und daher verfällt er zuweilen vom Gewaltigen ins Gewaltsame, vom Großen ins Groteske, vom Erhabenen ins Ungeheure. In seine Fußtapfen treten, aber one seine Größe zu erreichen, Danielle Ricciarelli, gen. Volterra, Marcello Venusti, Andrea del Sarto (1488—1530) u. a.

Der größte unter den fünf großen Meistern ist Raphael, geb. zu Urbino 1483, gest. in Rom 1520, der Son des erwänten Giovanni Santi *). Er kam um 1500 in die Schule des Perugino, bildete sich später (seit 1504) in Florenz weiter aus, und gründete, 1508 von Julius II. nach Rom gerufen, die römische Schule, in der sich bald die ausgezeichnetsten Talente sammelten. Das Hervorragende und Eigentümliche von Raphaels Stil besteht im allgemeinen darin, dass er die Einseitigkeiten seiner großen Zeitgenossen glücklich zu vermeiden weiß. Wärend Tizian, Correggio und M. Angelo je *eine* Seite der Kunst hervorkehrten und von ihr aus das christliche Ideal auffasten und fortzubilden suchten, verknüpft Raphael Farbe, Licht und Zeichnung widerum zu harmonischer Einheit, und zwar zu solcher Einheit, wie sie die Idee, d. h. die in ihrem innersten Kerne erfaßte und zur Idealität erhobene Natur des Gegenstandes fordert, so dass in ihr, je nach dem Gegenstande, jene drei Elemente eine sehr verschiedene Stellung erhalten. Daher die hohe Objektivität in Raphaels Auffassung, daher jenes Gepräge einer innern Notwendigkeit, das nicht nur seine Kompositionen, sondern fast alle seine einzelnen Gestalten an sich tragen. Mit dieser Objektivität des Gedankens verknüpft sich aber die zarteste Empfindung und das sicherste Schönheitsgefül, mit dem idealen Inhalte eine ebenso reine ideale Schönheit der Form; und in ihr widerum verschmilzt zu innigster Einheit der christliche Begriff des Erhabenen, der Macht und Hoheit des Geistes über die Natur, mit dem christlichen Begriffe des Anmutigen, der liebevollen Hingebung des Geistes an die erscheinende Wirklichkeit, um sie zu sich hinaufzuziehen und in sich zu verklären. In diesem Gleichgewichte zwischen Inhalt und Form, zwischen der lauteren Warheit des Gedankens und der reinen Schönheit der Darstellung liegt der hinreißende Zauber der Raphaelschen Meisterwerke: in ihnen erst erlangt die Tiefe und Fülle des christlichen Ideals die höchste Vollkommenheit und Angemessenheit des künstlerischen Ausdrucks. Ihm insbesondere war es beschieden, das italienische Madonnenideal, das seinen besten Vorgängern vorschwebte, das sie aber vergeblich zu

*) Sanzio, wie Raphael gewönlich genannt wird, ist nur eine unrichtige Rückübersetzung aus dem lateinischen Sanctius ins Italienische.

erreichen ſuchten, zur vollen adäquaten Darſtellung zu bringen, indem er uns die Jungfrau nicht nur in zarteſter, jungfräulichſter Reinheit und Hingebung, ſondern auch (in der berühmten Sixtina) als durchdrungen, getragen und gehoben von der ganzen Innigkeit, Kraft und Warheit des chriſtlichen Glaubens, als Ur- und Vorbild einer vom heil. Geiſte geläuterten und verklärten Seele zu zeigen weiß. Für ſeine beſten Schüler gelten Giulio Pippi, gen. Giulio Romano (1492—1546), Gaudenzio Ferrari, Benvenuto Tiſio und Timoteo Viti. (Neben ihnen Giov. Nanni da Udine, Perino del Vaga, Polidoro Caldara u. a.) Auch der treffliche Doſſo Doſſi ſchloſs ſich eng an ihn an.

Die Malerei in den Niederlanden und Deutſchland nahm zwar mit dem 15. Jarh. ebenfalls einen neuen Anſatz der Entwicklung und ſtrebte von denſelben Motiven aus zu denſelben Zielpunkten hin wie die italieniſche, erreichte aber nicht dieſelbe Höhe der formellen Vollendung, teils weil ihr das Vorbild der Antike und der plaſtiſch ſchönen Natur Italiens fehlte, teils weil es ihr an Anregung und Gelegenheit zu größeren monumentalen Werken mangelte, teils weil der deutſche Geiſt, ſtets mehr von der Warheit und Lauterkeit des Inhalts als von der Schönheit der Form angezogen, ſeit dem 16. Jarhundert ſeine beſten Kräfte in der großen kirchlichen Bewegung auf die Widerherſtellung der religiöſen und ſittlichen Grundlagen des Lebens verwendete. Daher kommt die deutſche und niederländiſche Malerei im allgemeinen über einen edlen, vom chriſtlichen Geiſte getragenen und von tiefer Gefülsinnigkeit durchdrungenen Naturalismus nicht hinaus: die dem chriſtlichen Ideale entſprechende ideale Formſchönheit weiß ſie nicht ſelbſtändig zu gewinnen.

Jener neue Impuls ging von den Niederlanden aus. Die Gebrüder Hubert van Eyck († 1426), der Erfinder oder vielmehr nur Verbeſſerer der Ölmalerei, und ſein jüngerer Bruder und Schüler Johann (Jan) v. Eyck († 1441), waren es, die, one den mittelalterlichen Idealismus des Inhalts aufzugeben, doch hinſichtlich der Form früher und entſchiedener als die Italiener die Richtung auf Naturwarheit und detaillirte Ausbildung des Einzelnen einſchlugen. Daher die charakteriſtiſchen Eigentümlichkeiten ihrer (der flandriſchen) Schule: ihre große Sorgfalt in Darſtellung des Beiwerks, ihr Streben nach Vervollkommnung des Kolorits, ihre feine miniaturartige Behandlung der Zeichnung und des Farbenauftrags, ihre individualiſirende Charakteriſtik und ihre Auffaſſung des Madonnenideals, in welcher an die Stelle der Jungfräulichkeit eine edle Weiblichkeit und Mütterlichkeit tritt. Ihre vorzüglichſten Schüler ſind Pieter Chriſtus, Rogier van der Weyden (oder van Brügge) d. Ä. und namentlich Hans Memmling (blüht um 1479), der größte Meiſter des 15. Jarh. in deutſchen Landen. — Der weitreichende Einfluſs, den ſie gewannen, machte ſich zunächſt in Holland geltend, wo eine Schule von verwandter Richtung ſich gründete, deren Hauptmeiſter der geiſtreiche und originelle, aber zuweilen barocke und bereits zu genremäßiger Auffaſſung neigende Lucas Huygens, gen. Lucas van Leyden (1494—1533) und ſein durch ſeineres Schönheitsgefül ausgezeichneter Zeitgenoſſe Jan Moſtaert ſind. Mit dem Beginn des 16. Jarh. ſtrebten zwar eine Anzal niederländiſcher Künſtler, wie Anton Claeſſens und insbeſondere der berühmte Quintin Maſſys, der Schmidt von Antwerpen († 1529), auf den Grundlagen des Eyckſchen Stils nach höherer Durchbildung und Kräftigung der Form, nach einer großartigeren Auffaſſung und Charakteriſtik und nach dramatiſcher Lebendigkeit des Ausdrucks. Aber um dieſelbe Zeit begann bereits der Einfluſs der großen italieniſchen Meiſter ſich geltend zu machen, und verleitete die niederländiſchen Künſtler zu dem Verſuche, auf dem Wege der Nachamung dasjenige zu erreichen, was ſie bisher durch eigene Kraft nicht zu erringen vermocht, — ein Beſtreben das meiſt nur zu unerfreulichen Reſultaten fürte.

Änlich war der Entwicklungsgang unſerer deutſchen Kunſt in dieſer Periode. Hier erhielt ſich zwar der gotiſche Stil länger in Übung, und die neue Richtung war nur ein Produkt fremden (niederländiſchen) Einfluſſes. Allein um die Mitte des 15. Jarh. wurden doch bereits alle deutſchen Malerſchulen mehr oder minder in die neue Ban hineingeriſſen, verfolgten ſie längere Zeit mit Glück und verließen

ſie nur, um ſich ebenfalls der Nachamung der Italiener zu ergeben. Die Hauptmeiſter des 15. Jarh. ſind: in der Kölner Schule der (dem Namen nach unbekannte) Maler des Todes der Maria (ſeines Hauptwerks) und der etwas jüngere Johann von Mehlem (um 1520); in der weſtfäliſchen Schule der Meiſter von Kloſter Liesborn (bei Münſter); in der oberdeutſchen (Ulmer und Augsburger) Schule der treffliche Martin Schongauer, genannt Martin Schön (um 1480), der etwas jüngere Bartholomäus Zeitblom und deſſen Nachfolger Martin Schaffner aus Ulm, und Hans Holbein d. Ä., der Vater des berühmten jüngeren Holbein, ans Augsburg; in der Nürnberger Schule Michael Wohlgemuth (1434—1519). Aus letzterer ging der größte Meiſter deutſcher Kunſt hervor, der einzige, der wenigſtens an Tiefe des Geiſtes und Reichtum der künſtleriſchen Begabung den fünf großen Italienern gleichkommt und der unter günſtigeren Verhältniſſen der Lionardo da Vinci der deutſchen Malerei hätte werden können. Albrecht Dürer (geb. zu Nürnberg 1471, geſt. ebend. 1528) war der Schüler M. Wohlgemuths, — wie Lionardo ein grübelnder, erfinderiſcher, tiefſinniger Geiſt, von unerſchöpflicher Produktionskraft, von warhaft deutſcher Gründlichkeit, Ausdauer und Fleiß, womit er das Kleinſte wie das Größte, den winzigſten Kupferſtich wie das figurenreichſte Gemälde behandelte; zwar von entſchieden naturaliſtiſcher Richtung, one ausgebildetes Schönheitsgefül, aber von einer Warhaftigkeit, einer Tiefe des Gedankens, einer Reinheit und Größe der Geſinnung und einer zwar nicht kirchlichen, aber tief religiöſen Frömmigkeit, daſs man den Mangel an idealer Formſchönheit kaum empfindet, ein Freund Melanchthons und Verehrer Luthers. Sein Hauptwerk, die berühmten vier Apoſtel (in München), iſt das erſte, vom Geiſte der evangeliſchen Kirche beſeelte und aus echter Begeiſterung für die evangeliſche Warheit hervorgegangene Kunſtwerk. — Seine beſſeren Schüler reſp. Nacheiferer, ſind Hans v. Kulmbach, Hans Scheuffelin, Heinr. Aldegrever, Albr. Altdorfer, Barthol. und Hans Beham u. a.

Als ein Zweig oder Ausläufer der fränkiſchen Malerei iſt die ſächſiſche Schule zu betrachten, deren Haupt der bekannte Lucas Kranach (aus Kronach in Franken, 1472—1553) war*), ſeit dem Anfang des 16. Jarh. in Wittenberg angeſiedelt, der Freund Luthers, von entſchieden realiſtiſcher Richtung, ausgezeichnet durch friſches, klares und zartes Kolorit, durch eine heitere, zuweilen ſpielende Naivetät der Auffaſſung und durch einen volkstümlichen Humor, aber ſchwach in der Zeichnung und Modellirung, one Geſchmack wie one Tiefe des Gedankens und one Energie der Charakteriſtik. Seine tüchtigſten Schüler waren ſeine Söne Johann und Lucas Kranach d. J.

Der einzige, der dem Nürnberger Großmeiſter deutſcher Kunſt zur Seite geſtellt werden kann, iſt der ſchon erwänte Hans Holbein d. J. (geb. 1497, † 1554). In ſeinen größeren Kompoſitionen (z. B. den Wandgemälden in der Verſammlungshalle der deutſchen Kaufleute zu London) näherte er ſich, trotz ſeiner vorherrſchend naturaliſtiſchen Richtung, durch Schönheit und Freiheit der Formgebung den Raphaelſchen Fresken, und hätte vielleicht unter günſtigeren Umſtänden, bei größeren Beſtellungen und würdigeren Aufgaben, der deutſche Raphael werden können. Durch Sinn für Anmut der Form und Glanz des Kolorits zeichnet er ſich vor Dürer aus, an Klarheit und Würde der Auffaſſung kommt er ihm gleich, wärend er in Beziehung auf Schärfe der Charakteriſtik, Tiefe und Reichtum der Gedanken hinter ihm zurückſteht. Seine berühmte Darmſtädter Madonna (von der die Dresdener eine alte treffliche Kopie iſt) zeigt die deutſche Auffaſſung der Mutter des Herrn als Schutzgeiſt des Familienlebens und Mutter der ganzen widergeborenen Menſchheit auf der Höhe des Ideals. Und ſein bekannter Totentanz (in Holzſchnitten) bekundet ebenſo viel echt deutſchen Humor, als Ernſt und Sinnigkeit der Konzeption. Von ſeinen Nachfolgern ſind nur Hans Asper und Chriſtof Amberger zu nennen.

---

*) Nach einem kürzlich (1879) aufgefundenen Dokumente hieß er nicht, wie bisher angenommen worden, Sunder, ſondern L. Müller.

In der zweiten Hälfte des 16. Jarh. geht, wie schon angedeutet, durch das Studium und die Nachamung der italienischen Meister die Selbständigkeit der deutschen wie der niederländischen Malerei allgemach zu Grunde. Aber auch in Italien zeigt sich um diese Zeit ein plötzliches Sinken der Kunst, eine Ermattung und Ausartung, die deutlich beweist, dass der Gipfel überschritten war. Ein zweites Geschlecht von Schülern verfiel auch hier aus der Nacheiferung in bloße Nachamung, übertrieb die Einseitigkeiten Tizians, Correggios, M. Angelos, wollte nur sich selbst und ihre Virtuosität geltend machen, überließ sich der Ostentation und Effekthascherei, und geriet damit unvermeidlich in Manier. Die besseren unter diesen sog. Manieristen sind Francesco de Rossi, gen. Fr. Salviati, und Giorgio Vasari, der bekannte Geschichtschreiber der Malerei. Gegen dieses Unwesen erhob sich zu Ende des Jarhunderts die (Bologneser) Schule der Caraccis, deren Aufblühen für Italien den Beginn der vierten Periode der neueren Malerei bezeichnet. Im Anschluss an die früheren Bestrebungen der Campi und Procaccini suchten Ludovico Caracci (1555—1619) und seine beiden Neffen und Schüler Agostino und Annibale Caracci (1560—1609), letzterer der begabteste und rüstigste von ihnen, dem weitern Verfall dadurch vorzubeugen, dass sie die Nachamerei gleichsam unter Gesetz und Regel brachten und eine Art von eklektischem System aufstellten, worin sie vorschrieben, wie weit und in welchem Punkte jeder der fünf großen Meister zum Vorbild zu nehmen sei, zugleich aber auch auf ernstliches Studium der Natur drangen. Ihre besten Schüler, welche sie in mancher Beziehung noch übertrafen, waren Domenico Zampieri, gen. Domenichino (1581 bis 1641), Franc. Barbieri, gen. Guercino (1590—1666), Franc. Albani (1578 bis 1660) und insbesondere Guido Reni (1575—1642), der ausgezeichnetste von allen. — Entsprachen diese Bestrebungen, diese Nachblüte und Regeneration der alten Kunst, jenen reaktionären Tendenzen des Zeitalters und insbesondere den Versuchen des Katholizismus, überall das Alte widerherzustellen und das Neue zu unterdrücken, so schloss sich eine zweite entgegengesetzte Richtung der italienischen Malerei jener Hingabe an die materiellen, praktischen Interessen, jener Neigung zu Pracht und Luxus, zu Wolleben und Sinnenlust, kurz jener Verweltlichung des Geistes an, die mit dem Beginn des 17. Jarh. mehr und mehr hervortrat. Sie stellt sich in entschiedene Opposition gegen den Idealismus der alten großen Meister, und macht einen einseitigen Realismus und Naturalismus geltend, der nur durch leidenschaftlichen Ausdruck und pathetischen Schwung der Darstellung über die gemeine Wirklichkeit sich erhebt. Der Hauptvertreter derselben ist Mich. Angelo Amerighi da Caravaggio (1559—1609), dessen Schüler, die beiden Franzosen Moyse Valentin und Simon Vouet, und der eminente spanische Meister Giuf. Ribera, genannt Spagnoletto, sie weiter nach Frankreich und Spanien verpflanzten. — So viele tüchtige Kräfte indes auch in beiden Richtungen tätig waren und den künstlerischen Ruf Italiens aufrecht erhielten, — zu warer Lebendigkeit, zu neuer Größe und Schönheit brachte es die italienische Malerei nicht wider, und ihre Hauptvertreter stehen doch den großen niederländischen und spanischen Meistern des 17. Jarh. entschieden nach. Im Verlauf des 18. Jarh. sank sie allgemach zu der tiefen Stufe fast gänzlicher Ohnmacht und Verkommenheit herab, von der sie erst in neuester Zeit sich wider zu erheben sucht.

Spanien war dasjenige Land, in welchem die Restaurationsbestrebungen und der neue Aufschwung des Katholizismus ihre vornehmste Stütze fanden. Hier hatten die neuen Ideeen des Reformationszeitalters keinen Eingang gefunden; hier lebte in religiöser Beziehung noch der Geist des Mittelalters fort; hier kannte man Luther und seine Mission nur aus den Schilderungen fanatischer Mönche. Hier war daher jene allgemeine, durch den großen Kampf hervorgerufene Aufregung der Geister wares Pathos, wirklicher Enthusiasmus für die vermeintlich bedrohten Heiligtümer der Religion und Kirche. Darauf stützten sich die modern katholischen Kunstbestrebungen und feierten hier ihre schönsten Triumphe. Die spanische Malerei, die erst jetzt zu voller Selbständigkeit und zur höchsten Blüte gelangte, wendete sich nicht reaktionär zurück zu alten Vorbildern, sondern griff frisch hinein in die lebendige Gegenwart. Den Realismus und Naturalis-

mus, dem sie von jeher, selbst während des Mittelalters sich zuneigte, hielt sie daher auch im 17. Jarh. entschieden fest. Aber mit ihm verbindet sie eine schwärmerische, bis zur Ekstase sich steigernde Erhebung des Gemüts, die ebenso entschieden idealistischer Natur ist. Und diese schroffen Gegensätze erscheinen nicht innerlich, organisch verschmolzen, sondern werden, unbeschadet ihrer einseitigen Entschiedenheit, nur durch die Macht der Phantasie zu künstlerischer Einheit verbunden. In dieser wunderbaren, märchenhaften Verschmelzung des anscheinend Widersprechenden besteht der eigentümliche Charakter der spanischen Malerei, dem von seiten der Technik eine eminente Virtuosität in der Behandlung des Helldunkels zu Hilfe kommt, indem sie wesentlich dazu beiträgt, das schwärmerische, ekstatische Element derselben zur Darstellung zu bringen. Die fünf großen Meister, mit denen sie ihre höchste Vollendung erreicht, und die fast alle aus der Schule von Sevilla stammen, sind: 1) der schon genannte Josef de Ribera (1588 bis 1656), der Stifter der Schule von Valencia, nur zuweilen bis zur Häßlichkeit und Gemeinheit naturalistisch; 2) Francisco Zurburan (1598—1662), Schüler des Juan de las Roelas, Haupt der Schule von Sevilla, von strenger, zuweilen harter Zeichnung, aber von feiner Empfindung, edler Charakteristik und mächtigem Schwunge der Phantasie; 3) Diego Velasquez da Silva (1599—1660), Schüler des Franc. Pacheco, Gründer der Schule von Madrid, einer der ersten Porträtmaler, in Warheit und Anmut der Auffassung wie im Kolorit und Helldunkel unübertroffen; 4) Alonso Cano (1601—1667), Stifter der Schule von Granada, streng und edel in der Zeichnung, fein und blühend im Kolorit, von warer Tiefe des Gefüls, aber unsicher in der Auffassung und ungleich in der technischen Ausfürung, und 5) Bartolome Estéban Murillo aus Sevilla (1618—1682), Schüler des Ribera, der größte von allen, in dessen besseren (aus der mittleren Periode seines Lebens stammenden) Gemälden die Eigentümlichkeiten und Vorzüge der spanischen Kunst am glänzendsten hervortreten. Keinem unter den älteren wie jüngeren Malern gelingt es besser, die Zustände religiöser Ekstase, höchster Verzückung und Begeisterung zur lebendigen Anschauung zu bringen; keiner seiner Zeitgenossen erreicht ihn im Ausdruck der Anmut und Holdseligkeit, der einige seiner Madonnengestalten umgibt. Aber sein Madonnen-Ideal ist ein anderes als das italienische (raphaelische) und deutsche: auch hier mischt sich in die Auffassung meist das ekstatische Element ein, und trübt einerseits den Ausdruck reiner, unbefangen sich hingebender Jungfräulichkeit, während es andererseits die Mutter des Herrn auf eine Höhe himmlischer Verklärung hebt, auf der sie wie ein weiblicher Christus ihrem göttlichen Sone zur Seite tritt. Solchen Werken des höchsten Aufschwungs der Empfindung und Phantasie treten Bilder gegenüber, in denen Murillo mit gleicher Meisterschaft, Sorgfalt und Ausfürlichkeit, in treffender Charakteristik und echt humoristischer Auffassung die gemeinsten Scenen des spanischen Straßenlebens, melonenfressende Betteljungen, alte zigeunerhafte Weiber ꝛc. uns vorfürt; ja auch der kleine Johannes gegenüber dem Christkinde auf dem Schoße der Maria gemant uns wol gelegentlich an einen solchen Straßenbuben, die hl. Elisabeth hinter ihnen an ein solches altes Weib! — Diese Glanz- und Blüteperiode der spanischen Malerei dauerte indessen nur kurze Zeit; die Aufregung, der Fanatismus, der Rausch der Ekstase schwand ziemlich bald und ließ eine um so größere Ermattung und Nüchternheit zurück. Im letzten Viertel des 17. Jarh. gerieten auch die spanischen Schulen in jene fabrikmäßige Schnellmalerei und Bravourmanier, die Luca Giordano aus Italien einfürte; damit ging die Verweltlichung des Geistes, das Absterben aller idealistischen Elemente Hand in Hand, und brachte die Kunst bald auf eine ebenso tiefe Stufe des Verfalls wie die italienische.

Etwas länger erhielt sich auf einer gewissen Höhe der Bildung die niederländische Malerei, die mit dem 17. Jarh. ebenfalls einen neuen Aufschwung nahm, zu originaler Eigentümlichkeit sich entwickelte, und die einzige ist, welche der spanischen würdig zur Seite tritt. Hier wurzelte die Kunstübung in einem rüstigen, kräftig aufstrebenden Volkstum, das eben erst durch küne, mannhafte Tat sich Freiheit und Selbständigkeit errungen hatte und durch Fleiß und Betriebsam-

keit an Reichtum und Bildung fortwärend wuchs. Aus nationalen Unterschieden innerhalb desselben gingen zwei bestimmt unterschiedene Kunstschulen hervor. Die eine hatte ihren Sitz in Brabant (Belgien), das nach den Kämpfen des 16. Jahh. im allgemeinen zum Katholizismus und zur monarchischen Verfassung zurückgekehrt war; die andere blühte in Holland, wo die Freiheit des protestantischen Glaubens und eine gemäßigt volkstümliche Regierung festen Fuss gefasst hatten. Beiden Schulen indes mangelt gleichermaßen der Sinn für ideale Schönheit der Form und Tiefe der Auffassung; sie haben das Mittelalter und seine Kunstrichtung bis auf die Erinnerung vergessen; das transscendentale Element des Christentums und der christlichen Weltanschauung ist ihnen gänzlich entschwunden. In beiden vielmehr herrscht entschieden nur Sinn und Neigung für das Große und Schöne in Natur und Geschichte, für weltliche Pracht und Herrlichkeit, für Behaglichkeit und Wolhäbigkeit des äußern Daseins. Von diesem Standpunkte aus fassen sie auch das Heilige auf: ihr Ideal ist die Erhebung des Weltlichen, Menschlichen aus eigener innerer Triebkraft auf die höchste erreichbare Stufe der Ausbildung, das Göttliche nur der Grund und Quell dieser Triebkraft, die Religion im wesentlichen *eins* mit der Sittlichkeit.

Das Haupt der Brabanter Schule in der Historienmalerei wie in allen andern Zweigen der Kunst war der berühmte Peter Paul Rubens (geboren zu Siegen im Nassauischen 1577, † 1640 zu Antwerpen), ein Stern erster Größe, zwar niederländisch derb und realistisch, — seine Madonnen sind im Grunde nur wenig veredelte Abbilder Brabanter Hausfrauen, — aber von unverwüstlicher Geisteskraft, höchster Energie und warhaft dramatischer Lebendigkeit der Darstellung, schwunghaft und oft großartig in der Auffassung und Komposition, eminent im Kolorit und in der Modellirung, nur zuweilen nachlässig in der Zeichnung und durchgängig one Sinn für ideale Schönheit der Seele wie des Leibes. Seine besten Schüler sind: Jac. Jordaens, Caspar de Crayer, Erasmus Quellinus, Theodor van Thulden u. a., vor allen Anton van Dyck (1599—1641), nicht so kraft- und lebensvoll wie Rubens, aber von gründlicherer tiefpsychologischer Charakteristik, feinerer Durchbildung des Einzelnen und höherem Sinne für Schönheit und Adel der Darstellung, technisch besonders im Helldunkel ausgezeichnet.

In der holländischen Schule herrscht zwar ebenfalls der entschiedenste Realismus und Naturalismus. Aber wärend ihn Rubens und seine Schüler durch effektvolle drastische Bewegtheit und den Ausdruck überströmender Lebensfülle zu heben suchen, streben die Holländer nur nach größtmöglicher Treue und Warheit in der Abbildung der Natur und in der Ausmalung eines bescheidenen, in gemütlicher Stille dahinfließenden, aber in sich befestigten, kräftigen und gediegenen Daseins. Ihre älteren Hauptmeister (Theod. de Keyser, Franz Hals, Barth. van der Helst u. a.) sind daher fast nur Porträtmaler. Ein höheres Leben brachte ihr erst der berühmte Rembrandt van Ryn (geb. zu Leyden 1606, gest. zu Amsterdam 1667), ein Meister von höchster Vollendung im Kolorit und Helldunkel, worin selbst Correggio ihm nachsteht, von düsterer, trotziger Gemütsstimmung, phantastisch in der Wal und Zusammenstellung der Gegenstände, rücksichtslos gegen die äußere historische und lokale Warheit, aber von tiefster *innerer* Warheit, von feinster mannigfaltigster Charakteristik, zwar ebenfalls one Sinn für ideale Schönheit, aber durchaus poetisch in der Auffassung und namentlich in der Behandlung der Farbe und des Lichts. Seine ausgezeichnetsten Schüler und Nachfolger waren Gerbrandt van den Eeckhout, Salomon Koning und Ferdinand Bol.

Aus der Richtung und eigentümlichen Begabung der niederländischen Künstler erklärt es sich von selbst, dass von ihnen die sog. Kabinetsmalerei (d. h. die kleineren, zum Schmuck der Privatzimmer bestimmten Gemälde, Landschaften, Genrebilder, Schlachtscenen, Thier- und Jagdstücke ꝛc.) nicht nur ausging, — schon in der vorigen Periode zeigen sich bei ihnen die ersten Anfänge derselben, — sondern auch vorzugsweise ausgebildet wurde. Und aus dem Geiste der Zeit erklärt es sich, dass jetzt erst diese untergeordneten Zweige der Kunst zur Blüte kamen, mehr und mehr Beifall fanden und von den Reichen und Großen vorzugsweise begünstigt wurden. Von niederländischen Meistern (Paul Bril) empfingen die

italienischen Künstler die Anregung zur selbständigen Landschaftsmalerei, und bildeten sich bald einen eigentümlichen, der plastischen Schönheit der italienischen Natur und des italienischen Baumwuchses entsprechenden Stil aus, der dann unter dem Namen des italienischen Stils auch in andern Kunstschulen Aufnahme fand. Seine Gründer sind Annibale Caracci und dessen Schüler Fr. Albani, Domenichino, und Franc. Grimaldi; seine größten Meister dagegen die Franzosen Nicolas Poussin (auch als Historienmaler ausgezeichnet), dessen Schwager Gaspard Dughet, genannt G. Poussin, besonders aber der Lothringer Claude Gelée, genannt Claude Lorrain (1600—1682) und dessen Schüler der Niederländer Hermann Swaneveld (1620—1680); auch der bekannte Salvator Rosa, trotz des phantastisch-romantischen Elements, das er hineinmischte, gehört dieser italienischen Naturauffassung im wesentlichen an. Ihr tritt der spezifisch niederländische Stil kontrastirend gegenüber. In den älteren Brabanter Künstlern (David Vinkebooms, Jodocus de Momper, Roland Savery) wehte noch ein religiöser Geist: sie stellten gern das Paradies dar, die Pflanzenwelt in Verbindung mit dem Thierleben, wie sie in prangender farbenreicher Üppigkeit aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen. Erst Rubens überwand das Unfreie, Konventionelle, das diesen älteren Bestrebungen noch anklebte, und seine wenigen Landschaften zeigen die Natur in derselben großartigen Fülle und Lebenskraft, die überall seinem Pinsel entströmt. Indes steht die Brabanter Schule gegen die Holländische in diesem Fache entschieden zurück. Die holländischen Landschaftsmaler (wie Jan G. Cuyp, Theod. Camphuysen u. a.) gaben sich anfänglich ganz der einfachen naiven Nachbildung der sie umgebenden ebenso einfachen Natur hin und suchten sie nur durch den Ausdruck der Empfindung des Heimatlichen, Gemütlichen zu beseelen. Zu höheren Zielpunkten fürte sie erst Rembrandt mit seinen wenigen durch Farbe, Helldunkel und poetische Eigentümlichkeit der Stimmung ausgezeichneten Landschaften. Seitdem erhob sich die holländische Schule zur höchsten Stufe der Ausbildung, und Künstler wie Jos. Wynants, Artus van der Neer, Anton Waterloo, namentlich aber der tiefpoetische Jacob Ruysdael (1635—1681), sein Geistesverwandter Allart v. Everdingen und der durch energische Naturwarheit und technische Vollendung ausgezeichnete Minderhout Hobbema gehören zu den größten Meistern des Faches. An sie schlossen sich die trefflichen Seemaler Ludolph Backhuysen und Willem van de Velde an.

Ebenso ist es vorzugsweise die holländische Schule, welcher die Genremalerei ihre Ausbildung und Vollendung verdankt. Von den besten Meistern des sog. niederen Genres (Darstellungen des gemeinen Volkslebens) gehören nur David Teniers d. Ä. und Adrian Brouwer der Brabanter Schule an; die beiden Deutschen Adrian von Ostade, sein Bruder Isaak und der Holländer Jan Steen gingen aus der holländischen Schule hervor; und die Hauptvertreter des sog. höheren Genres, vor allen Gerhard Terborgh und Gerhard Douw, neben ihnen Gabriel Metzu, Kaspar Netscher und Franz van Mieris, gehören ihr allein an. Gegen sie kommen die wenigen italienischen und französischen Genremaler (Salv. Rosa, Jaques Callot) kaum in Betracht. Auch die Hauptmeister der sog. Genre-Landschaft, Albert Cuyp, Adrian van de Velde, Philipp Wouwermann, und der berühmte Thiermaler Paul Potter stammen aus der holländischen Schule.

Frankreich und Deutschland können keinen Anspruch machen, für diese Periode einen besonderen Platz in einer kurzen Charakteristik der christlichen Malerei zu erhalten. In unserm armen Vaterlande hatte der dreißigjärige Krieg alle höhere Lebensblüte fast bis auf die Wurzel zerstört; und als es sich im 18. Jarh. von dieser Verwüstung wider emporrichtete, vermochten untergeordnete Geister wie Balth. Denner, G. W. E. Dietrich, und selbst der gefeierte, aber im Grunde unselbständige, kraftlose Raphael Mengs (1728—1779), trotz seines achtungswerten Strebens, der Kunst aus dem allgemeinen Verfall, dem sie überall erlegen war, nicht wider aufzuhelfen. Ebensowenig vermochten in Frankreich die älteren besseren Meister, der schon erwänte Nic. Poussin, Eustache Lesueur u. a., jener dem Nationalgeschmack schmeichelnden theatralischen Darstellungsweise, jener Neigung zu Pomp und Ostentation, jenem Haschen nach Effekt und Scheingröße, kurz

jener dem Zopfstile der Architektur entsprechenden Behandlungsweise Widerstand zu leisten, welche von dem gefeierten Charles Lebrün, dem Günstling Ludwigs XIV., ausging und bald die ganze französische Kunst in Beschlag nahm. Von dieser theatralischen Scheingröße sank sie im Verlauf des 17. Jarh. zu jenen kleinen, affektirten, frivolen, den tiefen moralischen Verfall der französischen Gesellschaft abspiegelnden Darstellungen herab, deren Repräsentant François Boucher (1704 bis 1770) der sogen. Maler der Grazien (d. h. der Grazien im Reifrock und Toupé) ist. —

Aber auch die niederländische Malerei konnte sich nur bis zum zweiten Viertel des 18. Jarh. auf einer Achtung gebietenden Höhe erhalten. Um die Mitte desselben war auch sie, selbst in den untergeordneten Fächern der Kabinetsmalerei, nicht mehr im Stande, den Anforderungen warer Kunst zu genügen. Mit dem Umsichgreifen der französischen Frivolität, Genusssucht und Prachtliebe, Glaubens- und Sittenlosigkeit, womit zugleich die coquette Eleganz und Zierlichkeit, Affektirtheit und Unnatur sich überallhin ausbreiteten und der Geschmack bis zur Abgeschmacktheit des Harbeutels und Reifrocks ausartete, sank selbst die äußere technische Fertigkeit dergestalt, dass man kaum noch ein gutes Porträt, eine bloße Kopie der Natur zu machen verstand. In jeden Pinselstrich mischte sich die Unnatur des Zeitgeschmacks, die Verderbtheit der gesellschaftlichen Zustände ein und ließ den Künstler nicht zu einer treuen Auffassung der Natur gelangen. Es bedurfte in der Tat einer gewaltigen, orkanartigen, Mark und Bein durchdringenden Erschütterung, um die Luft zu reinigen und den Körper der Zeit von dieser Fäulnis, die schon in das innerste Mark des Volks zu dringen begann, zu heilen. Sie bereitete sich seit der Mitte des 18. Jarh. vor und brach in der französischen Revolution und deren Folgen über ganz Europa herein. Mit ihr ging die geistige Umwälzuung, aus welcher unsere sog. klassische Litteratur hervorwuchs, Hand in Hand. Erst als die Wogen dieser mächtigen Bewegung abzulaufen begannen und den Boden für die Sat neuer Ideeen und die Widerbelebung von Sittlichkeit und Religion gedüngt hatten, zeigten sich wider einige erste Keime eines neuerwachenden Kunstlebens und kamen seit dem Anfang des gegenwärtigen Jarhunderts zu weiterer Entwickelung. In Deutschland, Frankreich und den Niederlanden (Belgien) haben sich seitdem widerum eigentümliche Kunstschulen gebildet, denen man Geist und Leben, ästhetisches Gefül und Sinn für das Große und Schöne nicht absprechen kann. Allein einerseits sind sie noch im Werden und in der Entwickelung begriffen und stehen uns noch zu nahe, so dass sich noch kein objektiv gültiges Urteil über sie hat bilden können, andererseits zeigt sich in ihnen eine solche Mannigfaltigkeit und Zerfarenheit der Richtungen, dass uns selbst für eine bloße Aufzälung derselben der Raum fehlen würde. Wir bemerken nur noch, dass in deutschen Landen München und Düsseldorf die Hauptsitze der neuerblühten Malerei und bestimmt ausgeprägter Kunstschulen sind, neben denen nur noch Berlin und neuerdings Wien in Betracht kommt. In ihnen hat auch die Heiligenmalerei widerum einen Platz — wenn auch nur neben vielen andern Plätzen — gefunden, dort mehr im altkatholischen Sinn, hier mehr im protestantischen Geiste geübt, dort mehr durch Idealdarstellungen der christlichen Idee (Cornelius, Overbeck, Führich, H. Heß, Schraudolph u. a.), hier mehr durch historische Abbildungen bedeutsamer Tatsachen (Lessing, Hübner, Bendemann, Deger, v. Gebhardt, Pfannschmidt, Kaselowsky u. a.) repräsentirt. Allein im ganzen erscheint — entsprechend den religiösen Zuständen der Gegenwart — die moderne Heiligenmalerei teils als ein bloßer Widerbelebungsversuch erstorbener Kraft und Größe, teils als ein unsicheres Suchen und Streben nach einem neuen, aber noch im Dunkel liegenden Ziele. —

Die besten neueren Werke zur Geschichte der christlichen Malerei sind: G. Vasari, Leben der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer ꝛc. Aus dem Italienischen, mit den wichtigsten Anmerkungen und neueren Berichtigungen ꝛc., von L. Schorn, Stuttg. 1832 ff.; F. Kugler, Handbuch der Geschichte der Malerei seit Constantin d. Gr., 2. Aufl., Berlin 1847, 4. Aufl. v. Lübke bearbeitet, 1872; Ch. Blanc, Histoire des peintres des toutes les écoles depuis la renaissance jusqu'à nos

jours, Paris 1851 sqq.; J. A. Crowe u. G. B. Cavalcaselle: Geschichte der italienischen Malerei. Deutsche Originalausgabe besorgt von Dr. M. Jordan, Leipz. 1869 ff.; Dieselben, Geschichte der altniederländischen Malerei. Bearbeitet von A. Springer 1875; W. Lübke, Geschichte der italienischen Malerei vom 4. bis 16. Jahrhundert, 8. Aufl., Stuttgart 1880; A. Woltmann, Geschichte der Malerei, Leipzig 1878 f. **H. Ulrici.**

Mallet, Friedrich Ludwig, Dr. der Theol. und Pastor zu Bremen, ein hochbegabter, gefeierter Prediger und geist- und gemütvoller Schriftsteller. Er war geboren am 4. August 1793 zu Braunfels bei Wetzlar und entstammte einer französischen Familie aus der Auvergne, welche während des österreichischen Erbfolgekrieges in der Person seines Grossvaters nach Deutschland gekommen war. Mallets Vater bekleidete das Amt eines Kammersekretärs beim Fürsten von Solms-Braunfels, seine Mutter war von deutschem Blute. Die Jugend Mallets fiel in die Zeit der dortigen Kämpfe mit Frankreich. Doch starb ihm sein Vater frühe, und der dortige Prediger, Hermann Müller aus Bremen, nahm den 16jährigen Jüngling bei seiner Rückkehr in die Heimat mit nach Bremen (1809). Hier wurde ihm ein neues und dauerndes Daheim. Er vollendete seine Schulzeit und bezog 1811 die Universität, zuerst das heimatliche Herborn, dann Tübingen, auf welchem noch der Segen des alten Pietismus ruhte. Mallet stand damals schon festgegründet in Gottes Wort, und keine Gewalt hat ihn davon abbringen können. Mitten in seine Studienzeit fiel die deutsche Erhebung. Mallet machte als Freiwilliger unter den Nassauern den Feldzug nach Frankreich mit und kehrte im Frühling 1814 nach Tübingen zurück. Noch einmal rief ihn Napoleons Rückkehr 1815 unter die Waffen, aber nur für kurze Zeit, da der Erbfeind bald besiegt war. Mallet vollendete seine Studien und kam in demselben Sommer nach Bremen, wo man ihn examinirte. Seine erste Stelle erhielt er als Hilfsprediger bei dem altersschwachen Pastor Buch an der St. Michaeliskirche in Bremens Vorstadt (13. Dezember 1815), nach dessen baldigem Ableben (15. August 1816) er sein Nachfolger wurde (28. August 1817) und sich vermälte. Zehn Jare später wälte ihn die große St. Stephani-Gemeinde zu ihrem dritten Prediger an die Seite seines Pflegevaters, Pastor Hermann Müller, und von Pastor Dr. Pletzer. An dieser Kirche ist Mallet bis zu seinem Lebensende geblieben. Nach dem Tode der beiden Kollegen wurde er erster Prediger und erhielt neben sich seinen treuen, bescheidenen und ernstwirksamen Pflegebruder Pastor L. Müller (des Vorigen Neffen). Beide haben in seltener Herzlichkeit und sich ergänzend, viele Jarzehnte musterhaft neben und miteinander gewirkt. 1862 wurde Mallets Son ebenfalls sein Kollege, 1864 starb Müller, und am 5. Mai 1865 legte Mallet selber sein Haupt zur ewigen Ruhe nieder.

Mallets vorzüglichste Bedeutung war die des Predigers. Hierzu besaß er ganz eminente Gaben: eine Fülle von Gedanken, einen klaren Verstand und eine blühende Phantasie. Es kam dazu noch eine gute äußere Gestalt, „ein idealisirter Lutherkopf" (wie F. A. Krummacher von ihm sagt), eine hinreißende Begeisterung für alles Hohe und Große, insbesondere aber für das Evangelium Jesu und für das deutsche Vaterland, und dabei eine seltene Freundlichkeit und Liebe gegen Alle. Daher waren seine Reden stets wie ein erfrischender Trunk aus dem Felsenborn. Überall begehrte man ihn zu hören, und wie oft hat er großen kirchlichen Versammlungen sowol in als außerhalb Bremens, sowie kleineren Festversammlungen durch sein Wort die Weihe gegeben! Sogar sein im Norden so fremd klingender Heimatsdialekt, den er nie abgelegt, verlieh seinen Reden eine eigentümliche Anziehungskraft. Dabei wollte er nicht Kanzelredner, sondern nur Zeuge der Warheit sein. — „Als ein flacher und frecher Unglaube", sagte er einmal, „das höchste Kleinod der Menschen, das Wort des Herrn, verwarf, fing man an, die Prediger Redner, Volks- und Kanzelredner zu nennen. — Dass die christliche Kirche dadurch viele Prediger verloren und an Rednern nichts gewonnen hat, ist gewiss" (Pred. und Reden 1867, S. 224). Überhaupt hat Mallet seine glänzenden Gaben niemals benutzt, um irgendwie der Menge oder der

herrschenden Zeitströmung zu gefallen; er kannte keine andere Warheit, als die des einfachen Bibelglaubens und suchte darin seinen Ruhm, diesen in seiner ganzen Kraft und mit allen Konsequenzen geltend zu machen, mochte er damit auch immer wider in ein Wespennest stechen. — Damals wurde in Bremen unter dem Vorgange von G. Menken (1802—1831 daselbst wirksam) und dem Eindruck der Befreiungskriege, von den meisten Kanzeln wider das alte Evangelium verkündigt, so z. B. von G. G. Treviranus (seit 1814), von F. A. Krummacher (1824 bis 1845) und auch von dessen Kollegen B. Dräseke (1814—1832), wenn auch von diesem mehr in der ästhetischen Weise des Zeitalters. Mit Mallet kam die einfache Christuspredigt sozusagen zum Durchbruch. Hatte Menken mehr auf einen auserwälten Kreis gewirkt, so war Mallet jetzt für Jedermann; Menken bewegte sich stets in der vollen Waffenrüstung eines woldurchdachten biblischen Systems, Mallet mit leichter Schleuder und Kieselsteinen vom Bache; Menken setzte biblische Kenntnisse voraus und regte dazu an, Mallet riss unmittelbar mit fort und erbaute, und wärend Menken immer ernst und gedankentief war, zeigte Mallet sich geistsprühend und vielseitig, ja (wo es geeignet war) auch vom köstlichen Humor übersprudelnd.

Meisterstücke solcher Beredsamkeit, und auch als gedruckt noch immer packend, sind: 1) Der Beruf des christlichen Predigers. Antrittspredigt an St. Stephani 1827. 2) Das hat Gott getan! Predigt nach dem Hamburger Brand 1842. 3) Predigt bei Eröffnung des Kirchentages zu Bremen 1852. 4) Gustav Adolf. Rede beim Standbilde Gustav Adolfs 1856. 5) Im Hafen. Improvisirtes Abschiedswort in der Kirche zu Bremerhaven 1856. 6) Festrede am 18. Oktober 1863 in der Domkirche zu Bremen. 7) Eben-Ezer, ein Denkmal der Hilfe. Nach der Einnahme der Dannewirke 1864. — Außer diesen sind noch viele andere gedruckt und zum Teil nachher gesammelt worden, die oft von gleicher Vorzüglichkeit sind; zahllose verhallten aber in die Lüfte, nach einer tiefen und hinreißenden Wirkung in den Gemütern.

Eine wol nicht minder reiche Begabung besaß Mallet als *Schriftsteller*. Phantasie, Gedankenfülle und vielseitiges Interesse kamen ihm auch hier wider glücklich zu statten, und durch ernste Lektüre suchte er seine Kenntnisse zu vermehren. An eigentlicher Gelehrsamkeit fehlte es ihm freilich gänzlich. So wurde er kein Bücherschreiber, sondern Gelegenheitsschriftsteller. Zunächst gründete er in Bremen mit Krummacher, Dräseke, Treviranus u. a. den *Bremer Kirchenboten* 1832, anfangs ein Monats-, dann ein Sonntagsblatt, das 15 Jare (bis 1847) bestand; es war mehr für Gebildete berechnet, denen es die christliche Heilswarheit näher bringen sollte, und brachte viele vorzügliche Aufsätze über theologische, kirchliche und politische Fragen, vor allem aus Mallets Feder. Der „Bote" wurde übrigens nicht bloß in Bremen, sondern auch im benachbarten Oldenburg und Hannover mehrfach gelesen, und hat dort nicht wenig zur Belebung des Glaubens beigetragen. Später gab Mallet den *Bremer Schlüssel* in zwanglosen Heften heraus (1848—1850), und schließlich für einige Jare (1856—1860) die gemütliche *Bremer Post*, welche meistens Reisebriefe enthielt. Außer dieser Schriftstellerei hat er noch manches Andere zu Tage gefördert. Wir erinnern an die vielen von ihm herausgegebenen einzelnen Predigten, und weisen im Voraus auf die im folgenden Abschnitte zu besprechenden polemischen Brochüren hin. Sodann ließ er 1853 die *Weisen aus dem Morgenlande* als eine *Weihnachtsgabe* erscheinen, ein Büchlein voll sinniger, ansprechender Betrachtungen. 1859 gab er, auf Vieler Bitten, einen Band *Passions- und Festpredigten* heraus. 1864 veranlasste ihn ein hiesiger Verleger, *Altes und Neues* herauszugeben, ein größeres Buch, worin sich teilweise Stücke aus der Bremer Post, teilweise neue Sachen finden; es enthält: Erzälungen eines Großvaters, Familienbriefe, Reise- und andere Briefe, dann zur Erbauung: Bethanien u. s. w. Mallet beabsichtigte, wie er im Vorworte schreibt, bald einen 2. Band unter dem Titel: *Neues und Altes* folgen zu lassen. Sein naher Tod ließ es ihn nicht mehr ausfüren; aber sein Son, welcher schon 1867 eine Sammlung *Predigten und Reden* seines Vaters hatte erscheinen lassen, bewerkstelligte 1868 jene Ausgabe. Auch

in dieser finden sich köstliche Sachen, nach denselben Rubriken geordnet, vermehrt durch Freundesbriefe (an seinen Herzensfreund Treviranus) und durch die, damals vergriffenen, Weisen aus dem Morgenlande. Beide Bücher bilden, mit den Predigtsammlungen zusammen, einen waren Schatz ernster, schwungreicher Reden, gemütvoller Erzälungen, erquicklicher, lehrreicher Briefe und geistvoller Reflexionen über irdische und himmlische Fragen, wie ihn die deutsche Litteratur in solcher Weise kaum wider bietet.

Von hervorragender Bedeutung war bei Mallet fernerhin die polemische Tätigkeit. Trotz seines liebenswürdigen und weitherzigen Wesens verstand er doch auch, wenn sein Heiligstes angetastet wurde, gewaltig das Schwert des Geistes zu schwingen, wie in der Jugend das wirkliche Schwert wider die Franzosen. 1842 brachte ihn eine Äußerung im Kirchenboten mit den Katholiken in Streit und rief seine mächtige Brochüre: „Ueber den Heiligen- und Bilderdienst in der römischen Kirche" — ins Leben. 1856 erhielt er wegen einer Bemerkung in einer Predigt über den Mariendienst einen anonymen Drohbrief, worauf er die Predigt drucken ließ. Mehr noch bewegten seine Seele die Schäden der eigenen evangelischen Kirche. Hier konnte ihn schon kirchliche Form und Konfessionalismus zum Widerspruch reizen. Nicht als Reformirter widerstand er da den Lutheranern; pflegte er doch mit Hengstenberg, Harleß, Sartorius, Rudelbach und vielen treuen Anhängern Luthers die herzlichste Gemeinschaft. Aber die konfessionelle Spaltung, die Betonung der Kirche statt des Reiches Gottes, des Bekenntnisses statt der Schrift, des äußeren Kirchenschmuckes statt des lebendigen Schmuckes einer zalreich versammelten Gemeinde u. s. w. konnten ihn bei seinem freien, geistigen Sinne zu ernsten Entgegnungen und Warnungen veranlassen, wärend er, sobald es darauf ankam, auch wider das Bekenntnis einer Gemeinde zu verteidigen verstand. Im größten Gegensatz aber stand er zum neuen Rationalismus und zum modernen Heidentum. Hievon zeugten kräftige Artikel im Kirchenboten gegen verkehrte Predigerwalen und Maßnahmen der Kirchenregierungen in verschiedenen deutschen Ländern. Als er sodann 1842 beim Hamburger Brande die erwänte erschütternde Bußpredigt gehalten und hatte drucken lassen, erhob sich viel wüstes Geschrei darüber, und besonders der Schriftsteller Adolf Stahr in Oldenburg protestirte gegen Mallet im Namen der Humanität; dieser fertigte ihn ernst und gründlich ab in der Schrift: „Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider den Nächsten". 1844 erklärte, nach einer zu Bremen gehaltenen Naturforscher-Versammlung, der Bremer Pastor Nagel in einem Tageblatte, es sei nun bewiesen, dass weder Himmel nach Hölle existirten. Mallet stellte ihn darüber im Ministerium zur Rede; Nagel aber wich aus und berief sich auf den Senat, bei welchem er, unter der Ägide des Bürgermeisters Smidt, auch Schutz fand. Der Streit war mittlerweile litterarisch fortgegangen. Auch diesmal hatte sich Adolf Stahr und noch ein Oldenburger Litterat, Theodor von Kobbe, hineingemischt. Mallet schrieb gegen diese die beißende Satire: Die Oldenburger in Bremen, eine Denkschrift von Jocosus Bremanus (1845), in welcher er mit unübertrefflichem Humor den Einen als Jean qui rit und den Andern als Jean qui pleure lächerlich machte. Dem Ernst der Sache aber auch zu dienen, gab er jetzt mehrere Hefte „Zeugnisse" heraus, in denen er ausfürte, dass „nicht die Wissenschaften, sondern die Leidenschaften wider den Glauben" seien. Gegen Nagel, der damals trotz Protestes des Ministeriums vom Senate in demselben gehalten wurde und der sich nun auch rechtfertigen wollte, schrieb Mallet sein „Geständnis" (1845) und als ein Dritter, Pastor Paniel zu St. Ansgarii, sich plötzlich für Nagel in die Schranken warf und verschiedene Aktenstücke des Streites veröffentlichte, fertigte Jener ihn mit der geist- und witzsprühenden Schrift ab: Der Edle und sein Hund — von Melancholikus Bremanus (1846). Damals fülte Mallet sich auch gedrungen, gegen das immer mehr hervortretende Lichtfreundetum Zeugnis abzulegen; er tat es zuerst im Kirchenboten, dann in einer eigenen Schrift: Memoiren eines Weltmannes (1847), welche das ganze seichte und aufs Irdische gerichtete Treiben dieser neuen Warheit unübertrefflich persiflirte. — Durch alles dies Auftreten wurde Mallet beim großen Haufen keineswegs populär; er musste sich vielerlei Spott, nicht

selten die gemeinsten Nachreden gefallen lassen, ja es kam dahin, dass er in diesen 40er Jaren einmal im „Urbild des Tartuffe“ von Gutzkow auf dem Theater ganz deutlich in Kleidung, Sprache u. s. w. nachgemacht und vom Publikum laut erkannt wurde. Der ernsteste Kampf aber begann für ihn mit dem Jare 1848, als in Bremen die politische Verfassung umgestürzt und von der U. L. Frauenkirche Rudolf Dulon zum Prediger gewält war, ein Mann von pantheistischer Grundanschauung und revolutionärer Gesinnung, der von seiner Kanzel aus wütende Blitzstrale gegen Fürsten und Besitzende schleuderte und mit seiner „Tageschronik“ und seinem „Wecker“ Stadt und Umgegend in Bewegung setzte. Mallet schrieb gegen ihn zuerst: Trommelwirbel von Hermannus Lismannus, Extambour der Bremer Bürgerwehr“ (1848), und gab dann seinen „Bremer Schlüssel“ heraus (1848—1850), worin er die damals brennenden Fragen, namentlich auch die Schulfrage, beleuchtete. Als Dulon dann auf Mallets Gemeinde einzuwirken suchte, schrieb er: Hütet euch vor den Abgöttern (1850), für St. Stephani-Gemeinde Abwehr und Angriff (1851), sowie noch mehrere kräftige Brochüren gegen Dulon. Auch verfasste er in dieser Zeit im Namen und Auftrag der Bremer Geistlichkeit einen herrlichen Trostbrief an den vielangefochtenen König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen. Doch war ihm Dulons Gebahren im Ministerium so zuwider, dass er seinen Austritt erklärte. Der Senat nahm diese Erklärung nicht an, und das Ende der Revolution (März 1852), die Absetzung Dulons (Sommer 1852) ließen sie wider hinfällig werden. Mallet veranstaltete nun noch eine Eingabe des Ministeriums an den Senat zur künftigen Sicherstellung der bremischen Kirche (25. Januar 1853), die indessen an der Gleichgültigkeit der Regierenden scheitern sollte.

Damit haben wir bereits einen Teil der bauenden Tätigkeit Mallets erwänt, welche noch einiger Ergänzung bedarf. Mallet war ganz durchdrungen von der Notwendigkeit christlicher Vereinstätigkeit und innerer Mission in unseren Tagen. „Derselbe Glaube (sagt er), der durch so viele Zeugnisse den Laut des göttlichen Wortes in alle Lande getragen, der so viele Kirchen und Schulen gebaut, ist jetzt mit einem Blütenkranz herrlicher Werke umgeben, der auf seinen erhabenen Ursprung und auf seine fortwärende Gemeinschaft mit der Sonne des Lichts, mit der Quelle des Lebens hinweist“. So beteiligte er sich eifrig an Vereinsgründungen: 1819 am ersten Bremer Missionsverein, 1821 am Verein zur Verbreitung kleiner christlichen Schriften, 1834 gründete er selbst den ersten Jünglingsverein in Deutschland, 1841 war er bei der Stiftung des christlichen Hauses Konkordia und der des Männervereins; auch dem 1843 gegründeten Mäßigkeits- und dem 1844 zustande kommenden Gustav-Adolfsvereine lieh er seine volle Kraft und Hingabe. Mallet besaß kein organisatorisches Talent, wie sein Freund Treviranus, aber sein Beitritt war immer vom höchsten Werte, da er alles durch sein Wort zu verklären wusste. Namentlich der Heidenmission, die anfangs (1836) zu einer großen Norddeutschen Mission erweitert, 1850 aus konfessionellen Bedenken zerspalten ward und für deren Rest Bremen die Fürung übernahm, hat er die wesentlichsten Dienste geleistet. — Ganz besonders baute Mallet aber an seiner Gemeinde St. Stephani. Hier gelang es, in der Revolutionszeit ein festes Bekenntnis (den apostolischen Glauben, die Augustana und den Heidelberger Katechismus) aufzurichten und vom Senat die Anerkennung zu erringen (1850—1852). Sodann wurde, analog dem Inneren Missionsverein für ganz Bremen (1849), ein solcher für St. Stephani besonders gegründet (1851) und durch denselben außerordentlich viel für die Gemeinde getan. 1856 baute man den vor 100 Jaren eingestürzten Kirchturm wider auf und ein neues großes Schulhaus, 1859 aber das geräumige St. Stephani-Gemeindehaus, eine Zierde der Stadt und einen Mittelpunkt der Gemeinde für zallose ernste und gesellige Zusammenkünfte. Alles das konnte entstehen durch das Zusammenarbeiten von drei so seltenen Männern, dem feurigbegeisterten Mallet, dem ruhig und tief wirkenden Kollegen Müller und dem tatkräftigen Bauherrn Karl Wietor, sowie einer reichen und aufopferungswilligen Gemeinde.

Sollen wir schließlich Mallet noch charakterisiren, so begegnet uns in ihm

eine frische, liebenswürdige, vom Evangelium verklärte Persönlichkeit, ohne Falsch und Arg, voll kindlicher Unbefangenheit sich den Menschen hingebend. Begeistert für alles Hohe, insbesondere für das Evangelium und für sein Vaterland wirkt er mächtig als christlicher Patriot auf seine Zeitgenossen, als Prophet einer besseren Zukunft Deutschlands, die klar vor seinem Geistesauge steht und deren Morgengrauen er noch erlebt hat. Das deutsche Volk steht ihm nach Gottes Willen über allen anderen. „Gott hat es wie kein anderes in den Dienst seines heiligen Reiches und seines ewigen Rates gestellt", und zwar darum vor Allem, weil es schon mehreremale die widergöttlichen Weltreiche zerschlagen. Aber auch sonst hat er als Prediger, Redner und Schriftsteller in tausendfach anregender Weise gewirkt, wofür ihn 1856 die Haller Fakultät mit dem theologischen Doktor geehrt. Die wütenden Angriffe seiner Gegner, das Geschrei über seinen Obskurantismus, Köhlerglauben und seine Streitsucht hat er nicht verdient.

Litteratur: 1) Dr. Herm. Hupfeld, Prof. in Halle: Friedrich Ludwig Mallet. Ein Bild zur Erinnerung, 1865. 2) W. H. Meurer, Pastor in Rinteln: Zur Erinnerung an Friedr. Ludw. Mallet. Eine biographische Charakteristik, 1866. 3) C. A. Wilkens, Dr. der Theologie und Philosophie, ref. Pfarrer zu Wien: Friedrich Mallet, der Zeuge der Wahrheit, 1872.

J. Fr. Iken, Pastor in Bremen.

Malteserorden, s. Johanniter Bd. VII, S. 77.

Malvenda, Thomas, spanischer Dominikaner, geb. 1566, gest. 1628. Er besaß seltene Sprachkenntnisse, die er besonders auf das Studium des Bibeltextes verwendete; auch trieb er Dogmatik und Kirchenhistorie, vornehmlich Geschichte seines Ordens. 1600 richtete er an den Kardinal Baronius ein kritisches Sendschreiben über eine Anzal von Stellen in den Annales ecclesiastici und dem Martyrologium Romanum, die ihm unrichtig schienen. Baronius, über seine Gelehrsamkeit erstaunt, berief ihn nach Rom, wo der Dominikanergeneral ihm die Korrektur des Breviers, des Missale und des Martyrologiums des Ordens auftrug; von ihm revidirt, erschienen diese Bücher 1603. Die Kongregation des Index übergab ihm hierauf die von La Bigne herausgegebene Bibliotheca Patrum (zuerst Paris 1575 f., 9 Bde. Fol., dann 1589, 9 Bde. Fol.) zur Durchsicht; seine teilweise gründlichen kritischen Bemerkungen erschienen zu Rom 1607; später wurden sie den Ausgaben der Bibliotheca beigedruckt (Paris 1609 und 1624). Die Annales ordinis fratrum praedicatorum, die er zu dieser Zeit begann, vollendete er nicht, er kam nicht über die dreißig ersten Jare hinaus; 1627 gab Gravina dieses Fragment in zwei Foliobänden zu Neapel heraus. 1610 wurde Malvenda nach Spanien zurückberufen; der Großinquisitor gesellte ihn einer Kommission bei, die den Auftrag hatte, den spanischen Index librorum prohibitorum anzufertigen. Sein Hauptwerk, das seine letzten Jare in Anspruch nahm, war eine wörtliche Übersetzung und Erklärung der Bücher des Alten Testaments. Er starb, als er bis zum 16. Kapitel des Propheten Ezechiel gekommen war. Diese weitläufige Arbeit wurde 1650 zu Lyon von dem Dominikanergeneral herausgegeben: Commentaria in sacram Scripturam una cum nova de verbo ad verbum ex hebraeo translatione variisque lectionibus, 5 Bände Fol. Die Übersetzung ist, durch zu ängstliches Streben nach wörtlicher Treue, rauh und oft unverständlich; die Anmerkungen, meist nur grammatisch und lexikalisch, mögen für Manchen damals nützlich gewesen sein, obschon auch unbegründete und seltsame Konjekturen mitunterlaufen. Unter den übrigen zalreichen Schriften Malvendas, deren Verzeichnis sich bei Quetif und Echard, Scriptores ordinis praedicatorum, 2, 454 sq., findet, sind noch zu nennen seine 1604 zu Rom erschienenen und nach mehrmals aufgelegten Libri novem de antichristo, die insofern interessant sind, als sie eine Übersicht geben von fast Allem, was von den Kirchenvätern an durch das ganze Mittelalter hindurch über den Antichrist geschrieben worden ist. **C. Schmidt.**

Malzeiten der Hebräer. Neben den eigentlichen Gastmälern (s. den Artikel Bd. IV, S. 753 f.) waren die gewönlichen Malzeiten der Hebräer eben nur die

vom Bedürfnis gebotenen. Zunächſt wurde geſpeiſt, wenn das Bedürfnis nach Speiſe und Trank ſich einſtellte, was denn der täglichen Lebensordnung gemäß in geregelter Weiſe zu beſtimmten Zeiten vor ſich ging. Am Morgen oder Vormittag wurde ein Frühſtück, *ἄριστον*, genommen, Luk. 11, 38; 14, 12; Joh. 21, 12. 15. Wann die Hauptmalzeit *(δεῖπνον)* war, ob zu Mittag, oder gegen Abend, iſt nicht ganz deutlich. Winer (Realwörterbuch u. Mahlzeit) hält die Mittagszeit für die warſcheinlichere, weil dieſe bei einem ackerbautreibenden Volke an Werkeltagen viel geeigneter zum Haupteſſen ſei, und vergleicht Stellen, wie 1 Moſ. 43, 16. 25; 1 Kön. 20, 16 (in beiden Stellen iſt von außergewönlichen Feſtmalen die Rede); Apg. 10, 10 (Petrus war eben hungrig); Luk. 11, 37 *(ἄριστον)*. Aber abgeſehen davon, daſs bei den Beduinen noch heutigen Tages die Malzeit gegen Sonnenuntergang die Hauptmalzeit iſt (Wellſted I, S. 113), und daſs die Eſſener nur zwei Malzeiten, ein Frühſtück und eine Abendmalzeit, hatten, ſ. Joseph. B. J. II, 8. 5, ſcheinen mir einige Stellen der Bibel ziemlich deutliche Andeutungen für die Abendmalzeit zu enthalten. 1 Moſ. 31, 54 iſt das Mal, wozu Jakob ſeine Brüder einlädt, allem Anſcheine nach die gewönliche Malzeit, und dieſes findet am Abend ſtatt. Luk. 17, 7. 8 wird das *δεῖπνον* bereitet, wenn der ackernde oder hütende Knecht vom Acker heimkehrt, was doch wol erſt zur Zeit des Feierabends zu denken iſt. Ferner bringen die Raben dem Elias Brot und Fleiſch, „am Morgen und Abend", 1 Kön. 17, 6 (wie denn auch Luk. 14, 12 nur *ἄριστον* und *δεῖπνον* erwänt wird), worin mir auch eine deutliche Hinweiſung auf das Frühſtück und die Abendmalzeit als alleinige Hauptmalzeiten zu liegen ſcheint. In Verbindung damit wird denn auch die Sitte der Eſſener bedeutſam und beweiſend. Die von Winer angefürten Stellen nennen hiernach die Mittagszeit beim Eſſen als etwas Außergewönliches (vergl. auch 2 Sam. 3, 35), wärend die Zeit des gewönlichen Eſſens in den andern Stellen als eine von ſelbſt ſich verſtehende gar nicht beſonders erwänt wird. Wenn Knobel (Kommentar zu Geneſ. 18, 1; 43, 16) für den Mittag als Zeit des Hauptmals auch 1 Moſ. 18, 1 anfürt, ſo ſcheint mir dieſe Stelle gerade das Gegenteil zu beweiſen, denn im Folgenden iſt nicht im Mindeſten angedeutet, daſs Abraham in dieſer Zeit mit ſeinem Eſſen auf Gäſte eingerichtet war, ja die beſonderen Zurüſtungen, V. 6—8, ſprechen gerade für das Gegenteil. Überhaupt dürfte es ſehr zu bezweifeln ſein, ob gerade die heiße Mittagszeit im Morgenlande zum Speiſen bequem und paſſend ſei. Außer dieſen beiden Hauptmalzeiten wurde, wie ſchon erwänt, nach Bedürfnis Speiſe genommen, ſo z. B. von den Schnittern ein Imbiſs zu Mittag Ruth. 2, 14 (wogegen die Hauptmalzeit am Abend ſtattfand Ruth. 3, 3. 7), vor und nach einer Reiſe zur Stärkung, Richt. 19, 5. 6. 8. 21; Luk. 24, 29. 30. In früherer Zeit wurde das Mal ſitzend, oder wol mehr, wie noch heute im Morgenland, auf den Füßen hockend, eingenommen, 1 Moſ. 27, 19; Richt. 19, 6; 1 Sam. 20, 24. 25; 1 Kön. 13, 20; Spr. 23, 1; ſpäter, warſcheinlich durch Bekanntſchaft mit ausländiſcher Sitte, auf Polſtern (trielinium) liegend, wie dies im Neuen Teſt. immer vorkommt *(ἀνακλίνειν, ἀναπίπτειν, ἀνάκεισθαι, κατάκεισθαι)*, Eſther 1, 6; Judith 12, 15; Tob. (gr.) 2, 1; Matth. 9, 10: 14, 19; 26, 7. 20; Mark. 2, 15; 14, 18; Luk. 7, 37; 11, 37; 13, 2. 9; 17, 7; 24, 30; Joh. 11, 23; 12, 2; 13, 23; 1 Kor. 8, 10. Vor dem Eſſen pflegte man ſich, beſonders in ſpäterer Zeit, die Hände zu waſchen, Matth. 15, 2; Mark. 7, 2 ff.; Luk. 11, 28 ff., worauf das Tiſchgebet, בְּרָכָה, *εὐλογία, εὐχαριστία*, verrichtet wurde, Matth. 14, 19; 15, 36; 26 26; Luk. 9, 16; Joh. 6, 11; Apoſtelgeſch. 27, 35. Nach dem Eſſen folgten wider Waſchungen und Gebete. Vgl. Kuinöl, De precum ante et post cibum apud Jud. et Christian. antiquitate, Lips. 1764, 4°. Die rabbiniſchen Satzungen über das Tiſchgebet ſ. Tractat. Berachoth. cap. 6—8, vergl. den Art. Gebet bei den Hebräern Bd. IV, S. 766. Die Art und Weiſe des Eſſens war übrigens ſicher die noch heute im Morgenlande gebräuchliche: auf einem niedrigen, etwa fußhohen Tiſche oder auf einem auf den Fußboden ausgebreiteten runden Leder werden die Speiſen auf einer großen Platte aufgetragen, in der Mitte das Hauptgericht und ringsum in kleineren Schüſſeln die Nebengerichte. Die Speiſen ſind meiſt ſchon

klein geschnitten und jeder Gast langt mit den Fingern zu Prov. 19, 24 (daher die Waschungen). Brühen wurden mit der Hand auf das als Teller dienende flache Brotstück gebracht oder dieses selber eingetaucht (Matth. 26, 63). Über Ehrenplätze und Ehrenportionen u. a. s. den Artikel Gastmäler Bd. IV, S. 754. Vgl. Roskoff in Schenkels Bibellex. IV, 86 ff. und Kamphausen in Riehm's Handwörterbuch S. 920 ff. (mit Abbildungen). **Arnold † (Rüetschi).**

Mamertus Claudianus, s. Claudianus Bd. III, S. 240.

Mamertus (Mamercus) v. Vienne, s. Bittgänge Bd. II, S. 490 und Litanei Bd. VIII, S. 695.

Mammäa, s. Severus Alexander.

Mammon, *Μαμωνᾶς* (Lachmann, Tischend.) *μαμμωνᾶς* (text. rec.) Matth. 6, 21; Luk. 16, 9. 11. 13. talm. מָמוֹן, מַאֲמוֹן chald. מָאמוֹנָא, vom Stammw. אָמַן, Gegenstand des Vertrauens neben dem lebendigen Gott, d. h. die irdischen Güter. Für diese Ableitung (Drus., Castell., Tholuk u. a.) läßt sich anführen, daß LXX אֱמוּנָה Jes. 33, 6 mit *θησαυροί* u. Ps. 37, 3 mit *πλοῦτος* übersetzt. Gesenius, Thes. p. 552 und Keil zu Matth. 6, 24 leiten das Wort von מַטְמוֹן (Stammw. טמן), verborgener Schatz, her, durch Assimil. des ט, wonach *μαμμωνᾶς* die richtige Schreibart wäre; Andere vom arab. مون, prospexit de rebus ad vitam necessariis, oder von dem sinnverwandten הָמוֹן, was sprachlich nicht möglich ist; nach Anderen von מָנָה, zälen u. s. w. In Targ. Gen. 14, 12 wird מָמוֹן דְשֶׁקֶר für רְכוּשׁ, sonst auch für הוֹן Ps. 44, 13. בֶּצַע 2 Mos. 18, 21; Richt. 5, 19; Spr. 15, 27; Hes. 22, 29. כֹּפֶר 2 Mos. 21, 30. שֹׁחַד Jes. 33, 15 gesagt, womit stimmt, daß nach Augustin quaest. 34 de serm. 2: lucrum punice Mammon dicitur. Das דְשֶׁקֶר wird in Targ. auch durch אינסין oder רֶשַׁע, Mammon violentiae, impietatis, auch מָמוּנָא דְעַוְלָא interpretirt und so treffend durch *ἄδικος μαμωνᾶς, μαμ. τῆς ἀδικίας* (Luk. 16, 9. 11) widergegeben, denn der Mammon ist in Wirklichkeit die häufigste Veranlassung, Mittel, Samen und Frucht aller Ungerechtigkeit (s. Stier, Reden Jesu, I, 210; III, 286 ff.) Ein Traktat des Maimonides hat den Titel נזקי ממון, der schädliche Mammon. Das rabbin. מֶלַח מָמוֹן = צְדָקָה oder חֶסֶד, Sal divitiarum eleemosyna, beneficientia (Ketubh. f. 66, 2) erinnert an Luk. 16, 9. Wie *πλοῦτος* von den Griechen als Gottheit personificirt wurde (Hesiod, Theog. 969: der blinde, unter der Erde wonende Son der Demeter, vgl. Suidas; *μαμωνᾶς* = *πλοῦτος γήϊνος*), so soll auch *Μαμωνᾶς* ein Götzenname geworden sein, wie denn nach Tertullian (Buxtorf, Lex. talm. p. 1216) die Syrer und Phönizier einen Gott מַמּוּנָא gehabt haben sollen (L. Fabricius, Rel. Syr. p. 296). Wenn es aber auch keinen Götzen dieses Namens gegeben hat, so konnte doch Christus den heuchlerischen Juden seiner Zeit, die sich rühmten, daß der Götzendienst ihnen ein Greuel sei (Röm. 2, 22), sagen: ihr seid dennoch Götzendiener, euer Götze heißt: Mammon, änlich wie Paulus Phil. 3, 19: *ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία.* **Leyrer.**

Manasse, מְנַשֶּׁה, was nach 1 Mos. 41, 51 bedeutet: „der vergessen läßt" scil. frühere Trübsal, oder, wie Philo opp. t. I, p. 396 sq. 525 ed. Mang. allegorisirt, = „*ἐκ λήθης*", was so viel als *ἀνάμνησις* sein soll.

1) Name des ältern Sones Josephs und des von ihm ausgegangenen Stammes in Israel s. Israel, Geschichte bibl. Bd. VII, S. 178.

2) Der König Manasse, Son des Hiskia und der Chephziba, folgte seinem Vater als ein zwölfjäriger Knabe auf dem Throne von Juda, den er 55 Jare lang (698—643 nach der gewönlichen Zeitrechnung, 695 bis 641 v. Chr.

nach Ewald und Bunſen) inne hatte und durch götzendieneriſches Weſen und blutgieriges Wüten ſchändete. Nicht nur errichtete er in erſterer Hinſicht die von ſeinem Vater entfernten „Höhen“ wider, ſondern diente, noch weit über ſeinen Großvater Ahas hinausgehend, überdies dem Baal, der Aſchera, dem Moloch und dem ganzen Himmelsheer, alſo phöniziſche und babyloniſche Kultusformen verbindend, und trieb Zauberei, Zeichendeuterei und Totenbeſchwörung. Und wenn er in ſeiner Vorliebe fürs Heidentum und namentlich den Geſtirndienſt, der von ſeiner Zeit an tief ins Volk Juda eindrang, in beiden Vorhöfen des Tempels zu Jeruſalem Altäre dem Himmelsheer erbaute, ja ins Heiligtum ſelbſt ein Bild der Aſchera ſetzte (ſ. noch Jer. 7, 30, ob auch Ezech. 8, 3. 5 hieher gehört, iſt zweifelhaft), ſo läſst ſich erwarten, daſs auch der beſſere Teil des Volkes und namentlich die Propheten, an denen es auch in dieſer Zeit, unmittelbar nach dem hohen Aufſchwunge, den die iſraelitiſche Prophetie durch Jeſaja genommen hatte, nicht fehlte, deren Stimmen aber ungehört verhallten, ſich nach Kräften ſeinem ſchändlichen Treiben werden widerſetzt haben; „die höchſte und die niedrigſte Auffaſſung, die Anbetung des Einen heiligen Gottes und der Kultus der Wolluſt trafen noch einmal härter, als zu irgend einer früheren Zeit, in Juda aufeinander“. Der König aber wütete mit blutiger Verfolgung gegen die Unſchuldigen und Frommen, ſ. 2 Kön. 21, 11. 16; 24, 4; 2 Chr. 33, 18; Jer. 2, 30 und andere Stellen, welche Ewald mit mehr oder minder Warſcheinlichkeit eben auf dieſe Zeit der Blutzeugen in Juda bezieht, z. B. Jer. 2, 3—5; Sef. 1, 3. 6; Pſ. 10. 35. 55. 140 f.; vgl. Jos. Antt. 10, 3. 1 sq. Inſofern iſt ſelbſt die ſpätere Sage, welche den Propheten Jeſaja unter dieſem Könige den Märtyrertod finden läſst (ſ. Gesenius ad Jesaj. T. I, p. 10 sqq.; Bunſen, Gott in d. Geſch., I, S. 405), nicht ganz unwarſcheinlich, und jedenfalls verdient der Umſtand Beachtung, daſs wir aus der Zeit dieſes Königs und ſeines Sones und Nachfolgers Amon, aus einem Zeitraum von einem halben Jarhunderte, beinahe keine prophetiſche Stimmen oder Schriften haben (vgl. Ewald, Proph. d. A. B., I, S. 38); doch brachte endlich auch hier das Übermaß des Übels die Heilung und rief die Gegenwirkung unter Joſia hervor. Mehr als Obiges vernehmen wir nicht über Manaſſe aus dem ſichtbar ſo raſch als möglich über dieſe trübe Zeit hinwegeilenden Berichte 2 Kön. 21, nur das wird (V. 18) ſchließlich noch bemerkt, dieſer König ſei begraben worden „im Garten ſeines Hauſes“ („im Garten Uſa's“, was vielleicht einen früheren Beſitzer andeutet), alſo nicht im ältern königlichen Erbbegräbniſſe, ſondern in einer erſt von Manaſſe etwa im Garten eines Luſtſchloſſes angelegten Gruft (vgl. R.-E. Bd. II, 220). Etwas mehr vernehmen wir aber aus dem Berichte 2 Chron. 33, 1—20. Nach dieſem wurde Manaſſe (zur Strafe ſeines Götzendienſtes) von dem Heeroberſten des aſſyriſchen Königs in Ketten nach Babel abgeſürt, das alſo damals unter aſſyriſcher Oberhoheit muſs geſtanden haben; in ſeinem Unglücke bekehrte er ſich zu Gott und wurde dann wider in ſein Reich eingeſetzt. Er zeigte nunmehr großen Eifer ſowol für die Befeſtigung Jeruſalems, wo er die ſchon von Uſia, Jotham und Hiskia begonnenen Bauten am Ophel und an der äußeren Mauer im Norden der Stadt fortfürte (vgl. 2 Chron. 26, 9; 27, 3; 2 Kön. 18, 17), wie er auch die übrigen feſten Städte Judas mit Beſatzungen verſah, was ſich aus den gemachten bittern Erfarungen gut begreifen läſst, als auch in Herſtellung des Jahvedienſtes und Entfernung des von ihm früher eingefürten Götzendienſtes, nur der Höhendienſt blieb beſtehen, doch zu Ehren Jahves. Für dieſe Nachrichten beruft ſich der Chroniſt auf die „Bücher der Könige von Iſrael“ und die „Worte (Geſchichte) Choſai's“ (wenn nicht V. 19 mit den LXX nach V. 18 ſtatt דִּבְרֵי חוֹזַי zu leſen iſt וּדְבָרֵי הַחֹזִים; ſ. Bertheau, Comm. zu Chron. p. XXXV), in welchen namentlich auch das „Gebet Manaſſe's“ verzeichnet ſei. Wenn man nun auch den widergeſchichtlichen Charakter dieſes Berichtes im Allgemeinen zugeben kann und gewiſs iſt, daſs der Chroniſt ſeiner Eigentümlichkeit gemäß jedenfalls die Bekehrung des Manaſſe als umfaſſender geſchildert hat, als ſie in Wirklichkeit ſich zeigte, wie denn nach 2 Kön. 23, 6. 12 die von Manaſſe in den Tempelvorhöfen erbauten Götzenaltäre erſt durch Joſia entfernt

wurden, wärend nach 2 Chron. 33, 15 Manasse selber sie sämmtlich wider beseitigt haben soll, — man hat dennoch kein Recht, die Richtigkeit dieser Angaben der Chronik durchaus zu verwerfen, wie noch Winer, R.-Wörterb., II, S. 52; Graf in d. theol. St. und Krit. 1859, 3; Nöldeke in Schenkels Bibellex., IV, 107 f.; Wellhausen, Gesch. Israels, I, 215, tun; Manasses zeitweilige Wegfürung, wozu es bei einem so unsinnigen Könige den Assyrern gewiss nicht an Anlässen oder Vorwänden fehlte (vgl. auch die Andeutung 2 Kön. 20, 17 f.), seine Befestigungsanstalten scheinen vollkommen historisch zu sein; die Bücher der Könige konnten dieses um so eher übergehen, als sie überhaupt so kurz als möglich über die traurigen Jahre Manasses und Amons wegeilen. Die assyrischen Inschriften kennen Manasse als tributpflichtig an Asarhaddon und wol auch Asurbanipal. Die inneren Zerrüttungen, denen durch Manasses Abgötterei und Tyrannei Juda unterworfen wurde, schwächten das Reich auch nach außen, sodass es in jeder Beziehung schnell und tief herabsank von der Höhe, auf die es unter Hiskia war gehoben worden; Gottes Strafgerichte brachen von da an unaufhaltsam über das Volk herein, s. 2 Kön. 23, 26; 24, 3; Jerem. 15, 4 und überhaupt Ewald, Geschichte Isr., III, S. 364 ff.; Dunker, Gesch. d. Alterth., I, S. 405 f.; Kleinert in Riehms Handwörterb. S. 947 f.; M. v. Niebuhr, Assur und Bab., S. 182 f.; Schrader, Keilinschr. und d. A. T., S. 26. 227. 230 ff.

Über das Gebet des Manasse s. den Art. Apokryphen des Alten Testaments Bd. I, S. 500, und Fabricius, Biblioth. gr. ed. Harless, vol. III, p. 792 sqq.

3) Endlich erwänen wir einen Hohenpriester Manasse, Oheim und Nachfolger des Eleazar, etwa von 276—250 v. Chr.; s. Jos. Antt. 12, 4. 1.

Rüetschi.

Mandata de providendo, s. Exspektanzen, Bd. VII, S. 459.

Mandäer. Von der großen Zal der gnostischen Sekten, in deren Bestreitung sich die Kirchenväter von Justinus dem Märtyrer an ergehen, sind originelle heilige Schriften in extenso nicht erhalten. Zu den Ausnahmen, die darum für Kirchen- und Dogmengeschichte doppelt wichtig sind, gehören die sehr umfänglichen Schriften der merkwürdigen Religionsgenossenschaft, welche unter dem Namen der Mandäer (so zu schreiben, nicht Mendäer oder gar Mendaiten) noch heute in spärlichen Resten in Südbabylonien fortvegetirt. Schon dieses ihr Bestehen bis auf den heutigen Tag, welches diese in hohes Altertum hinaufreichende Sekte allein mit den Samaritanern unter den Feinden der alten Kirche teilt, muss das Interesse des Kirchenhistorikers auf sie ziehen. Sie gehören, im Allgemeinen zu sagen, in die Kategorie der ältesten Form der Gnosis, der ophitischen, aber infolge der vielen heterogenen Elemente, welche aus dem Judentume, dem Parsismus und dem morgenländischen Christentume in vielfach ausgearteter Gestalt zu der ursprünglichen ophitischen Grundlage hinzugekommen sind, steht die Lehre der Mandäer einzig da. Zugleich kann die Erforschung keines gnostischen Systems die ware Abkunft des ganzen Gnostizismus, die aus der altbabylonischen Religion, deutlicher lehren. — Das theologische Interesse an den Mandäern beruht schon darauf, dass man in ihnen, und zwar nicht ganz mit Unrecht, die Nachkommen der alten häretisch gestalteten Jünger Johannis des Täufers gesehen hat. Hat ferner der Muhammedanismus auch eine Stelle in der christlichen Kirchengeschichte wegen seiner Entlehnungen aus dem Judentume und dem orientalischen Christentume, so gehört die mandäische Lehre mit dem Islam deshalb näher zusammen, weil Muhammed im Koran (Sure 5, 73; 2, 59; 22, 17) neben den Juden und Christen als dritte Klasse die Sabier als Anhänger duldbarer Religionsformen nennt, diese Sabier aber, d. i. Täufer, die hier den Juden und den Christen so unterschieden und selbständig gegenübertreten, die Repräsentanten derjenigen einst weitverbreiteten theurgisch-mystischen, in der altbabylonischen Religion wurzelnden Richtung sind, zu deren wenigen kümmerlichen Überbleibseln in der Gegenwart namentlich die Mandäer im untern Babylonien gehören. Nennen diese sich ja auch Nâsôrâjê, d. i. Nazarener, hier wie im Sprachgebrauche des Islam für

„Chriſten“ überhaupt, obwol ſie bei der Chriſtenfeindlichkeit ihres Religionsſyſtems nichts weniger als auch nur eine chriſtliche Sekte ſind. Doch ſteht dieſe Bezeichnung nach der Angabe von J. H. Petermann, welcher die Mandäer in den fünfziger Jaren dieſes Jarhunderts ſelbſt beſucht hat, jetzt wenigſtens nur von den durch Wiſſen und Leben Ausgezeichneten unter ihnen. Umfaſſend iſt dagegen die Benennung Mandäer — ſo, nicht Mendäer iſt zu ſprechen —, mit welcher ſie ſich untereinander bezeichnen. Sie nennen ſich ſo von מאנדא, Mandâ, Erkenntnis, *γνῶσις*, wovon alſo מאנדאיא, Mandâjâ die Bedeutung *γνωστικοί*, „Gnoſtiker“, hat. Mandâ iſt aber bei ihnen nicht der abſtrakte Begriff „Erkenntnis“, ſondern iſt zu einem männlichen Äon perſonifizirt und hypoſtaſirt, welcher vollſtändig מאנדא דחיויא, Mandâ d'hajjê, *γνῶσις ζωῆς*, Lebensgeiſt, heißt und der mandäiſche Mittler und Erlöſer iſt, — eine Hauptgeſtalt der altbabylon. Götterlehre, Marduk, die hier an die Stelle Jeſu Chriſti tritt. — Vor Andersgläubigen nennen ſie ſich Subbâ, d. i. Täufer, Sabier, ein ſog. innerer Plural von ṣâbi', von צבא = צבע taufen, um von den Muhammedanern als die Sabier des Korans angeſehen und weiter geduldet zu werden. Die Sekte heißt daher ſonſt auch bei abendl. Gelehrten Zabier (Tychſen, Geſenius) mit unkorrekter Tranſkription. Ihre Wonſitze ſind die ungeſunden Sumpfgegenden im Gebiete der Städte Wâſit und Baſra und in dem benachbarten Chûziſtân (dem alten Suſiana) am öſtlichen Ufer des Geſamttigris, die Region, welche immer ein Schlupfwinkel für Sekten unter dem Islam und ſchon vorher unter den Saſaniden geweſen iſt. Wegen der Verehrung, die bei ihnen Johannes der Täufer genießt, nannte man ſie ſonſt auch Johanneschriſten, Chrétiens de Saint Jean, obwol ſie gar nichts Chriſtliches in ihrer Lehre haben; auch die Idee der Erlöſung, welche ſie ſehr betonen, geht auf ein heidniſches, altbabyloniſches Vorbild zurück.

Die erſte Kunde von der Exiſtenz dieſer „Johanneschriſten“ verdanken wir einem Karmeliter, Ignatius a Jeſu, welcher als Miſſionar in der Mitte des 17. Jarhunderts mehrere Jare in Baſra lebte und auch Angehörige dieſer Richtung zum Chriſtentum bekehrte; er berichtete über ſeine Erfarungen in ſeiner Narratio originis, rituum et errorum Christianorum S. Johannis, Rom. 1652. Bald darauf folgten weitere Nachrichten durch den Maroniten Abraham Ecchellenſis (in ſeinem Eutychius patr. Alexandr. vindicatus, Rom. 1661, p. 310—336) und den Miſſionar Angelus a Sancto Joſepho, welche auch einige der heil. Schriften der Mandäer ſich zu verſchaffen wuſsten; von letzterem rüren die zu Colberts Zeit in die Bibliothek zu Paris gelangten Exemplare her. Endlich findet man von den etwa um die gleiche Zeit, zweite Hälfte des 17. Jarhunderts, in den Orient gereiſten Gelehrten Pietro della Valle (Reiſebeſchreibung, 4. Theil, Genf 1674). und Thévenot (Voy. au Levant, Paris 1689), ſowie ſpäter von Kämpfer (Amoenitates exoticae, Lemgo 1722), Chardin (Voy. en Perse) und Niebuhr in deren Reiſewerken. — Bei aller Unſchätzbarkeit dieſer älteren, an Ort und Stelle zu einer Zeit relativer Stärke der Sekte eingezogenen Nachrichten, zu denen aus neueſter Zeit die gleichfalls aus eigener Anſchauung geſchöpften Mitteilungen von Petermann und Siouffi (ſ. unten die Litteratur) kommen, bleibt doch die eigentliche Quelle für die Kenntnis der mandäiſchen Lehre die heilige Litteratur der Mandäer ſelbſt, wie ſie uns heute in einigen zum Teil ſehr umfänglichen heil. Schriften vorliegt. Doch ſind dies alles nur Fragmente eines einſt viel reicheren religiöſen Schrifttumes. Die mandäiſchen Bücher ſind meiſt aus Stücken ſehr ungleichen Alters zuſammengeſetzt. Handſchriften haben wir freilich erſt aus dem 16. Jarhundert, dagegen reichen die älteren Stücke des „großen Buches“ zweifellos in die erſte Zeit der muhammedaniſchen Herrſchaft über Babylonien, zwiſchen 700 und 900 nach Chr. hinauf, indem z. B. im „großen Buche“, rechter Teil, S. 387, Zeile 9 der Petermannſchen Ausgabe die „perſiſchen Könige und die arabiſchen Könige“ מאלכיא פארסאיא מאלכיא ארבאיא, erwänt werden. Die Grundlage mancher mag ſelbſt, wie Nöldeke annimmt, bis in die Saſanidenzeit, vielleicht ſelbſt im Wortlaute, hinaufgehen. Übrigens waren es anfangs nur viele kleinere Stücke, welche zu den großen Folianten erſt in allmählicher Anhäufung

und Krystallisation verbunden worden sind. Die wichtigste und zugleich größte von allen Mandäerschriften ist das „große Buch", סידרא רבא, sidrâ rabbâ, auch der Schatz, גינזא, ginza, genannt. Es zerfällt in zwei Teile, den Teil „rechts" יאמינא, und den Teil „links" סמאלא, von denen der zweite in den Handschriften dem ersteren in umgekehrter Lage angefügt zu werden pflegt. In der Ausgabe Petermanns (Berlin 1867: Thesaurus s. Liber magnus ..... exscripit et edidit H. P. 2 voll., t. I Text, t. II Varianten u. s. w.), welche auch diese Einrichtung der Kodizes äußerlich widergibt, füllt der Teil rechts 395, der links 138 Seiten in Großquart. Der erstere, größere, zwei Drittel des Ganzen, ist für die Lebenden, der letztere für die Toten geschrieben und enthält vornehmlich Gebete, welche bei den Begräbnissen von den Priestern verlesen werden. Beide Teile bilden einen Komplex, welcher die eigentliche Fundgrube für die gesamte Lehre der Mandäer bildet. Das ganze Lehrsystem ist darin enthalten, freilich in weitschweifiger und vielfach äußerst dunkler, schwieriger Darstellung. Es sind viele einzelne, unzusammenhängende Abschnitte verschiedenen Umfanges, von verschiedenen Verfassern aus verschiedenen Zeiten. Der letzte Abschnitt des größeren Teiles heißt „Königsbuch". Schon vor Petermanns Ausgabe, welche, metallographirt, die mandäischen Originalcharaktere verwendet, lag aus dem Anfange dieses Jarhunderts die Ausgabe mit lateinischer Übersetzung von Matth. Norberg vor, welche aber gänzlich unbrauchbar ist, vor allem, weil N. leider statt der einheimischen Lettern die nur ungenau widergebenden syrischen mit griechischen Vokalen verwendet hat, aber auch wegen der mancherlei willkürlichen, aus Missverständniss des Textes entstandenen Änderungen (s. Codex Nasaraeus, liber Adami appellatus, Tom. I—III Londini Gothorum 1815, 16, dazu als t. IV ein Lexidion 1816 und als t. V ein Onomasticon 1817). Nichtsdestoweniger ist leider bis in die neueste Zeit in theolog. wie religionsgeschichtlichen Werken immer noch Norberg citirt worden. Den Namen „Buch Adams", welchen Norberg voransetzt, fürt der Kodex bei den Mandäern selbst gar nicht; N. wird ihn von Abraham Ecchellensis entnommen haben. — 2) Nächstdem ist am wichtigsten das „Buch des Johannes", Sidrâ d'Jahjâ, auch genannt „Vorträge der Könige", d'râšê d'malkê. Das Ganze ist noch nicht publizirt, nur Einzelnes, wie eine Auswal gnomologischer Stücke von Lorsbach im Museum für biblische und orientalische Litteratur, herausgeg. von Arnoldi, Lorsbach und Hartmann, Marburg 1807, S. 3—71. 3) Das Qolasta, eine Sammlung von Hymnen und Lehrstücken, bezüglich auf die Taufe und auf das „Aufsteigen" der Seele nach der Trennung vom Leibe, daher auch סידרא דנשמאתא, Buch der Seelen, genannt, in 103 Abschnitten, vorliegend in J. Eutings Prachtausgabe in Imperialfolio, Stuttgart 1867. Übrigens sind auch noch liturgische Stücke anderer Art, wie Gebete der Priester bei Opfern und Speisen und die Hochzeitsliturgie, im Q. enthalten. 4) Der sogenannte Dîwân, eine Darstellung des von den Priestern bei Sünung religiöser Vergehungen einzuhaltenden Verfarens; noch nicht edirt. 5) Das „Buch der Zeichen des Thierkreises", Asfar Malwâšê, ein astrologisches Werk mit zum Teil sehr jungen Bestandteilen, Anleitung zum Stellen des Horoskops und Mitteilungen über alles, was die Planeten und Zodiakalzeichen den Menschen an Glück und Unglück bringen, enthaltend. — Außer diesen größeren Religionsbüchern gibt es dann noch manche einzelne Traktate für Priester und Laien besonders, wie Anweisungen zur Abwehr von allerlei Krankheiten und Unfällen, die die bösen Geister herbeiführen, durch Zauberei; solche Blätter werden als Amulete auf der Brust getragen.

Das äußerst verwickelte mandäische Religionssystem, zu dem wir nun übergehen, stellt an die Spitze des ganzen Weltbestandes, dem Urgrund *Βυθός* der griechisch redenden Gnostiker, dem Lichtkönig des Mani entsprechend, den סידרא רבא, Pîrâ rabbâ, den großen Ruhm oder Glanz, der alles umfasst, nur von sich selbst begrenzt, daher sidr. rabb. ed. Pet. I, 68 Z. 2 vor Ende פירא בגו פירא, pîrâ bĕgô pîrâ, Glorie inmitten von Glorie, genannt. Der Name Pîrâ, welchen Norberg willkürlich in Ferḥâ فرحا änderte (z. B. I, S. 130 Mitte), und „Vogel Phönix" im Onomasticon erklärte, bedeutet auf keinen Fall

„Frucht“, hebr. פְּרִי, weil dies als Bezeichnung des Urgrundes alles Werdens so widersinnig wie nur möglich wäre, sondern Schmuck, Glanz, gleich hebräisch פְּאֵר, in der erweichten aramäischen Aussprache, wobei man zu bedenken hat, daſs auch eine der kabbalistischen Sephiroth den Namen תִּפְאֶרֶת, „Schmuck, Schönheit“, fürt. — Wie nun in der akkadischen und von da in der altbabylonisch-semitischen Religion an der Spitze eine Göttertrias, die von Anu (Himmel), Bil und Ea (Luft und Wasser) steht, so treten im Mandaismus dem Pira rabbâ zur Seite der Ajar zîvâ rabbâ אתר זיוא רבא, der Äther des großen Glanzes, dem chald.-babylon. Ea entsprechend, und der Mânâ rabbâ d'ekârâ, מנא רבא דיקארא, der große Geist der Herrlichkeit, gewönlich nur Mânâ rabbâ genannt. Dies ist der eigentliche Lichtkönig und der Ursprung der Weltentwicklung. Aus ihm emanirt „der große Jordan“, Jardĕnâ rabbâ, der sich als die obere Weltseele in dem ganzen Bereiche des Ajar ziva, der Ätherwelt, ergießt. Neben Mânâ rabbâ wird als weibliche Potenz manchmal D'mûthâ, דְּמוּתָא, d. i. Abbild, genannt. Sie entspricht der Dam-kina, der Gattin des Ea in den Keilinschriften, *Δαύκη* bei Damascius, und der Name „Abbild des Urvaters“ geht von derselben Anschauung, wie *Ἔννοια* aus. Weiter rief Mânâ rabbâ den obersten Äon, das „erste Leben“, חיא קאדמאיא, hervor und zog sich dann in die tiefste Verborgenheit zurück, sichtbar nur für die obersten, nicht aber (vgl. den *Προπάτωρ* und die nach ihm vergeblich sich sehnende *Σοφία*) alle Emanationen, alsdann aber für die Geister der frömmsten Mandäer, welche Einmal nach ihrem Tode zur Anschauung des allerhöchsten Urquells auch ihrer Existenz zugelassen werden. Der eigentliche Gott der Mandäer, der sich offenbart und in der Welt wirkt und erkennbar ist, ist mithin „das erste Leben“. Ihm ist vor allem Verehrung zu zollen, weil Mânâ rabbâ über alle Huldigung erhaben ist. Dem „ersten Leben“ werden daher auch dieselben Prädikate, wie dem großen Urgeiste, beigelegt, kurz, beide werden geradezu mit einander verwechselt. Das „erste Leben“ wird bei allen Gebeten zuerst angerufen, nnd jedes Buch, ja jeder Abschnitt z. B. im Sidrâ rabbâ in seinem Namen begonnen. So lautet der Anfang des rechten Teiles (I) des „großen Buches“ wie auch des Qolasta, „im Namen des großen, ersten, wunderbaren Lebens in den Welten des Lichtes, den vorzüglichen, die erhaben sind über alle Geschöpfe“ u. s. w. Die Schilderung der Lichtwelt, in welcher der mandäische Gott thront, ist von Haus aus dieselbe, welche im Manichäismus von dem „Könige der Paradiese des Lichtes“ entworfen wird, nur außerordentlich phantastisch ausgemalt und erweitert. Wir heben nur Einiges heraus. Die eigentliche Anrede an den Lichtgott zu Beginn des großen Buches lautet (S. 1, Z. 4 vor Ende ff.): Gepriesen seist du und gesegnet und verherrlicht und gefeiert und hochgeehrt, o Gott der Warheit (אלאהא דישראדא), dessen Stärke groß ist, und der keine Grenzen hat, der reine Glanz und das große Licht, das nicht abnimmt; gnädig und versönlich und ein geistiges Wesen (S. 2, 1 ff.) und barmherzig und ein Erlöser aller Gläubigen, der da aufrecht hält alle Guten, stark und weise“. Er heißt weiter „Herr aller Lichtwelten, der oberen, mittleren und unteren“ — „großes Antlitz der Herrlichkeit, unanschaubares, unermeſsliches“ — „er hat keinen Genossen der Krone und keinen Teilhaber der Herrschaft“ I, 2, 5 — „es leuchtet sein Licht und fest gegründet steht sein Glanz über allen Welten und Königen, die vor ihm stehen und leuchten von ihrem Glanze und von dem großen Lichte, das über ihnen lagert (l. c. 2, 9—11)“ — „der Schöpfer aller Gestalten, der da verwart ist in seiner Weisheit und verborgen und nicht offenbar“ — „Licht der oberen Lichter, das da ist one ein fehlerhaftes und unvollkommenes Merkmal, Licht, in dem kein Dunkel ist, Lebendiger, in dem Tod nicht ist“ — 3, 6—8; Ruhe in der Erregung und Zorn nicht ist“ ibid. 9; „sitzend im hohen Norden, gewaltig, herrlich“; „König der Stadt des Lebens“ ib. 14.

Den Übergang zur Schöpfung der sichtbaren Welt bildet zunächst eine Selbstentfaltung des Lichtgottes in seinem Glanzäther. „Es gehen aus von ihm fünf große Zweige. Der erste und größte ist das Licht, das über allen Emana-

tionen, Engeln, aufgegangen ist; der zweite ist der sanfte Wind, der über ihnen weht, der dritte ist die Süßigkeit der Stimme, mit der sie allesamt frohlocken; der vierte das Wort des Mundes ihrer aller, das sie aufrichtet und bekennt, das fünfte die Schönheit der Gestalt ihrer aller, die sich immerfort vergrößert, wie Früchte an der Sonne". Der Gesamtname für die zallosen Äonen, welche von dem Urleben ausgehen, ist 'Uthrê, עוּתְרֵיא, eig. Herrlichkeiten. Gott heißt deshalb 3, 12 „Vater aller 'Uthrê", doch gibt es nach I, 10, 8 ff. viele Klassen der obersten, den Lichtkönig umgebenden Emanationen: „die Engel עותריא und Könige und Boten und Hypostasen פארצופיא und Gestalten und Firmamente und Herrlichkeiten, Erden und Gebäude und Jordane und Bäume und der Glanz, der über ihnen ruht — diese Engel und Könige haben vom Könige des Lichtes ihren Ursprung" (I, 10, 8—21). Das Wesen des Urvaters ist aber bei seiner unermesslichen Erhabenheit auch den „Königen des Lichtes" unfassbar, „sie sagen zu einander: was ist der Name des großen Lichtes? Und sie erklären; es gibt nichts von der Art eines Namens, und es gibt Keinen, der es mit einem Namen ehren könnte", I, 5, 4—6. So geht denn aus dem „ersten Leben" weiterhin das „zweite Leben" hervor, חַיֵּיא תִּנְיָאנֵיא, oft auch Jûśamîn, יוּשָׁמִין, genannt. Der Name ist offenbar die aramäische Umformung eines hebräischen יְהוֹשָׁמַיִם, Jahwe (= Gott, im st. cstr. hier wie sonst gew. אֱלֹהֵי) des Himmels, cf. *Βεελσαμίν* (בְּעֵל שָׁמַיִן) bei Sanchuniathon. Nächst diesem emanirt der Lebensgeist, Mandâ d'ḥajjê, מַאנְדָא דִיחַיֵּיא, eig. *γνῶσις τῆς ζωῆς*. Dieses ist der mandäische Mittler und Erlöser, und zwar in jeder der Beziehungen des *Λόγος* in der jüdisch-gnostischen Theologie, die wichtigste Gestalt im ganzen mandäischen Lehrsysteme, der Christus der Mandäer, von dem auch der Name Mandäer, d. i. *γνωστικοί*, Esoteriker, selbst sich herschreibt. Nur ein anderer, der gewönlichen gnostischen Terminologie mehr adäquater Ausdruck für dieselbe Figur muss von Haus aus die Bezeichnung „Urmensch" oder „Erster Mensch", גאברא קאדמאיא, gabrâ ḳadmâjâ (cf. אָדָם קַדְמוֹן der Kabbala, *Ἀδάμας* der ophitischen Gnosis, der انسان قديم insân ḳadîm des Mani nach dem Fihrist) gewesen sein, wird dann aber auf die wichtigste Erscheinungsform des Mandâ in der sichtbaren Welt, den Hibil Zîvâ, übertragen, und z. B. Ḳolasta S. 1, Z. 11 neben dem „Leben" schlechthin und dem „Lebensgeiste" als dritte Person angerufen. — Das „zweite Leben" wollte sich über das „erste Leben" erheben, dies gelang ihm jedoch nicht, und es wurde zur Strafe aus der Welt des reinen Äthers ausgestoßen und in die Welt des geringeren Lichtes versetzt, welche von der oberen Lichtwelt durch die הֲפִיקֵיא מַיֵּיא, d. i. Wasserkanäle, getrennt ist (ders. Ausdruck als אֲפִיקֵי מַיִם in der Kabbala). Dagegen weilt der Mandâ d'ḥajjê bei dem Urvater, dem „ersten Leben", resp. dem Mânâ rabbâ, dessen „geliebter Son" er heißt; er teilt dieses religionsgeschichtlich sehr wichtige Epitheton mit dem altbabylonischen Mittler und Erlöser Marduk (Merodach), dem „Erstgebornen" des höchsten Gottes Ea, der Hauptgottheit von Babylon, deren Abbild im mandäischen Systeme eben in jeder Hinsicht der Mandâ d'ḥajjê ist. Von da her hat letzterer auch die Bezeichnungen „guter Hirt", „Hoherpriester", „Wort des Lebens". Mandâ d'h. erscheint nun in der sichtbaren Welt, wie der altbabylonische Marduk, in einer Reihe von Incarnationen, deren letzte Johannes der Täufer ist, die ersten aber die drei Brüder, Hibil, Śitil und Anûś (שִׁיתִיל הִיבִיל, אָנוּשׁ, die Namen sind die spätjüdisch-babylonischen Gestaltungen von Abel, Seth und Enos). Sie heißen Söne oder gar Brüder des Lebensgeistes, doch wird auch gelehrt, dass nur Hibil sein Son, Schithil sein Enkel und Anusch sein Urenkel sei. Der Gefeiertste der drei ist Hibil, gewönlich der Glanzvolle, היביל זִיוָא, Hibil Zîvâ genannt. Er erhält dieselben ehrenden Namen, wie der Lebensgeist, dieselbe Tätigkeit, wie von diesem, wird von ihm prädizirt, er wird mit

ihm überhaupt verwechselt. Ist Mandâ der Christus, so ist Hibil der Jesus Christus der Mandäer.

Aus dem zweiten Leben emaniren drei „Söne", der eine „bewart die Schätze seiner Väter", der zweite „verweilt bei seinem Vater", der dritte aber ist ein drittes Leben, חַיֵּיא תְלִיתָאיֵיא. Ḥajjê t'lîtâjê, der vornehmste der Uthrê, daher gewönlich אֲבָתוּר, Abâtûr, d. i. Vater der Uthrê genannt. Der Name ist eine Zusammenziehung von Abâ d'ûthrê. Seine Beinamen sind „der Alte, der Verborgene, der Wächter". Er ist als die Grenzgestalt zwischen Jenseits und Diesseits jedenfalls der geheimnisvolle *Πρεσβύτης*, dessen Sichtbarwerden aus der Verborgenheit bei Mânî (z. B. Acta Archelai ed. Routh p. 67) das Signal zum Weltende gibt. Er sitzt nämlich an der äußersten Grenze der Lichtwelt, dort, wo das große Tor nach den mittleren und unteren Regionen fürt, mit der Wage in der Hand, um die Taten der abgeschiedenen Geister, welche bis zu ihm hinaufkommen, abzuwägen und sie, wenn sie zu leicht befunden sind, wider zurückzuschicken; genügte der Befund, so öffnet Abatur den Seelen (נֶשְׁמָאתָא neśmâtâ) den Weg in die höheren Lichtregionen.

Unter dem Abatur war anfangs nur eine ungeheure Leere und ganz unten in der Tiefe das trübe, schwarze Wasser, majjê s'jâwê, מייא סיאויא. Ab. sah hinunter, und als sich sein Bild in dem schwarzen Wasser der Tiefe widerspiegelte, entstand P'tâhîl, פְתָאחִיל, auch Gabriel genannt, der Son des Abatur, dem aber die materielle Natur des Chaoswassers, aus dem er entstand, inhärirt — der Demiurg der Mandäer, dem Jaldabaoth, d. i. Chaosson, der Ophiten genau entsprechend. Er erhält von seinem Vater den Auftrag, die Erde und die Menschen zu bilden. Er tut dies nach einigen Stellen *) allein, nach anderen im Vereine mit den bösen Dämonen, besonders den sieben Planetengeistern (letzteres wie bei Mani). „Er richtete den Himmel in die Höhe und spannte ihn aus, und verdichtete die (flüssige) Erde zum Erdkreise und stellte sie fest (Sidr. rabb. I, 13, 7. 8)". Ebenso erschafft er Adam und Eva, vermochte aber nicht, ihnen eine aufrechte Stellung zu geben, weil der Geist (Lebenshauch) ihm fehlte. Da erhielten Hibil, Schitil und Anusch vom „ersten Leben" den Auftrag, einzugreifen. Sie brachten den von Mana rabba selbst geholten Geist und flößten ihn dem Menschen ein, damit dieser nicht den P'tâhîl als seinen Schöpfer verehren solle. Hibil Zîvâ erteilt auf Anweisung des höchsten Gottes dem Adam und der Eva Belehrung „über den großen König des Lichtes", dessen Stärke groß, der one Grenze und Zal ist, über die Lichtnaturen, die der Vergänglichkeit nicht unterworfen sind" u. s. w. I, 13, 18 ff. Er gebietet den ersten Menschen: nehmt euch Weiber und schließt Ehen, damit von euch die Welt belebt wird; doch wenn ihr euch euren Weibern genähert habt, so wascht euch mit Wasser und reiniget euch" I, 14, 3 ff. — P'tâhîl wird darauf, weil er die Macht über die Protoplasten verloren, von seinem Vater Abatur aus der Lichtwelt verstoßen und ihm unterhalb derselben sein Platz angewiesen, wo er bis zum Tage des Weltgerichtes bleiben muss. Dann wird ihn Hibil Ziva erheben, taufen, zum Könige der Uthrê machen und göttlich verehren lassen.

Die Unterwelt besteht aus 4 Vorhöllen und 3 eigentlichen Höllen. In jeder der Vorhöllen thront ein Herrscherpar. Die erste ist die Welt des Zartaj und Zartanaj, die zweite die von Hag und Mag (jedenfalls Gog und Magog, bei den Muhammedanern Jâǵûǵ und Mâǵûǵ), die dritte die von Gaf und Gafan, die vierte von Anatan und Kin. Dann erst kommt das eigentliche Reich der Finsternis, geteilt in drei übereinanderliegende Stockwerke, in deren jedem ein greiser König einsam thront. Sie heißen S'dûm, der „Krieger", Enkel der Finsternis, Giv, „der Große" und in der untersten Hölle Krûn oder Karkûm, der älteste und mächtigste von allen; sein gewönliches Epitheton ist „der große Fleischberg", טורא רבא דיביסרא, tûrâ rabbâ d'besrâ; daneben „Erstgeborener der Finsternis". In den Vorhöllen ist noch schmutziges, schlammiges Wasser, in der eigentlichen Hölle hört auch dieses

*) Gerade über die Weltbildung durch Ptahil und das Hereinwirken der Dämonen gibt es mehrere höchst verworrene und einander widersprechende Berichte.

auf, im Bereiche des Krûn iſt nur Aſche, Staub, Leere. Krûn ſelbſt iſt „one Knochen der Aſche änlich“. Brennendes Feuer erfüllt dieſe Regionen, in den Vorhöllen wie in den Höllen, aber es iſt nicht das leuchtende, woltätige, ſondern nur das verzehrende Feuer (wie bei Mani dieſes unter den Elementen des Urteufels genannt wird). In dieſe Gebiete „der drei Könige, die das Feuer nicht verzehrt, den Ort, wo ſtatt Waſſers Aſche, den Ort, der vor Glut nach Waſſer dürſtet, den Ort, den vollkommenen Sitz der Finſternis, der von keinem der Sterblichen bebaut iſt“, ſtieg Hibil Zîvâ oder Mandâ d'ḥajjê, mit der Kraft des Mânâ rabbâ ausgerüſtet, wie bei Mani der Urmenſch mit den Elementen des Lichtkönigs bekleidet iſt, herab. Sein helfender Begleiter heißt Râzâ rabbâ. Nach längerem Verweilen in jeder der Vorhöllen, wo er ſeine Macht entfaltet, durchſchreitet er die Tore der eigentlichen Hölle und langt ſchließlich, von den beiden erſten Höllenkönigen immer tiefer gewieſen, bei Karkûm an. Dieſen zwingt er, nachdem er ſich von ihm one Schaden bis zur Hälfte ſeiner Geſtalt hat verſchlingen laſſen, die Übermacht des Lichtgottes Mânâ rabbâ anzuerkennen und nötigt ihm das höchſte Geheimnis, den verborgenen Namen der Finſternis, ab. Mit dieſem als Vollmacht des oberſten Höllenfürſten ausgerüſtet, durchzieht er nun aufſteigend nochmals die Höllenräume, nimmt den Herrſchern alle Gewalt, entreißt alle Geheimniſſe und verſchließt die Tore der einzelnen Regionen.

Über den Vorhöllen iſt die Wonſtätte der Rûḥâ, רוּחָא, einer gewaltigen Teufelin, Tochter der Kin, der Herrſcherin der vierten Vorhölle. Hibil Ziva hatte ſie durch Liſt herausgebracht und von der Unterwelt abgeſchloſſen. Nirgends zeigt ſich die chriſtenfeindliche Ausprägung der Mandäerlehre deutlicher als hier an dem Charakter der Rûḥâ. Sie iſt von Haus aus eben das ſyriſche רוּחָא דְקוּדְשָׁא, der heilige Geiſt, aber die Mandäer benennen mit dieſem Ausdrucke der ſyriſchen Kirche für die dritte Perſon der Trinität den Muttergeiſt des Betruges, der Lüge, der Gaukelei und Giftmiſcherei, der Hurerei. Sie entſpricht der Ḥawwâ (Eva) in der manichäiſchen Kosmogonie. Ein anderer Name der Rûḥâ iſt Namrûs, ſicher der verkürzte protochaldäiſche Name Ana-amar-utu-ki, d. i. „die Sonne, die Erde erleuchtend“, woraus ſonſt der männliche Gottesname Maruduk, Marduk. Die Rûḥâ iſt die Mutter des Ur, אֵר, des fürchterlichſten aller Teufel; dies iſt das perſonifizirte Höllenelement, das verzehrende Feuer, was auch der Name (אֵר, Feuer) bedeutet. Er entſpricht dem Urteufel (Iblîs kadîm im Fihrist) des Mani. Wie dieſer wollte Ur die Lichtwelten voll Wut und Übermut ſtürmen, aber Hibil Ziva warf ihn gefeſſelt auf das „ſchwarze Waſſer“ und umgab ihn mit 7 eiſernen und 7 goldenen Mauern. Wärend P'tahîl mit der Bildung der Erde und des Menſchen beſchäftigt war, gebar die Rûḥâ von ihrem Sone Ur zuerſt 7, dann 12, und zuletzt 5 Söne. Alle dieſe 24 verſetzte P'tabîl (wie die Archonten bei Mânî) an den Himmel, die 7 erſten ſind die 7 Planeten, welche unter die 7 Himmel verteilt worden, die 12 folgenden ſind die 12 Zeichen des Thierkreiſes, die 5 letzten ſind bis jetzt nicht zu deuten. Die Namen der 7 Planeten ſind nach I, 51: 1) die Sonne, auch Jl Jl, Kâdûš, Adûnaj d. i. der zum böſen Weſen geſtempelte Gott des Alten Teſtaments אֲדֹנָי, wie der Ἀδωναῖος der Ophiten; 2) Venus, Rûḥâ d'kudšâ (der heil. Geiſt), auch Estĕrâ (d. i. die chald.-babylon. Istar), Libat und Amamet (Libat aus dilbat, ein Epitheton der Istar; zu Amamet cf. Humâma, der Name der finſteren Weltſeele bei Mani nach dem Fihrist und die babylon. Tibamat, das Chaos) genannt; 3) Merkur, Enbu; auch „der falſche Meſſias“, M'schîḥâ daggâlâ, d. i. Jeſus; 4) Mond, Sîn; 5) Saturn, Kêwân; 6) Jupiter, Bîl; 7) Mars, Nirig. Die fünf letzten Namen ſind bekannte babyloniſche Götternamen, hier unverändert erhalten, bis auf Nirig, was das verkürzte Nirgal. Die Sonne iſt der Herr der Planetengeiſter und ſteht deshalb in der Mitte von ihnen, im vierten Himmel. Beſtimmt vom Weltſchöpfer, dem Menſchen zu dienen, ſuchen ſie ihm dagegen durch Verführung nur Böſes zu bereiten und ſind die Urſachen alles Böſen wie alles Unheils auf der Erde. Die 7 Planeten haben ihre Stationen, מאטאראתא, Maṭṭârâthâ,

in die sie sich begeben, wenn sie ihren Lauf am Himmel vollendet. Diese Planetenstätten ruhen, gleich der Erde und einer zweiten Welt dieser zunächst gegen Norden, auf Amboßen, die von Hibil Ziva auf den Bauch des bewältigten Ur gelegt sind; ebenso wie nach der Lehre Manis die Erde auf den Schultern des „Schulterträgers" Ὦμοφόρος ruht, und von einem „Glanzhalter", Splenditenens, von oben in der Schwebe gehalten wird.

Den Himmel denken sich die Mandäer als gebildet aus dem reinsten, klarsten Wasser, das aber zugleich so fest ist, daſs kein Diamant es durchschneiden kann. Auf diesem Wasser schiffen die Planeten und die anderen Sterne umher. Alle sind als böse Dämonen ihrem Wesen nach dunkel, werden aber durch leuchtende Stralenkreuze von Engeln erhellt. Wegen der Klarheit der Firmamente kann man durch alle sieben bis zum Polarstern hindurchsehen. Letzterer ist die Centralsonne, um welche sich alle übrigen Sterne drehen, und daher der Ort, nach welchem sich die Mandäer beim Gebete wenden, ihre Kibla. Ein Stralenkreuz von unzäligen Juwelen tragend, steht er vor dem Tore des Abatur, an der Pforte der Lichtwelten, 12000 Parasangen über der Himmelskuppel.

Die Erde wird als runde, nach Süden zu mehr abwärts gesenkte Scheibe gedacht, die auf drei Seiten von einem großen Meere umgeben ist. Im Norden ist ein hoher, aus lauter Türkisen bestehender Berg, dessen Widerschein die blaue Farbe des Himmels bewirkt. Hinter diesem Berge erstreckt sich die Welt der Seligen, eine Art niederes Paradies, bewont von den Ägyptern, welche einst mit Pharao im Rothen Meere nicht untergegangen sind, sondern gerettet wurden. Sie gelten als Vorfaren der Mandäer, Pharao ist ein mandäischer Haherpriester und König gewesen. Alle diese Verdrehungen aus christenfeindlicher Tendenz, die sich auch auf das Alte Testament erstreckt. Das große Meer, welches beide Welten umgibt, wird daher weiter im Anschluſs an die Bezeichnung im Buche Exodus Jammâ rabba d'sûf genannt, d. i. urspr. „Schilfmeer", von den Mand. aber als „Meer der Grenze, des Endes", verstanden.

Der Mensch besteht aus drei Teilen, dem Körper, pagrâ, der tierischen Seele (ψυχή) rûḥa, und der himmlischen Seele, die von Mana rabbâ gespendet wurde, n'šematâ.

Die Gesamtdauer des Bestandes unserer Erde ist auf 480,000 Jare bestimmt und zerfällt in 7 Epachen, in deren jeder ein Planet herrscht. Das Menschengeschlecht hat nach dem Sidrâ rabbâ bereits dreimal eine völlige Vertilgung bis auf Ein Menschenpar erlitten durch Wasser, Feuer, Schwert, Pest. Bis auf Noah (Nû) waren 466000 Jare vergangen. Dann traten mehrere falsche Propheten auf. Der erste Prophet war Abrâhîm, welcher 6000 Jare nach Noah, als die Sonne das Regiment über die Erde hatte, auftrat, ein Diener des Adunaj, der Sonne. Dann folgte Mîšhâ, Mose. Zu dessen Zeit waren die Ägypter im Besitze der waren Religion. Nach ihm kam Šhlîmûn (Salomo) bar Davith, dem die Dämonen dienstbar waren. Der dritte falsche Prophet ist Jischu M'šhîha, ein Zauberer, der Planet Mercur, daher auch Enbu M'šhîḥa. 42 Jare früher als er unter dem Könige Pontius Pilatus war der einzige ware Prophet Jahjâ oder Jûḥânâ Bar Z'karjâ erschienen. Seine Mutter heißt bei den M. Enischbai (Elisabeth); die Geburtsgeschichte wird phantastisch-wunderbar auseinander getreten. Zu Jahja kam, Demut heuchelnd, der Messias; Jahja ließ sich täuschen und taufte ihn. J. ist eine Incarnation des Hibil Zivâ, welcher letztere schon zu Nu's Zeiten den Unbußfertigen gepredigt hatte; nach vollbrachter Mission kehrt daher Jahja, mit Licht bekleidet, ins Lichtreich zurück. Zugleich mit dem Messias und Johannes dem Täufer war Anuš Uthra, der jüngere Bruder des Hibil Ziva, vom Himmel herabgesandt auf die Erde. Er ließ sich von Jahja taufen und wirkte als Wundertäter, heilte Krankheiten, erweckte Tote; den falschen Messias brachte er durch seine Anklage zum Kreuzestode, verkündigte die ware Religion und sandte vor seiner Rückkehr in die Lichtwelten 360 Propheten aus, um seine Lehre zu verbreiten.

Die Stadt Jerusalem, die einst auf Befehl des Adunaj erbaut warden war, von den Mandäern Uraschlam, d. i. „der Teufel Ur hat vollendet", genannt, vernichtete Anuš und zerstreute die Juden in alle Weltgegenden, nachdem sie

Johannes den Täufer getötet hatten. Was die Mondäer den Christen und ihrem Propheten, dem Messias besonders vorwerfen, ist das Fosten, das eheloſe Leben und unnütze Askeſe. Charakteristisch für ihren Christenhaſs ist die Stelle des „Buches des Johannes“ bei Stäudlin, Beiträge z. Geſch. der Sittenlehre, V, S. 43: „Hütet euch vor dem Gott-Zimmermann! Dem Zimmermann (naggârâ) 'gebürt die Axt, oder kein Weihrauch!“. 240 Jore nach dem Auftreten des Lügenmeſſias woren sämtliche Mandäer von der Erde onsgerottet, es kamen deshalb ihrer 60000 ous der Welt des Phorao, und ihr Oberprieſter nohm seinen Sitz in Damoskus. Dort in der Kuppel der Umajjaden-Moſchee, glauben die Mandäer, seien ihre heiligen Schriſten verborgen, ouch das Houpt des hingerichteten Johannes des T. aufbewart.

Der letzte falſche Prophet, nach welchem keiner mehr kommen wird, ist Muhammed, von den Mandäern M'hamad oder Ahmat bar Bisbat genannt. In deſſen und des Chaliſen Ali Umgebung weilte Annsch und verhinderte beide an Feindſeligkeiten gegen die Gläubigen. Unter den Abbaſiden wollen die Mandäer in Babylonien 400 Gotteshäuſer gehabt haben, wärend ihr Oberhoupt in Bagdod reſidirte. Dann wurden ſie verfolgt, ihre Heiligtümer zerſtört und die Gloubensgenoſſen genötigt, ſich noch Ammâro bei Wâſit am Tigris und donn noch weiter ſüdwärts noch Chuzistan Zurückzuziehen. 4—5000 Jare nach Ahmat wird die ganze Menſchheit durch einen gewaltigen Sturm von neuem vernichtet, die Erde aber durch ein neues Menſchenpar aus der Oberwelt von neuem bevölkert, deſſen Nachkommen 50000 Jare in Frömmigkeit und Tugend ouf der Erde bleiben werden. Donn wird Ur die Erde mit ſamt den mittleren Oberwelten verſchlingen, hierauf zerplatzend, in den Abgrund der Finſternis ſtürzen und mit allen Welten und Mächten der Finſternis vergehen. Dos Weltoll wird von da ab nur Eine Lichtwelt ſein, die ewig dauert. —

Zur Ethik der Mondäer geben die Sprüche einen intereſſanten Beitrog, welche Lorsbach aus dem Sidra d'Jahjâ im erſten Stücke des „Muſeum für bibliſche und orientaliſche Litteratur“, Marburg 1807, veröffentlicht und erläutert hot. Doch hot man dieſe Weisheitsſprüche nicht für originell mondäiſch zn halten; ſie ſind gewiſs unter jüdiſch-chriſtlichem Einfluſſe entſtanden. Der ächte Naſaräer wird S. 8 u. S. 13 mit dem Ackerbauer verglichen, der die Erde bebaut und das Getreide aus ihrem Schoße heraufbringt. S. 19 „ein Weiſer, der der Rede nicht mächtig iſt, iſt wie ein Haus one Tür“. S. 20 „der wolhabende Tor fürt eine laute Stimme, ſeine Rede iſt verworren; wenn er geht, ſchreitet er wild dohin; den Gruſs bezeugt er nur mit den Fingerſpitzen“ u. ſ. w. —

Intereſſant iſt die mondäiſche Hierarchie. Die Prieſterwürde iſt der Gegenſtond höchſten Reſpekts; der Einfluſs des Prieſters und ihre Vorrechte bedeutend. Es gibt bei den Mandäern 3 gradus ecclesiastici: 1) der שכאנדא, Sch'kandâ, der Diakonus, in der Regel aus den Kindern eines Biſchofs oder Prieſters ausgewält. Er muſs one körperliche Fehler ſein, wesholb er vor der Zuloſſung genau geprüft wird. Nach der Admiſſionstouſe beginnt für den Aufzunehmenden eine zwölfjärige Vorbereitungszeit bei den Prieſtern, die er auf ihren Reiſen zu begleiten hat. Nach Vollendung des neunzehnten Lebensjares kann der Aſpirant zum Sch'kandâ ordinirt werden und hat von do an dem Prieſter oder Biſchof bei den religiöſen Ceremonieen und den Gebeten zu aſſiſtiren. Eine kleine Sammlung von 40 Gebeten, sidrâ d'neśmâtâ genannt, hat der Diakonus ouswendig zu lernen und einige von ihnen täglich zu recitiren. — Nach einer Tätigkeit von längſtens einem Jare wird der Sch'k. befördert zum 2) Tarmîdâ, תארמידא; der Name ſteht offenbar für talmîda, d. i. תַּלְמִידָא. Dies iſt der eigentliche Prieſter, Presbyter. Ein Biſchof in Gemeinſchaft mit 2 Prieſtern, oder wenn der Biſchof verhindert iſt, vier von ihm bevollmächtigte Prieſter vollziehen die Ordinotion. Zuvor jedoch wird die Gemeinde befrogt, ob der Betreffende des Prieſtergrodes würdig iſt; iſt die öffentliche Meinung ungünſtig, ſo bleibt er Diakon. Bei der Ordinotion beobachtet mon folgenden ſymbolifchen Gebrauch. Man errichtet zwei Hütten von Schilf in geringer Entfernung von einander. Der Kondidat bringt in der einen die erſte Nacht im Gebete zu, one länger ols eine Viertelſtunde zu-

ſammenhängend ſchlafen zu dürfen. Am anderen Tag geht er in die zweite Hütte hinüber, wärend die erſte ſofort zerſtört wird, und verbringt dort 6 Tage und 6 Nächte ununterbrochen, nur wegen dringender Bedürfniſſe berechtigt, hinauszugehen. Des Schlafes muſs er ſich wärend dieſer Zeit ſtandhaft erwehren, jeden Tag ein neues heiliges Gewand (rastâ) anlegen und ſeinen Vermögensverhältniſſen entſprechend Almoſen ſpenden. Am achten Tage hält man ihm ſein Leichenbegängnis und fürt ihn dann an den Fluſs, wo er von vier Prieſtern die Taufe empfängt. Wärend der 60 Tage, die nun folgen, muſs er ſich täglich dreimal mit den Kleidern im Fluſſe baden, und darf, zurückgekehrt, erſt nach vollendetem Gebete ſeine durchnäſste Kleidung wechſeln. Jede Verunreinigung geſchlechtlicher Art, die der werdende Tarmîdâ wärend der 60 Tage an ſich ſelbſt oder durch ſeine nächſten weiblichen Angehörigen erfärt, veranlaſst Neubeginn der Exerzitien, ſodaſs aus den 60 Tagen manchmal 4 bis 5 Monate werden. Dabei darf er nur ſelbſtbereitetes Brot eſſen und von Fleiſch nur das des Hammels und des Wildes genießen. Am Schluſſe dieſer beſchwerlichen Vorbereitungszeit angelangt, empfängt er von neuem die Taufe, und zwar mit ſeiner Frau und ſeiner Mutter, wenn dieſe noch leben. Tags darauf hat er den Prieſtern 3 und der Gemeinde 4 Hämmel zur Malzeit, ſowie den Armen 4 Kleider und ſonſtige Almoſen zu ſpenden, worauf er definitiv die Prieſterwürde erlangt hat und namentlich den wichtigſten Ritus, die Taufe, zu vollziehen, berechtigt iſt. — Der höchſte Grad iſt 3) der Ganzivrâ, גאנזיברא, d. h. eig. Schatzmeiſter, ein perſiſches Wort, welches auch Eſra 1, 8; 7, 21 als גִּזְבָּר gebraucht iſt; der „Schatz“ iſt hier wol das „große Buch“, welches der G. innehaben muſs. Der G. iſt der eigentliche Biſchof. Er wird aus der Geſamtzal der Tarmida's gewält. Zu den Erforderniſſen der Weihe gehört hier außer der üblichen Taufe an drei Sonntagen hintereinander die Erklärung der ſchwierigſten Stellen aus den drei wichtigſten heiligen Schriften, die er vor den verſammelten Prieſtern zu geben hat. Alsdann muſs er ſich an das Lager eines ſterbenden frommen Mandäers begeben und ihm in einer feſtſtehenden Formel einen Auftrag an Abatur mit auf den Weg geben. Auch muſs er noch die Ehe eines Prieſters einſegnen und ihm aus ſeiner Taſche einen Zuſchuſs zur Mitgift im Betrage von deren Hälfte geben. Der G. hat unumſchränkte Jurisdiktion über ſeinen geſamten Klerus. — Außerdem kennen die Mandäer noch über dem Biſchofe eine allerhöchſte prieſterliche Würde, 4) den רֵישׁ עַמָּא, Rîsch ammâ, d. i. Volksoberhaupt, alſo mit dem Patriarchen oder Papſte zu vergleichen, dem Weſen nach die Vereinigung der höchſten geiſtlichen und weltlichen Gewalt. Jetzt haben die Mandäer keinen Rîsch ammâ; ſie ſagen, es habe überhaupt nur zwei Inhaber dieſes ſouveränen Pontifikats gegeben, einen vor und einen nach Johannes dem Täufer; der erſte war Pharao, den letzten nennen ſie Adam abulfarasch (aus arab. أَبُو الفَرَج), beide waren jedoch nicht von dieſer Welt, ſondern aus der M'schunne Kuschta, d. i. der Oberwelt, gekommen.

Übrigens ſind bei den Mandäern auch Frauen zu geiſtlichen Würden zugelaſſen. Sie müſſen beim Eintritt in das Diakonat Jungfrauen ſein; ſo wie ſie aber zur Würde eines Tarmida gelangen wollen, müſſen ſie ſich mit einem Tarmida oder höheren Geiſtlichen verheiraten. Beim Avanciren darf jedoch der Mann nie eine geringere Stellung als ſeine Frau einnehmen.

Die Kleidung der Prieſter bei ihren geiſtlichen Verrichtungen iſt ganz weiß, beſtehend aus weißleinenen, groben Beinkleidern und einem Hemde darüber von gleichem Stoffe, welches mit einem weißen Gürtel zugebunden wird. Von beiden Schultern hängt eine etwa handbreite weiße Stola vorn bis an die Füße herunter, und um den Kopf iſt ein langes weißes Tuch als Turban gewunden, von welchem an der linken Seite nach vorn etwa eine Elle lang herunterhängt. Am rechten Oberarm tragen ſie die „Krone“, tâgâ, תאגא (perſ. تاج), die ſie erſt

wärend des Gottesdienſtes auſſetzen. Sie beſteht aus einem zuſammengelegten, zwei Finger breiten Stück weißer Leinwand, welches an drei Seiten zuſammengenäht iſt und unter den Turban geſchoben wird. Am kleinen Finger der rechten Hand tragen die Prieſter einen vergoldeten, die Biſchöfe einen goldenen Siegelring mit der Auſſchriſt שום יאור זיוא, šûm jâvâr zîvâ, der Name des Jâvâr Zivâ, d. i. des ſiegreichen (perſ. یاور), Hibil Zîvâ, und in der linken Hand einen langen Olivenſtab. Bei allen gottesdienſtlichen Handlungen müſſen ſie barfuß erſcheinen.

Die wichtigſte von allen religiöſen Ceremonieen iſt die Taufe, מאצבאתא, maṣbatha. Durch ſie wird das Kind in die Gemeinſchaft der Subbâ aufgenommen, und iſt dies die erſte Art. Eine zweite iſt die Taufe der Erwachſenen in einer großen Zal von Fällen, wo es ſich um eine Weihe oder eine Sühne handelt, ſo an allen Sonntagen und Feſten; nach der Rückkehr von der Reiſe in ein fremdes Land; nach der Berürung eines Leichnams; wenn der Mandäer von einer Schlange oder einem wilden Tiere gebiſſen worden iſt; wenn er einen Vogel durch einen Schlag getötet; wenn der Prieſter beim Taufen oder Opfern eine der vorgeſchriebenen Formalitäten verletzt hat u. ſ. w. Eine dritte Art der Taufe iſt die bloße Beſprengungstaufe, welche einer größeren Zal von Gläubigen auf Einmal, aber nur wärend des fünftägigen Taufſeſtes, erteilt wird.

Die Mandäer haben auch eine Art von Euchariſtie; ihr Name iſt פיהתא Pehtâ (d. i. ſyr. ܦܘܼܬܳܐ), was zunächſt die Hoſtie bezeichnet. Der Zweck iſt, den Empfänger durch Mitteilung beſonderer Kräfte zu heiligen. Vorbedingungen ſind: getauft ſein, einen guten Ruf beſitzen und nie von freien Stücken den mandäiſchen Glauben verleugnet haben. Die Euchariſtie, Brot und Wein, wird gewönlich an den Feſten genommen. Über die Zubereitung der Hoſtien wiſſen wir Folgendes. Die Hoſtien werden aus fein gemalenem Weizenmehl bereitet, welches zwei Prieſter, die es gemalen, one Zutat von Salz oder Säuerung zu einem Teige kneten, den ſie dann, in ganz dünne Scheiben geteilt, in einem neuen Ofen backen. Das Gebackene wird in kleine, runde Stücke geſchnitten und dieſe unter Gebeten in kryſtallene Flaſchen geſammelt, die dann im Hauſe der Prieſter aufbewart werden. Dieſe Hoſtien gelten für das Himmelsbrot der Bewoner der Lichtwelt. Der Empfänger, dem der Prieſter die Hoſtie in den Mund führt, darf dieſelbe nicht mit den Fingern berüren, weil ſie ſonſt alle Kraft verliert und zu gewönlichem Brote wird.

Wer ſich für den Fall eines plötzlichen Todes, one die üblichen Weihen empfangen zu haben, eine gute Aufnahme in der Lichtwelt ſichern will, läſst ſich bei Zeiten vom Biſchofe eine Art von Seelenmeſſe, מאסאקתא, masaḳtâ, d. i. „Aufſteigen, ascensio“, leſen, durch die der Geweihte, von da an שאלמאנא מאנא, šalmânâ ṭâbâ, d. i. der ganz Vollkommene, τελειότατος, genannt, zu einem asketiſchen Leben verpflichtet wird.

Die mandäiſchen Kirchen (מאשכנא, maškĕnâ, d. i. Wonung) ſind nur für die Prieſter und deren Gehilfen beſtimmt, indem die Laien im Vorhofe bleiben müſſen. Die Kirchen ſind ſo klein, daſs nur ganz wenige Menſchen in ihnen ſtehen können. Jede Kirche hat nur zwei Fenſter und eine immer nach Süden zu offene Türe, damit der Eintretende nach dem Polarſterne blicken kann. Der Bau geht von Weſten nach Oſten und hat ein Giebeldach, aber ſonſt im Innern keinen Altar, keine Verzierung, nur einige Bretter ſind an den Ecken angebracht, um etwas darauf ſtellen zu können. In der nächſten Nähe einer Kirche muſs immer fließendes Waſſer zur Taufe ſein. Unter den Einweihungsceremonieen bei einer neugebauten Kirche figurirt auch das Opfer einer Taube durch die Prieſter — eine merkwürdige Spur der alten babyloniſchen Verehrung der Astarte-Istar, die z. B. als Semiramis die Taube zum heiligen Tiere hat.

Was das mandäiſche Kirchenjar betrifft, ſo feiern ſie zunächſt den Sonntag, außerdem haben ſie noch 6 Feſte: 1) Nauruz rabba, נאורוז רבא, das „große

Neujarsfest" (pers. نوروز), beginnend am ersten Tage des ersten Wintermonats, nur 3 Tage dauernd. Die Priester und Gelehrten unter den Mandäern schlagen am ersten Tage die astrologischen Bücher nach, um den Verlauf des folgenden Jares, namentlich ob es ein fruchtbares oder ein trockenes sein wird, voraus zu erfaren. Auch sonst zeigen sich, hier wol erhaltene altbabylon., heidnische Gebräuche. 2) Das mand. Himmelfartsfest ist das Dehwâ h'nînâ, דיהוא הנינא, zur Feier der Rückkehr des Hibil Zîvâ aus dem Bereiche der Finsternis in sein Lichtreich; dauert 5 Tage und beginnt am 18. des ersten Frühlingsmonats. 3) Das eintägige Fest am ersten Tage des zweiten Frühlingsmonates zu Ehren der im Rothen Meere untergegangenen Ägypter. Der mand. Name ist מארואנא, Marwânâ. 4) Das fünftägige große Taufsest, das Hauptfest der Mandäer, an den 5 Schalttagen, welche nach dem zweiten Sommermonate in den Kalender eingefügt werden. Daher der Name פאנשא, zu sprechen Pantscha, vom persischen پنج گاه. Wärend dieser Tage müssen sich alle Mandäer, Männer wie Weiber, täglich dreimal, vor jeder Malzeit, im Flusse baden und sich ganz weiß kleiden. Die beiden übrigen Feste sind 5) das Dehwa d'daimânâ, דיהוא דידימאנא, zu Ehren eines der 360 Uthra's Namens Daiwânâ, eintägig am ersten des zweiten Herbstmonates. 6) Die Vorfeier des Neujarsfestes am letzten Tage des Jares, כאנשיא זאהלא, Kanschê zahlâ. Außerdem haben die Mandäer noch einige Fasttage, מבאטאל, m'battal genannt, an welchen sie zum Opfer kein Tier töten und kein Fleisch essen dürfen. —

Das mandäische Jar (שיתא) ist ein Sonnenjar, verteilt in 12 Monate von je 30 Tagen, dazu die 5 Schalttage zwischen dem 8. und 9. Monat, also zusammen 365 Tage. Die Monate (יאהרא, jahrâ) werden auf dreifache Weise benannt, Einmal als der erste, zweite, letzte Monat des Winters, Frühjars, Sommers, Herbstes, z. B. der erste Frühlingsmonat, Jahrâ d'awwal bahâr; der bestimmende Zusatz ist meist persisch. Zweitens gebraucht man die altbabylon.-jüdischen Namen, Nîsân, Ijjar Sivan u. s. w. Drittens benennt man die Monate nach den Bildern des Thierkreises, jedoch one dass deren Zeit mit der abendländischen übereinstimmt; z. B. heißt der erste Frühlingsmonat Nisân auch Embrâ, עמברא, d. i. Widder. Die 7 Tage der Woche (haftâ, האפתא, persisch هفته) sind jeder einem Planeten geweiht. Der erste Tag, der Tag der Sonne, heißt Habschaba, האבשאבא, d. i. syr. ܚܕ ܒܫܒܐ; nächst ihm ist der fünfte, der Donnerstag, als der Tag des Hibil Zîvâ, der heiligste.

Die Mandäer haben Vielweiberei, da ja auch im „großen Buche" widerholt eingeschärft wird, die Gläubigen sollten für die Fortpflanzung ihres Geschlechtes sorgen. Jedoch gestatten es die heutigen Vermögensverhältnisse den Meisten nicht, mehr als 2 Frauen zu haben.

Bei Annäherung des Todes wird ein Mandäer, der bis dahin von einem Sch'kandâ in Gemeinschaft mit zwei oder mehreren Krankenwärtern bewacht worden ist, mit Wasser gewaschen, zuerst mit warmem, dann mit kaltem. Hierauf wird ihm die aus 7 Stücken bestehende heilige Kleidung, rastâ, ראסתא, angelegt. Ist der Tod eingetreten, so legt man den Leichnam auf eine Matratze, den Kopf nach Süden, die Füße nach Norden gekehrt, so dass der Körper den Polarstern vor Augen hat. In gleicher Richtung, von Süden nach Norden, wird das Grab gegraben, damit aber erst nach der Ankunft des Leichnams am Begräbnisplatze begonnen, indem der erste Sch'kandâ die 3 ersten Axthiebe fürt. Nach der Rückkehr vom Friedhofe folgt das Leichenmal im Trauerhause, bei Reichen an sechs ausgewälten von den folgenden 60 Tagen widerholt. Ein Priester spricht ein langes Gebet für die Seele des Abgeschiedenen, welches von den Anwesenden widerholt wird. —

Über alle ihre Lehren und Gebräuche beobachten die heutigen Mandäer vor Fremden ein strenges Stillschweigen, aus Furcht, die Aufmerksamkeit und den Fanatismus der sie umgebenden Muhamedaner zu erregen. Es ist abendländischen Reisenden bei den

Mandäern, ebenso wie bei den Jeziden, weder durch List noch durch Gewalt gelungen, Mitteilungen zu erhalten. Es war lediglich ein Konvertit, ein zum Katholizismus übergetretener mandäischer Priestersohn, von welchem der französische Vizekonsul in Mosul, M. N. Siouffi, in den Jaren 1874 und 1875 ziemlich ausführliche Belehrungen über die Gebräuche und die Lehren — was die letzteren betrifft jedoch in verworrener und unzuverlässiger Weise — erhielt.

Die Anzal der Mandäer soll noch im 17. Jarhundert auf 20000 Familien sich belaufen haben. Jetzt sind sie bis auf einen ganz geringen Rest von 1500 Seelen etwa (nach Petermann) reduzirt, welche südlich von Bagdad am Euphrat und Tigris und zwischen beiden Strömen, sowie in dem benachbarten persischen Chuzistân (Schuschter, Disful u. a. Städte) wonen. Sie sind Goldschmiede, Eisenarbeiter, Schiffbauer, Zimmerleute und Tischler. Die Angabe des Germanus Conti, dass es auch im Libanon Mandäer gebe, beruht auf einer Verwechselung dieser „Nasoräer" mit der muhammedanischen Sekte der Nusairîjah (Nosairier).

Äußerlich unterscheiden sich die Mandäer nicht von den Muhammedanern, unter denen sie leben. Sie tragen, da die Muhammedaner die heilige Farbe der Mandäer, Weiß, in der Kleidung sich allein vindizirt haben, gewönlich braun oder braun und weiß gestreifte Kutten und auf dem Kopfe ein buntes Tuch mit Strick um dasselbe. Die Abneigung gegen die blaue Farbe, welche ältere Berichterstatter von ihnen aussagen, besteht nach Petermann durchaus nicht, vielmehr tragen viele Ringe von Türkisen, Kinder Stirnbänder mit Türkisen und Muscheln, Frauen und Mädchen dergleichen Nasenringe.

Die heilige Sprache der Mandäer in ihren Religionsbüchern — die heutigen Mandäer sprechen arabisch und persisch — ist ein aramäischer Dialekt von großer Wichtigkeit für den Sprachforscher. Das Mandäische ist mit der Sprache des babylonischen Talmud grammatisch wie lexikalisch sehr nahe verwandt und repräsentirt getreu die bei den Arabern „Nabatäisch" genannte Sprache der aramäischen Landbewoner Babyloniens. Zu seinen Eigentümlichkeiten gehört die auch in der galiläischen und samaritanischen Mundart vorhandene Vermischung der Gutturale und sonstige Zusammenziehungen und Konsonantenverstellungen, welche das Verständnis der Texte erschweren. Der Wortschatz ist ziemlich rein aramäisch; die Lehrwörter aus der Zal der religiösen termini technici der jüdischen und syrisch-christlichen Kirche, sowie der griechischen Vokabeln sind es nur wenige; stärker ist das persische Element zum teil in der altertümlichen Gestalt des Mittelpersischen (Pehlewî) der Sasanidenzeit; die jüngeren Schriften haben dann auch hin und wider arabische Vokabeln verwendet. — Die mandäische Schrift, eine wol in Babylonien selbst entstandene Umwandlung der altaramäisch-palmyrenischen, hat 22 Buchstaben und pflegt, wie auch in späteren jüdischen Schriften geschieht, alle Vokale, auch die kurzen, durch Vokalbuchstaben auszudrücken und mit den zugehörigen Konsonanten zu einem Schriftbilde zu ligiren, änlich wie im Äthiopischen.

Fragen wir nun schließlich nach Ursprung und Heimatstätte der mandäischen Lehre, so müssen wir mit aller Entschiedenheit daran festhalten, dass der Mandäismus ein Abkömmling der altbabylonischen Religion, und Babylonien, der Aufenthalt der jetzigen kümmerlichen Reste der Mandäer, die Heimat der Mandäer von jeher ist. Nicht zu denken ist nach näherer Erforschung und prüfender Vergleichung der Mandäerlehre an eine Abkunft der Mandäer aus Palästina, und an eine jüdische oder christliche Basis der Lehre. Die Mandäer sind nicht die Nachkommen der Jünger Johannis des Täufers, obwol in ihren Schriften von Johannes und vom Jordan so viel die Rede ist. Wertlos bei Entscheidung der Frage ist die Tradition der Mandäer, weil diese schon für viel näher liegende Zeiten wie die der Chalifen offenbar nur Erdichtetes gibt; es hat also durchaus keinen historischen Wert, dass die Mandäer nach Kämpfer (Amoenit. exot. p. 438) die Überlieferung haben, sie stammten aus Galiläa, seien in Jerusalem verfolgt und erst durch die Chalifen von da vertrieben worden. Allerdings gehören die heutigen Subbâ (Mandäer),

d. i. Täufer mit den Hemerobaptisten (täglich Tausenden), der Kirchenväter (s. Hegesippus bei Euseb. hist. eccl. IV, 22. Epiphan. haer. XVII) und auch mit der zur Sekte gegenüber dem Christentume abgeschlossenen Partei der Jünger des Täufers Johannes in Hinsicht auf den Hauptritus des Taufens und dessen eigentliche Bedeutung religionsgeschichtlich in Eine Sippe, aber man hat sich zu hüten, die Mandäer wegen ihrer Verehrung Johannes' des Täufers mit den Johannisjüngern zu identifiziren, welche actor. 18, 25; 19, 3 ff. vorkommen und von welchen es in dem Buche der elementinischen Recognitionen I, 54 p. 505 ed. Coteler. heißt: ex discipulis Johannis qui videbantur esse magni segregarunt se a populo et magistrum suum veluti Christum praedicarunt. Dass der angebliche Stifter der Sekte ebenso wie alles andere Biblische in dem mandäischen Lehrenkomplexe lediglich durch syncretistische Entlehnung aus der jüdisch-christlichen Tradition herein kommt, sieht man schon daran, dass die Mandäer ihn nicht wie sonst immer bei einem der Ihrigen nach seiner Mutter, sondern nach seinem Vater (J. Son des Zacharias), wie im N. T., benennen. Näher verglichen wird man außer den Namen und dem Gebrauche des Taufens bei Hemerobaptisten und Mandäern beiderseits wenig gemeinsam finden. Die so exzessiv gnostische Ausbildung des Mandaismus, seine theoretische Seite ist beim palästinensischen Täufertume mit dessen vorwiegend praktischer Tendenz ganz unpassend und dazu unbezeugt.

Mit demselben Rechte, wie von den alten Johannisjüngern und Hemerobaptisten der apostolischen und nachapostolischen Zeit könnte man die Mandäer wegen des Namens Nasaräer auch von den *Νασαραῖοι* des Epiphanius (haer. 18) abstammen lassen. Die ganze Verknüpfung ist ein Werk der Missionare des 17. Jarhunderts. Wie diese wegen der Geneigtheit der Mandäer, sich taufen zu lassen, diese wirklich für eine Art Christen — daher der Name „Johanneschristen" — hielten, so werden die Missionare eben ihrerseits den Mandäern den geschichtlichen Zusammenhang mit dem Täufer und mit Galiläa nahegelegt haben, als sie hier so viel von J. d. T. hörten, und die Mandäer werden diese ihr Heidentum gut schützende Verbrüderung aus gleichem Grunde adoptirt haben, wie einst die babylonischen Heiden in Harran im J. 830 unter dem Chalifen Mamun die Identifizirung mit den Sabiern des Korans, s. Chwolson, die Sabier I, 141. Damit soll der beträchtliche Einfluss, welchen das Judentum wie das Christentum auf die mandäische Lehrbildung ausgeübt hat, nicht geleugnet werden. Biblische Reminiszenzen begegnen fast auf jeder Seite des Sidrâ rabbâ, Namen aus dem Alten wie Neuen Testament, das ganze heilige Personal, so zu sagen, der Mandäer steckt in biblischem Gewande, die ganze Nomenklatur von Adam, Seth, Enos an, David, Salomo, bis Jesus und Johannes ist vertreten, das Schilfmeer des Pharao wie der Jordan des Johannes. Ja noch aus formellen wie sachlichen Entstellungen heraus scheint die Entlehnung durch; die Namen der beiden Hüter des Taufwassers (des Jordans) Nedbaj und Schelmaj werden, wie Nöldeke, Mand. Gramm. S. XXIX bemerkt, wol nichts anderes sein als, qui pro quo, die althebräischen Opfergattungen, נְדָבָה und שְׁלָמִים. Wie direkt übrigens und eng die Berürungen mit dem Judentum wie Christentum einst in der Zeit der Ausbildung der Mandäerlehre gewesen sein müssen, zeigt gerade der ausgeprägte Gegensatz, die oft wütende Feindschaft des jetzt vorliegenden Lehrtypus gegen beide geoffenbarte Religionen. Wie beim Religionswechsel das Heilige der alten Religion, auf deren Basis die neue sich historisch erhebt, allemal zum Dämonischen degradirt wird, so finden wir hier Mose als falschen Propheten, Jesus als den verfürenden Planeten Merkur (Nebo), den heil. Geist als die teuflischste Teufelin wider. Die Schmähungen gegen Christum und besonders den heil. Geist an mehreren Stellen des Sidrâ rabbâ sind geradezu entsetzenerregend. Die Wunder Jesu löst man von dem „falschen Messias" ab und lässt sie von dem Äon Anusch verrichtet werden, der gleichzeitig in die Welt gekommen, um dem Messias, den er auch ans Kreuz bringt, entgegenzuarbeiten. Die Wal der Angriffsobjekte aus dem Christentum, wie die heftige Polemik gegen die Anachoreten (נאכריטיא nachrîtê

Sidr. r. I, 227, 21; auch עבלי die „Traurigen"), „welche dem Messias und dem Geiste (der Rûḥâ) gehorchen und aus Eigensinn nichts genießen als Kräuter"; gegen die Bilderverehrung, die Musik beim Gottesdienste u. s. w. gestattet den Rückschluss auf eine Zeit der Ausbildung des mand. Religionssystems, wo das orientalische Christentum schon auf äußeren Prunk und äußere Werktheiligkeit, wie das Mönchswesen, viel Gewicht legte. — Fast noch heftiger ist die Feindschaft gegen das Judentum. Die Juden sind Verehrer des Planetengeistes Adunaj d. i. der Sonne. Die Beschneidung namentlich wird auf das äußerste verabscheut. Einen Juden lassen die Mandäer nie zu sich übertreten, was doch den Christen gestattet ist, und ein Mandäer, welcher von den Muhammedanern mit Gewalt beschnitten worden war, wurde nach der Rückkehr zu seinen Glaubensgenossen von diesen für ausgeschlossen erklärt, von den Priestern zwar für seine Person wider zugelassen, dagegen sollte seine ganze Nachkommenschaft für ewige Zeiten isolirt dastehen und sich mit den gläubigen Mandäern nicht verheiraten dürfen (Sioufi p. 72 Anm. 3).

Bei diesem Gegensatze bedarf es vor allem der näheren Erklärung, woher denn das widerholte Vorkommen des Jordans, ja sogar des appellativen Plurals „Jordane" (für „heilige Gewässer" in genere) datirt, wenn nicht davon, dass die Vorfaren der Mandäer wirklich in Palästina an dem Wasser des Jordan gewont und sich getauft haben. Die Antwort hat zu betonen, dass nach dem Berichte der Philosophumena Buch V, S. 148 Ende und ff. der Göttinger Ausgabe 1859, der „große Jordan", ὁ μέγας Ἰορδάνης, gerade so in der Bedeutung des vergeistigenden, heiligenden Lebenselementes der Lichtwelt bei den Naassenern vorkommt. Die Anwendung des biblischen Namens „Jordan" für diesen gnostischen, im Grunde heidnischen Begriff ist also Gemeingut der ganzen ältesten Gattung der Gnosis, die nach der vergöttlichten Schlange als Lehrmittelpunkte gewönlich die ophitische oder naassenische heißt. Hier ist auch u. a. z. B. bei den sog. Peraten (Philosoph. V, 16 p. 190 ed. Gott.) die allegorische Verwendung der Namen „Ägypter" und „Rothes Meer" in änlichem Sinne wie bei den Mandäern bezeugt. Die Mandäerlehre aber gehört in die Kategorie der ophitischen Gnosis, das Biblische ist hier ebenso nur oben auf unbiblischen, gnostischen Untergrund aufgetragen wie in der oph. Gnosis überhaupt, z. B. bei den Sethianern. Wie bei diesen der Syncretismus, das Formalprinzip der Gnosis, auf Seth verfiel, um ihn mit Verwendung jüdischer Hagada zum gnostischen Propheten zu erheben, so im Mandäismus auf den Täufer Johannes, der, weil die Taufe hier der wichtigste Ritus ist, zum Heros eponymus des gnostischen Taufens bestellt wurde.

Die Frage nach dem Ursprung der Mandäerlehre wird also zur Frage nach dem Ursprung der älteren, der oph. Gnosis, und damit der Gnosis überhaupt. Hier ist nun eben kein gnostisches System so geeignet, durch die treue Bewarung und rituelle Ausbildung der gnostischen Grundgedanken in ihm auf die rechte einzig ware und unmittelbare Quelle zu leiten wie das mandäische. Die Quelle aller „Gnosis" und namentlich die unmittelbare Quelle der ophitischen Gnosis ist nicht die Lehre des persischen Zarathustra, nicht phönizisches Heidentum, nicht die Theorie und Praxis der griechischen Mysterien, sondern die altbabylonisch-chaldäische Landesreligion, die sich in Mesopotamien und Babylonien, den Wonstätten der Ophiten, Peraten, Mandäer, bis in die nachchristlichen Jarhunderte hinein erhalten hat und nun von den Gnostikern in mystisch-asketischer Ausbildung dem Christentume gegenübergestellt wurde. Wir meinen das ausgebildete polytheistische Religionssystem, welches wir jetzt aus den Ergebnissen der assyrisch-babylonischen Keilschriftentzifferung neu kennen lernen. Oben haben wir in einigen Beispielen die Übereinstimmung gezeigt, wie mandäische Eigennamen aus altbabylonischen entstanden sind. Alle weitere Ausfürung verbietet der Raum. Schon a priori gewinnt man den Eindruck, dass die mandäische Bevölkerung von Himmel und Hölle ebenso zalreich ist wie die altbabylonische. — Lehrreich ist wider das Faktum, dass die altbabylonische Götterwelt den Namen nach unter die Dämonen (wie die 7 Planeten mit ihren echt

altbabylonischen Namen) resp. in die Hölle verwiesen ist (z. B. Anatan und Kin, die Höllenherrscher, sind altbabylonisch Anat und Ken, letzteres das כן in עברכן der sinait. Inschriften). Die alten Namen sind oft bedeutend entstellt, auch mögen neue Göttergestalten durch Verselbständigung von Epithetis alter Götter entstanden sein. Aber die Grundgedanken und Hauptgestalten der mand. Lehre sind durchaus getreu altbabylonisch.

Diesem Ideenkreise ist auch entlehnt, was man als das Christlichste im Mandaismus anzusehen gewönt ist und um deswillen man die Mandäer immer noch für eine Art von Christen halten könnte, der Erlöser, überhaupt die Idee der Erlösung und — — das Taufen! Die mand. Taufe kann nicht aus der jüdischen Proselytentaufe und kann nicht aus der christlichen als deren Übertreibung abgeleitet werden. Denn die beiderseitige Tendenz ist diametral entgegengesetzt. Die christliche Taufe dient der *πίστις*, die mandäische der *γνῶσις*. Die christliche Taufe basirt auf der *μετάνοια*, der ethischen Widergeburt und ist die Inauguration einer sittlichen Erneuerung des Herzens und Wandels nach dem Muster des gottmenschlichen Erlösers, daher auch ihrem Wesen nach nur einmalig bei jedem Gläubigen. Die mandäische, die so oft widerholte, ist eine theurgisch-magische Handlung und bezweckt eine immer zunehmende Einsicht in die Geheimnisse des Lichtreiches durch Vermittlung des Elementes des Lichtkönigs, des Wassers. Sie ist wesentlich Kultus dieses Elementes, das den Lichtäther des Lichtgottes bildet. Und woher dies? Daher, dass der mand. Lichtgott Mana rabbâ identisch ist mit dem altbabylonischen Gotte Ea, und Mana's wichtigste Emanation Hibil Ziva mit dem altbabylon. Marduk. Ea aber, der Gott der tiefsten Erkenntnis, der Vater des Mittlers Marduk, thront im Weltmeere, das Wasser ist also sein heiliges Element, ursprünglich ist aber Ea der glänzende Himmelsocean, eine Vorstellung, die im Himmelsjordan der Mandäer noch so deutlich durchscheint. Marduk erscheint, wie ursprünglich als Bekämpfer des Chaos und Weltbildner, so auch nachher zur Bekämpfung des Bösen in der Welt in verschiedenen Inkarnationen, deren wichtigste der Held des altbabylonischen Epos Isdubar, der Löwenkämpfer, ist. Er kehrt hier als Hibil Ziva und in dessen Inkarnationen (Johannes z. B.) wider. Die echt gnostische und schon nachexilisch-jüdische Idee von der unermesslichen, der Berürung mit der Materie widerstrebenden Hoheit Gottes, die einen Mittler nötig macht, wird an dem Verhältnis des Marduk zu Ea einerseits und zur Weltentwicklung andererseits geschöpft. Marduk ist als der „jüngere Bel" der Gestalter des Chaos, die Hauptgottheit Babyloniens, weil die Lokalgottheit der Stadt Babylon. Er ist, als Son des Gottes alles Wissens, bei den Mandäern zum Mandâ, der hypostasirten Erkenntnis, geworden. — Auch die altbabylonische Götterlehre kennt einen Gott der Unterwelt, Mul-ge, und neben ihm eine weibliche Gottheit des Orcus, die in der Höllenfart der Istar so deutlich hervortritt. Von hier die mandäische Vorstellung, die dann weiter nach dem Muster des Planetenhimmels die Unterwelt in 7 Stockwerke teilt, wie die altbabylonische in der „Höllenfart der Istar" 7 Tore hinter einander hat. In Hibil Zivas' Höllenfart spiegelt sich Marduks Weltschöpfung und das Epos von Istars Höllenfart (s. Schrader, Die Höllenfahrt der Istar, Gießen 1874) zugleich wider. Mana rabbâ sitzt im hohen Norden, wie der Schemâl (شَمَال) der altbabylonischen „Sabier" in Harran und wie der Himmelskönig Ea. Darum beten sowol die Mandäer wie die Manichäer nach Norden gewandt. Genug der Vergleiche.

Die nächste Verwandtschaft mit der mandäischen Lehre hat die des Mani, der Manichäismus. Mani ist ja in seiner Jugend ein Anhänger des babylonischen Mughtasilah, d. i. Täufer gewesen. Letztere sind jedenfalls, wenn nicht mit den Mandäern identisch, doch eine der älteren babylonischen Sekten, aus welcher sich die mandäische Gemeinschaft gebildet hat. Die palästinensischen Hemerobaptisten mit den Spielarten der Elkesaiten, Nazaräer, Ebioniten sind Sekten, in welchen die nach Westen unter jüdischem und besonders nabatäischem Einfluss verbreiteten ba-

bylonischen Ideeen, namentlich die Idee des Mittlers und das damit zusammenhängende heidnische Taufwesen, schon in vorchristlicher Zeit Gestalt angenommen und dann später im Gegensatz zum Christentume sich behauptet haben. Johannes der Täufer gab der verbreiteten babylonischen Taufpraxis einen neuen ethischen Inhalt durch Verquickung mit der echt alttestamentlichen Messiaserwartung und durch den anenden Hinweis auf den gleichzeitig ins Fleisch kommenden waren Erlöser, und so wäre es bei dem regen, besonders durch die mächtigen handeltreibenden Nabatäer von Petra vermittelten Ideeenaustausch zwischen dem Ostjordanlande und Babylonien auch nicht unmöglich, dass die babylonischen Täufer und Gnostiker von dessen Wirksamkeit schon in dieser alten Zeit unmittelbare Kunde erhalten und ihn dann zu den Ihrigen gerechnet hätten, was er doch nicht war. Doch fehlt hier jede stichhaltige historische Kunde. Übrigens kann auch das zweite Sakrament der Mandäer, die Eucharistie, nur als ein auf dem Boden der Naturreligion erwachsener Brauch, Verehrung der reinen Elemente und Gaben der Natur betrachtet werden, nicht als Verkehrung des christlichen Mysteriums ins Heidnische. Die ursprüngliche Lehre des Mani muss von der mandäisch-gnostischen nicht sehr verschieden gewesen sein, wie aus dem sehr zuverlässigen Berichte des gelehrten Arabers an-Nadîm in dessen Fihrist genannten literarhistorischen Sammelwerke noch so deutlich hervorgeht (s. d. Art Mani und die Manichäer). So stimmen die Benennungen der Äonen beiderseits auffallend. Auch Mani benennt die Äonen mit dem hypostasirten „Leben", auch bei ihm ein „Lebensgeist", روح الحياة rûḥ al-ḥajât, der Spiritus vivens der afrikanischen Manichäer bei Augustin, der Manda d'haijê der Mandäer; hier bei Mani kommt selbst ein „finsteres Leben" als ein Hauptdämon und Gegner des „Urmenschen" vor. Man denke auch an die valentinianische *Zωή*. Die Rolle des Hibil Zivâ spielt hier der „Urmensch", der eigentliche manichäische Erlöser. „Urmensch" ist auch in der Tat ein mandäischer Name für das „erste Leben" (s. oben). Der Kampf des manichäischen Urmenschen mit dem Urteufel ist das Gegenstück zum Einrücken des Hibil in die Unterwelt, wie letzterer „ausgerüstet mit der Kraft des Mana" zu Krun hinabsteigt, so der Urmensch mit den 5 Elementen des Lichtreiches angetan; wie ersterer den Krun in der „tiefsten Tiefe" besiegt, so schneidet der Urmensch die „Wurzeln der Finsternis" im Kampfe ab; wie Hibil wird auch der Urmensch vorübergehend teilweise verschlungen und wider befreit u. s. w. Bei der Weltschöpfung verwendet die mandäische Lehre in der jetzt vorliegenden, widersprechende und verworrene Nachrichten verbindenden Gestalt mehr Hilfspersonen als Mani. Auch die Finsternis hat mehr Vertreter. Repräsentant ihrer Macht ist bei Mani nur der „Urteufel", denn der „Sindîd", der große Archon, leitet nur die Menschenschöpfung; aber bei den Mandäern einmal Krûn (Karkum) und dann der Teufel Ur, der das Lichtreich stürmen will. Die ursprüngliche mandäische Lehre wird hier einfacher gewesen sein und sich mit der manichäischen noch mehr gedeckt haben. — Die Entlehnungen aus dem Parsismus beschränken sich auf einige Engelnamen. Siehe auch meine Ausfürung in Justis Geschichte des alten Persiens (Berlin 1879) S. 185 u. 186 und den Artikel Mani und der Manichäismus.

Das mandäische Religionssystem hat, müssen wir schließlich gestehen, mehr ein allgemein religionsgeschichtliches als ein speziell theologisches Interesse. Indessen so lange die „Gnosis" überhaupt in der Kirchen- und Dogmengeschichte abgehandelt werden muss, und dies wird bei ihrer Bedeutung für die alte Kirche immer der Fall sein, bewart die Mandäerlehre ihre hohe Wichtigkeit für die christliche Theologie als dasjenige gnostische System, welches, von allen ablösbaren Zutaten abgesehen, die Urform der Gnosis am getreuesten und ausfürlichsten zugleich von allen bewart hat und die ware Quelle aller Gnosis, die hochausgebildete altbabylonische Religion, am besten wider erkennen läsßt. Die Gestalt der mandäischen Sakramente gibt endlich auch dem Forscher nach der Geschichte der christlichen Sakramente, namentlich der Taufe, viel zu denken. — —

Von neuerer Litteratur über die Mandäer, welche gerade nicht oft behandelt worden sind, heben wir heraus: Gesenius in der Jenaischen Litteraturzeitung

1817 Nr. 48 (Anzeige von Norbergs Ausgabe) und Derſelbe im Probeheft zur Allgem. Encyklopädie von Erſch u. Gruber S. 95—100, Art. Zabier (eine für damals ſehr gelehrte und lichtvolle Darſtellung, das Religionsgeſchichtliche jedoch jetzt nicht mehr genügend); J. Matter, Histoire du gnosticisme, Paris 1828 tom. 2, p. 394—422; L. E. Burckhardt, Les Nazoréens ou Mandai-Jahja (disciples de Jean), Thèse de théologie historique, Strasbourg 1840 (113 Seiten 8°), ſehr ſorgfältige Zuſammenſtellung, aber nur nach der lateiniſchen Überſetzung Norbergs; H. J. Petermann in der deutſchen Zeitſchr. für chriſtl. Wiſſenſchaft u. chriſtl. Leben, 1854, Nr. 23 und 1856, Nr. 42; Derſ. in ſeinen „Reiſen im Orient" passim.; D. Chwolsohn, Die Sabier und der Sabismus, Bd. 1 (1856) S. 100—138; J. M. Chevalier Lycklama, Voyages en Russie . . dans la Mesopotamie u. ſ. w., 1868, t. III, liv. 3, chap. 4; M. N. Siouffi, Etudes sur la religion des Souhbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs moeurs, Paris, Ernest Leroux, 1880. Die Baſis für jede Arbeit über die Mandäerlehre, welche als wirklich wiſſenſchaftliche aus den Quellen ſelbſt ſchöpfen will, iſt die meiſterhafte „Mandäiſche Grammatik" von Theodor Nöldeke, Halle 1875. S. auch Nöldekes Anzeige der Editionen von Petermann u. Euting in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1869. **K. Keßler.**

Mandelbaum, amygdalus communis, שָׁקֵד (4 Moſ. 17, 23; Jer. 1, 11; Pred. 12, 5) kommt von allem Steinobſt (Amygdaleen) allein in der Bibel vor, ſeine Frucht שְׁקֵדִים 1 Moſ. 43, 11 als ein Hauptprodukt Paläſtinas. Vor Alters hauptſächlich in Syrien und Kleinaſien einheimiſch, verbreitete er ſich in den Küſtenländern des Mittelmeeres. Der aramäiſch-arabiſche Name לוּז, arabiſch لَوز (auch früherer Name von Bethel 1 Moſ. 28, 19) für die ſüße Mandel kommt nur 1 Moſ. 30, 37 vor und bezeichnete ſchwerlich (Roſenmüller, Bibl. Alterth., IV, 1, S. 264) die wilde Mandel, auch nicht die bittere, die arabiſch مُرّ heißt, eher vorzugsweiſe die eſsbare, da لَاَز eſſen heißt. Luther und andere verſtehen darunter die Haſel, corylus avellana (Delitzſch z. d. St.), oder juglans, Wallnuſs (Keil z. d. St.). Der im Hebräiſchen gebräuchlich gewordene, emblematiſche Name שָׁקֵד, der Wachende, deutet auf das frühe Erwachen, Blühen (in ſüdlichen Ländern ſchon Ende Januar) und ſchnelle, kräftige Früchtetreiben; daher die ſinnbildliche Anwendung (4 Moſ. 17, 23; Jer. 1, 11 (wachſamer Eifer). Ob die גְּבִעִים מְשֻׁקָּדִים die mandelblütigen Ornamente am goldenen Leuchter (2 Moſ. 25, 33 f.) auch ſymboliſche Bedeutung haben und welche, fragt ſich (ſ. Keil z. d. St. u. Archäol. S. 119 ff. u. Anm. 20; Bähr, Symb. d. moſaiſchen Cult. I, 414. 449 f.). Thenius und Knobel überſetzen: aufgewachte, d. i. erſchloſſene Kelche. Im Pred. 12, 5 iſt das יֵנְאַץ הַשָּׁקֵד wol als Bild des Erbleichens der Haare im Greiſenalter (non opinantibus obrepit senectus) zu verſtehen, da die Mandelblüte beim Abblühen bis zum Schneeweiß erbleicht. (יֵנְאַץ = יֵנֵץ Hi. von נצץ. Keil, Zöckler, Luther, Geier, Grotius), nicht von der Agrypnie (Hengſtenberg), Zahnloſigkeit (Schröder, Winzer, Geſenius, Dietrich u. andere) des Greiſenalters oder der Unverdaulichkeit; oder von Sexuellem (de Dieu, Hitzig, Böttcher, Fürſt, vgl. Bähr, Symb., I, 449: Mandel im heidn. Altertum Symbol der phyſiſchen Zeugungskraft). Letztere Erklärungen gründen ſich auf die Lesart יִנְאַץ oder יִנָּאֵץ von נאץ fastidire. Noch andere Deutungen des Talmud, Targum, Midraſch (שָׁקֵד = os sacrum), oder von Furrer, Herzfeld, Dale, Taylor, Wetzſtein (der Mandelbaum verſagt, es folgt auf das Greiſenalter kein Frühling mehr, oder: der Greis hat keine Freude mehr am blühenden Mandelbaum als Frühlingsboten) ſ. Delitzſch, Comm. S. 397 ff.; Zöckler, Comm., S. 208; Riehm, Handw. d. bibl. Alt., S. 949. Über Mandel als chriſtliches Symbol ſ. d. Art.

Sinnbilder. Über das Vorkommen des Mandelbaums in Palästina ſ. Ritter, Erdk., XV, 2, S. 1377; XVII, 2, S. 2040. Sonſt vgl. Celsii hierob. I, 253. 277 sqq.; Hiller, Hierophyt. p. 215 sqq.; Ursini, Arbor. bibl. 31, 2; Plin. hist. nat. 16, 42; 17, 37; Buhle, Calend, Pal. oecon., p. 5 sq. **Lehrer.**

Mandra, ſ. Kloſter Bd. VIII, S. 59.

Mani und die Manichäer. So lange die chriſtliche Kirche beſteht, hat ſie keinen gefährlicheren Kampf um ihre Exiſtenz durchzufechten gehabt als das Ringen mit dem gewaltigen Manichäismus war, der Religionsform, welche, weit davon entfernt, bloß eine chriſtliche Sekte zu ſein, ſchon in der Geſtalt, in welcher ſie aus den Händen ihres Schöpfers, des hochbegabten Perſers Mani hervorging, alle die Elemente in ſich vereinigte, durch welche der Gnoſticismus mit ſeinem Werthlegen auf das höhere Wiſſen die Religion der Fülle der Zeiten, den Glauben an den Gottmenſchen Jeſum den Chriſt von Nazareth, zu gefährden ſo nachhaltig vermocht hat. Der Manichäismus iſt eine ſelbſtändige Religionsform, faſt tauſendjährigen Beſtandes, einſt weithin über das Morgenland wie das Abendland verbreitet. Anknüpfend an die älteſte und reinſte Form des Gnoſticismus, die babyloniſche Ophitenlehre, mit der er ſeiner Geneſis nach blutsverwandt iſt, hat der Manichäismus alle die im Anfang des 3. chriſtlichen Jahrhunderts in Meſopotamien und dem angrenzenden Syrien blühenden gnoſtiſchen Syſteme, namentlich den Marcionitismus und den Bardeſanismus, benutzt, konſequent ausgebildet, abſorbirt und kann alſo nach dieſer Seite das manichäiſche Religionsſyſtem das ausgebildetſte reinſte und konſequenteſte aller gnoſtiſchen Syſteme genannt werden. Um aber die rieſige alles Verwandte abſorbirende Ausbreitung und zähe Langlebigkeit dieſer manichäiſchen Gnoſis vollkommen begreifen zu können, hat man an der Betrachtung, daſs das M. das wie zeitlich letzte ſo inhaltlich reichſte und in der Methode folgerichtigſte „gnoſtiſche Syſtem“ iſt, noch nicht genug. Der Manichäismus iſt gegenüber dem Chriſtentume mindeſtens in dem Grade eine ſelbſtändige Religion, in welchem der Muhammedanismus dafür gilt. Er unterſcheidet ſich ſchon durch das Verhältnis zum Chriſtentum von den anderen Gebilden, auch der ſog. ſyriſchen Gnoſis, in deren allgemeinen Bereich er gehört, und noch mehr von der anderen Klaſſe, der helleniſtiſchen (alexandriniſchen), die man von der erſteren mit Recht trennt. Die Urform des Manichäismus iſt one alle Bezugnahme auf die ſpezifiſch chriſtliche Lehre und Praxis, rein paganiſtiſch, wärend die Gnoſis in beiden Formen chriſtliche Baſis hat und dieſes chriſtliche Grundelement hier aus den Vorratskammern der ſemitiſchen Volksreligionen Vorderaſiens, dort aus griechiſcher Philoſophie und Myſterienweisheit organiſch erweitern und theoretiſch befriedigender machen will. Dieſe anfängliche Nichtberückſichtigung der chriſtlichen Lehre hängt aber mit der allgemeinen Tendenz des Auftretens des Mani zuſammen, durch die ſeine Lehre wider von der Gnoſis prinzipiell differirt. Mani wollte zunächſt nur den Perſern eine andere beſſere Religion geben; was er zu verdrängen ſuchte, war der Zoroaſtrismus der Prieſter des Saſanidenreiches, nicht das apoſtoliſche Chriſtentum. Das Beſtreben, in ſeinem Syſteme alles zu vereinigen, was das religiöſe Bedürfnis ſeiner religiös erregten Zeitgenoſſen nach der Seite des Wiſſens wie des Tuns befriedigen könnte, fürte ihn zunächſt darauf, die zugleich älteſte und reichſte Quelle aller vorderaſiatiſchen Religionsbildungen, die Religion der zerfallenen alten Metropole aller Metropolen, des benachbarten Babylon, und der Glanzperiode des engeren Vaterlandes, des babyloniſchen Landes, dieſe Quelle aller Quellen wider aufzuſuchen und die von da geſchöpften altehrwürdigen großartigen Ideeen und Geſtalten dem verflachten ſaſanidiſchen Zoroaſtrismus entgegenzuſtellen, deſſen Wurzeln ſelbſt in letzter Linie in dieſe altbabyloniſche Religion zurückreichen. Daſs Mani dann ſpäter ſich weiter umſah und auch nach Weſten auf das bis nach Perſien vorgedrungene Chriſtentum, nach Oſten auf den Buddhismus Indiens ſein Augenmerk richtete, verſteht ſich aus ſeiner Grundidee ebenſo leicht, wie daſs er im Bereiche des Chriſtentums gerade die gnoſtiſchen Gebilde, die Erzeugniſſe eines dem ſeinigen verwandten Strebens am meiſten

berücksichtigte. Wie wenig aber christliche Einflüsse den Kern der Lehre Manis berüren, zeigt die lockere Verbindung, in welcher die biblischen Elemente mit den umgebenden aus der Naturreligion in Manis Lehre auf allen Stufen ihrer Ausbildung stehen, auch im afrikanischen Manichäismus der Zeit Augustins. — Die Lehre und Observanz, welche Mani als seine Schöpfung seinen Anhängern zur Ausbreitung hinterließ, ist also das originelle Produkt des Zusammenwirkens von vier gesonderten Religionen. Der heimatliche Parsismus, um dessen Umgestaltung es Mani zunächst zu tun war, bietet deshalb naturgemäß die meisten Berürungspunkte namentlich in den theoretischen Aufstellungen; der praktisch gerichtete nachbarliche Buddhismus war nicht one Einfluss auf die manichäische Moral und Lebenspraxis; das Christentum des Orients lieferte dem Mani nach gnostischem Vorgange im Alten wie Neuen Testamente eine Reihe von heiligen Namen und äußerlichen Analogieen, die dem zur Weltreligion aufstrebenden Manichäismus beim Vordringen in der christlich-römischen Welt Vorschub leisten mussten. Aber Kern und Wesen seiner Lehre schöpfte Mani aus der vielleicht auch noch in Priesterschulen, jedenfalls aber in der Erinnerung und Übung des Volkes bis auf seine Zeit fortgepflanzten altbabylonisch-chaldäischen Religion, und einen wie glücklichen Griff er getan hat, indem er, von da schöpfend, zur Befriedigung des Wissenstriebes, die Geheimnisse der Weltentstehung und des Weltverlaufs in einer zusammenhängenden Folge transscendentaler Ereignisse und handelnder Gewalten konkret anschaulich machte und im Anschluss daran eine neue Moralpraxis gründete — das zeigt die begierige Aufnahme seiner Lehre, ihre weite Verbreitung tief nach Hochasien hinein und im Westen bis nach Spanien und Gallien. Dem Christentum gegenüber erwies sich die Manilehre als die gefährlichste Lockspeise in dieser für religiöse Fragen krankhaft interessirten synkretistisch gerichteten Zeit für alle die vielen Glieder der christlichen Kirche, die vom Christentum nicht Erlösung von der Macht der Sünde, sondern Erleuchtung mit einem übernatürlichen Wissen um die „Warheit" suchten. Mani ist der vollkommenste Synkretist der ganzen jarhundertlangen Periode der Religionsmischung in Vorderasien, die schon vor dem babylonischen Exil beginnt und erst in Muhammeds Stiftung ihren Abschluss findet. —

Bei der großen Bedeutung des Manichäismus für das Morgenland wie das Abendland ist es erklärlich, dass über Leben und Lehre des Stifters wie über die Geschichte der Ausbreitung der Häresie eine große Zal von verschiedenartigen Berichten in verschiedenen Sprachen vorliegen. Wir haben über Mani Schriften von christlicher wie von nichtchristlicher Seite; von Kirchenvätern und professionellen Ketzerbestreitern wie von indifferenteren Historikern und Philosophen; von Orientalen wie Occidentalen. Die christlichen Quellen sind griechisch, lateinisch, syrisch; nur vereinzelt arabisch; die nichtchristlichen meist arabisch oder persisch. Die letzteren, die von nichtchristlichen, muhammedanischen Orientalen, verdienen entschieden den Vorzug, denn abgesehen von der größeren Unparteilichkeit eignet ihnen die größere, viele Details bringende Ausfürlichkeit, die sie der Benutzung authentischer Religionsschriften des Mani und der Manichäer selbst verdanken. Sie sind daher, wenn auch keine vor dem 10. christlichen Jarhundert geschrieben ist, wegen der von ihnen nach orientalischer Sitte unverarbeitet exzerpirten Quellenbelege Zeugen ersten Ranges, namentlich für die manichäischen Dogmen und für die Geschäfte der manichäischen Kirche; für Ethik und Lebenspraxis bedürfen sie der Ergänzung aus den abendländischen christlichen Berichten. Nicht alle orientalischen Berichte sind übrigens gleich ausfürlich, aber die große Wichtigkeit aller besteht darin, dass sie die orientalische und damit die heimatlich-ursprüngliche Gestalt des Manichäismus zum Objekte der Darstellung haben, wärend der abendländische Manichäismus, z. B. schon der der Afrikaner zur Zeit Augustins, bei der Ausbreitung nach Westen durch die christliche Welt, schon manche Veränderungen erfaren hat. — Originalschriften des Mani und der älteren Sektenhäupter selbst sind uns heute in extenso nicht mehr erhalten, abgesehen von einigen griechischen Briefen des Mani von zweifelhafter Echtheit und jedenfalls mit manchen Entstellungen, der Namen besonders, im 7. Bande der Bibliotheca Graeca

von Fabricius (2. Aufl. von Harleß und Keil, S. 315 ff.) Außerdem bewaren die orientaliſchen Autoren und auch Auguſtin einige, zum teil längere Citate.

Die wichtigſte orientaliſche nichtchriſtliche Relation und damit die wichtigſte Quelle über den Manichäismus überhaupt verdanken wir dem gelehrten, einſt in Bagdad lebenden Araber an-Nadîm, deſſen vollſtändiger Name Abulfaradsch Muḥammad ibn Isḥâḳ an-N., gewönlich Ibn Abi Jaʿḳûb al-Warrâḳ, d. i. der Papierhändler genannt. In ſeiner reichhaltigen arabiſchen Literärgeſchichte Fihrist al-ʿulûm, d. i. „Verzeichnis der Wiſſenſchaften", beendigt im Jare 988 n. Chr., handelt er Buch IX Abſchn. 1, Bd. 1, S. 327—337 der Ausgabe des F. von Flügel, Rödiger und Müller, ausfürlich mit unverkennbarem perſönlichen Intereſſe über die „Lehrmeinungen der Manichäer". Dieſer wichtige Abſchnitt iſt nach älteren minder guten Behandlungen (Hammer 1840; Chwolſohn 1856) zuerſt in muſtergültiger Weiſe bearbeitet worden von Guſtav Flügel in dem Werke: Mani, ſeine Lehre und ſeine Schriften, Text, Überſetzung, ausführlicher Kommentar, Leipzig 1862, 440 Seiten 8°. Zur Ergänzung des hier Geſagten ſind die Anmerkungen zu dieſem Fihr.-Abſchn. in der ſpäter (1871) nach Fl.s Tode durch Roediger und Müller erfolgten Geſamtausgabe des Kitâb al-Fibrist Bd. 2, S. 162—178 von Flügel zu vergleichen. — Nächſt dem Fihriſt, dieſer Fundſtätte allererſten Ranges, iſt die beachtenswerteſte oriental. Relation die des Philoſophen Abul Fatḥ Mubammad al-Sbahrastâni, welcher, beinahe ein Jarhundert ſpäter als an-Nadîm lebend († 1153 n. Chr.), in ſeiner „Geſchichte der Religionsparteien und Philoſophenſekten", Kitâb al-milal wan-nuḥal Bd. 1, S. 188—192 ed. Cureton über die Manichäer handelt; cf. die Ausgabe des Textes von Will. Cureton, London 1842, 2 Bde., und die deutſche Überſetzung von Theodor Haarbrücker, Halle 1851, 2 Bde. Einige intereſſante Details, auch Auszüge aus manichäiſchen Originalſchriften enthält des al-Bîrûnî Werk über die „Chronologie der orientaliſchen Völker" (geſchrieben um 1000 n. Chr.), herausgegeben von Ed. Sachau, Leipzig 1878; namentlich die Skizze S. 207—209 enthält eine vielfach originelle Auffaſſung. Ganz kurz ſind die Bemerkungen des Hiſtorikers Tabarî († 923) in dem Abſchnitte ſeiner Univerſalgeſchichte über die Saſaniden; ſ. die Überſetzung von Nöldeke, Leyden 1879, S. 40. 47 u. 48. 155; des Hiſtorikers Masʿûdî († 957), wenigſtens in ſeiner uns erhaltenen Univerſalgeſchichte betitelt „Goldene Wieſen" ed. Barbier de Meynard Bd. II, da Spezialſchriften mit ausfürlichern Mitteilungen von ihm (ſ. Flügel, Mani 1862, S. 32) leider bis jetzt noch nicht wider aufgefunden ſind; das Hamza von Ispahân um 960, ed. Gottwaldt 1844. 1848; des Abulfidâ in der Hist. anteislamica ed. Fleischer, des Ibn Kutaiba ed. Wüſtenf., des el-Makîn und aa. Beachtenswerte Skizzen über die Manilehre in den arab. Geſchichtswerken des Jaʿḳûbî und des Dînâwarî harren noch der Herausgabe. Zu den arab. Quellenautoren gehören nun der Sprache nach auch 2 chriſtliche Biſchöfe, der Patriarch von Alexandrien Eutychius Patricides, arabiſch Saʿîd ibn Baṭrîḳ († 916 n. Chr.) in ſeiner arabiſch geſchriebenen Chronik (ed. Pococke Oxonii 1628) und der Primas des Orients, der Maſrian von Moſul, Gregorius Abulfaradsch, gewönlich Barhebraeus (ſyriſch Barʿ Ebrâyâ), Son des Hebräers, genannt, † 1286, in ſeiner arabiſchen Historia dynastiarum (ed. Pococke, S. 130 u. 131). Von gedruckten perſiſchen Quellen kommen namentlich in Betracht, jedoch faſt nur für das Leben des Stifters, das Schâhnâmeh (Königsbuch) des Firdausî (ed. Jul. Mohl, t. V, Paris 1866, S. 472—475), der Hiſtoriker Mîrchond (Bombayer Druck von 1271 der Hidſchra, t. I, S. 223 f., überſetzt bei de Sacy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, Par. 1793, p. 294 sq.) und das „Compendium der Geſchichte", mudschmil at-tawârîch im Journal asiatique III. sér. vol. 12 (1843) p. 528. Im Bereiche der chriſtlich-ſyriſchen Litteratur ſei auf Eſräm den Syrer mit ſeinen bei zeitlicher Nähe — er ſtarb 373 — doppelt ſchätzbaren Lehrdetails aufmerkſam gemacht, ſiehe meinen Mânî, Bd. 1, S. 63—105. Sonſt ſind in der ſyriſchen Litteratur bis jetzt keine ausfürlichen Schriften den M. und ſeine Lehre betreffend bekannt geworden, doch ſei noch auf Johannes von Epheſus bei Land, Anecdota Syriaca II, 75 sq. hingewieſen. Die ſyriſchen Märtyrerakten (ed. Assemani 1748) enthalten manche

Notizen gelegentlich der Hinrichtung manichäischer Ketzer im Perserreiche. S. auch Assemani, Bibliotheca Orientalis II. p. 102 sq. Endlich übersehe man nicht die Auslassung des Armeniers Esnîk über Marcion und Mânî, deutsch übersetzt von Neumann in Ilgens Zeitschr. für die histor. Theol. Bd. II, 1840, französisch von Langlois (Collection etc. II, 375 sq.). — Übergehend zu den griechisch-lateinischen Quellenschriften, sonst fast die einzigen Fundstätten für die manichäische Lehre, bezeichnen wir als immer noch das wichtigste inhaltreichste Schriftstück in dieser Klasse die sogenannten Acta Archelai, den angeblichen Bericht über eine Disputation des Bischofs Archelaus von Kaskar in Mesopotamien mit Mani; abgedruckt bei Zacagni, Collectanea monumentorum veterum eccles. graecae ac latinae, Rom. 1698, p. 1—105; in der Ausgabe der Werke des Hippolytus von Fabricius (Hamb. 1716) vol. II, S. 142—195; bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. III; p. 569—608; zuletzt bei Routh, Reliquiae sacrae, vol. V (ed. alt. 1848) p. 1—206. Es liegt uns jetzt vollständig nur ein mehrfach korrupter und von Haus aus unklar stilisirter lateinischer Text vor, die alte, oft auf Missverständnissen beruhende Übersetzung einer bis auf wenige aber wichtige Bruchstücke verloren gegangenen griechischen Vorlage, welche letztere aber selbst nicht die Urschrift ist, sondern nachweislich, namentlich wegen auffallender sprachlicher Indicien, auf ein syrisches Original zurückgeht, sodass die Angabe des Hieronymus (catal. scriptt. ecclesiast. 72 s. v. Archelaus) sich bei näherer Untersuchung als richtig erweist; s. gegen die neuere Bestreitung des syrischen Originals durch v. Zittwitz, Jacobi u. a. meine Ausfürung im Mani Bd. 1, S. 120 ff. Zwar hat nun eine Disputation des Mani mit Archelaus, schon weil die Geschichte sonst von einem Bischofe Archelaus von Kaskar oder Carrhä, sowie von den anderen handelnden Personen, Diodorus, Marcellus u. s. w., nichts weiß, nie stattgefunden, vielmehr erscheint bei dem matten Verlaufe des angeblichen Redekampfes die Disputation nur als die gewälte Einkleidungsform der Bestreitung. Aber gleichwol ist der Wert dieser „Acta" ein sehr bedeutender, namentlich weil sie, die Quelle für fast alle späteren abendländischen Berichte, in dem angeblichen „Briefe an Marcellus" und in dem Berichte des „Turbo", die beide auch griechisch vorhanden sind, authentische, von Manichäern der alten Zeit selbst herrürende Dokumente aufgenommen haben, und weil sie in der sagenhaften Vorgeschichte vom Auftreten des „Scythianus" und des „Terebinthus" trotz allen entstellenden Missverständnissen geschichtsgetreue Reflexe von interessanten, schließlich in Manis Lehre zusammenlaufenden religionsgeschichtlichen Verknüpfungen bieten, die für die Erklärung der Genesis des Manichäismus von der größten Wichtigkeit sind. Verfasst sind die Acta jedenfalls nicht später als im ersten Viertel des 4. christlichen Jarhunderts (um 320), und zwar, was den Autor betrifft, wol von einem niederen Geistlichen, einem Diakon etwa, der edessenisch-syrischen Kirche, in deren Litteratur der Ton der Bestreitung entschieden weist, zu einer Zeit, wo die Gefar der Ausbreitung des Manichäismus in den christlichen Gemeinden immer größer wurde, wo er vom platten Lande auch in die Städte drang, und das Einschreiten der obersten Leiter der Kirche, der Bischöfe und Metropoliten, nötig wurde. — Nächst den Acta Archelai als der ältesten Quelle ist der wichtigste Gewärsmann Augustin, die eigentliche Autorität der christlichen Kirche gegenüber dem Manichäismus. Das Bild, welches der einstige Manichäer aus einer ganzen Reihe zum teil sehr ausfürlicher Bestreitungsschriften von Theorie und Praxis der Manichäer uns rekonstruiren läßt, ist ein sehr vollständiges für alle die Partien, welche für den christlichen Gegensatz von Interesse sind. Von diesen Schriften A.'s, die man in Bd. I und vornehmlich Bd. VIII der Benediktinerausgabe findet, sind die bedeutendsten: contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti; contra Faustum Manichaeum libri XXXIII; contra Fortunatum quendam Manichaeorum presbyterum disput. I et II; contra Adimantum Manichaei discipulum; de actis cum Felice Manichaeo l. l. II; contra Secundinum Manichaeum; de natura boni; de duabus animabus; de utilitate credendi; de moribus Manichaeorum in der Schrift de haeresibus das cap. XLVI. In Augustins Werke aufgenommen ist die Streitschrift des Evodius von Uzala des Titels de fide contra Manich.

Unter den griechiſchen Autoren gedenken wir zuerſt der Häreſiologen. Epiphanius handelt von dem Manichäismus im Panarion haer. 66 ſehr ausführlich, bereits unter Benutzung der Acta Archel. ſ. Epiphan. opp. ed. Dind. t. III; Theodoret in haeret. fabul. I, 26 (opp. ed. Schultze t. IV); vgl. auch den Lateiner Philastrius de haeres. cap. LXI. Wichtig ſind ferner die Abſchnitte bei Cyrill von Jeruſalem catech. VI, 20 sq., wo ein ſonſt nicht erhaltenes Stück aus den Acta Archelai griechiſch vorliegt; Photius, Bibl. codd. 179 mit einem Excerpte aus dem Manichäer Agapius; Joannes Damascenus in den opp. ed. Lequien t. I, p. 429 sq.; Simplicius im Kommentar zu Epictets Enchiridion t. IV, ed. Schweigh. Spezialſtreitſchriften gegen die manich. Lehre ſind erhalten von dem Biſchofe Titus von Boſtra in Arabien (Hauran), *πρὸς Μανιχαίους* l. l. 4, zuerſt gedruckt in Canisii lect. antiquae ed. Basnage t. I, dann neu herausgegeben von P. de Lagarde 1859, auch in ſyriſcher Überſetzung (ed. Lag. 1859) vorliegend, in welcher Buch IV allein erhalten iſt; von dem vielleicht nicht chriſtlichen Philoſophen Alexander v. Lycopolis (*λόγος πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας* in Combefisii Auctar. noviss. Bibl. PP. t. II); vom Patriarchen Photius l. l. IV contra Manichaeos — unter welchen hier vornehmlich die Paulicianer gemeint ſind — bei Wolf, Anecdota graeca t. I, ſowie von Petrus Siculus (ſ. Nova Patrum bibliotheca ed. Mai t. IV), wenn deſſen Arbeit dem wörtlich benutzten Photius gegenüber eine ſelbſtändige heißen darf. Endlich ſind intereſſant die griechiſche Abſchwörungsformel für Manichäer, die zur chriſtlichen Kirche übertreten, gedruckt z. B. bei Cotelerius, SS. PP. apostolicorum opp. I, p. 543, und der Artikel *Μάνης* in Suidas' Lexikon, letzterer ſchon ſtark verworrene Nachrichten enthaltend. Noch ſeltſamer werden die Entſtellungen bei den Byzantinern Cedrenus (ed. Bonn. p. 259 sqq.) und Jo. Malala (ed. Bonn. p. 410). — —

Der einheimiſche Name des Stifters des Manichäismus iſt Mânî, arab.-perſ. مانى, ſyriſch ܡܢܝ geſchrieben, bei den Occidentalen lautet er gewönlich *Μάνης*, genet. gewönlich *Μάνητος*, ſelten *Μάνου*, doch öfter *Μάνεντος* — oder *Μανιχαῖος*; lat. Manos (gen. Manetis) oder Manichaeus, letztere Form immer bei Auguſtin. Die etymolog. Bedeutung dieſes Namens, über welche ſchon die alten griech. Berichterſtatter ſich ergingen, die ihn z. B. *σκεῦος* oder *ὁμιλία* deuten, iſt bis jetzt ſtreitig. Doch wird er nicht perſiſcher, ſondern ſem.-aramäiſcher Abkunft ſein und iſt wol am beſten als eine dialektiſche Ausſprache mit dem Mânâ der Mandäer (ſ. den Art.) zu identifiziren, womit dieſe auch appellativ einen Geiſt der Lichtwelt, wie mit dem Zuſatze rabbâ den Lichtkönig bezeichnen. Hierzu ſtimmt, abgeſehen von dem ſogleich zu betonenden urſprünglichen engen Zuſammenhange Manis mit den Vorfaren der Mandäer, die beſtimmt überlieferte Angabe, daſs Mani ſeinen urſprünglichen Namen gewechſelt habe; Mânâ (Mânî) konnte als ein bedeutſamer, damals wolverſtändlicher Ehrenname angeſehen werden. Der urſprüngliche Name des Mânî ſteckt in dem entſtellten „Cubricus" der Acta Archelai, welches ſpäter von den Lateinern in Corbicius und ſogar in Urbicus verändert wurde. Es iſt (ſ. m. Mânî Bd. 1, S. 120 ff.) jedenfalls das arabiſche Schuraich شُرَيْك, ein bei den Arabern in den Grenzgebieten der ſyriſchen Wüſte, z. B. auch in Palmyra als שריט beliebter Männername. — Mânîs Vater hieß Fâtak Bâbak (in griechiſcher Geſtalt *Πατέκιος*); dieſes ſo in ſeiner Urform herzuſtellende n. propr., bei den Orientalen viel verſchrieben, iſt wol perſiſcher Herkunft, eigentlich der Wolbeſchützte. Der Vater M.'s, dem berühmten perſiſchen Geſchlechte der Chaskânier entſtammend, war ein echter Perſer von Geblüt und wonte urſprünglich in Hamadan (Ekbatana); von da wanderte er dann nach Babylonien aus, wo er ſich in der Nähe der Reſidenz Kteſiphon niederließ. Hier in Babylonien iſt Mani geboren, und zwar nach der detaillirten Angabe des Birûnî p. 208, die er aus Mânîs eigener Mitteilung in deſſen Hauptwerke, dem Schâhpûrakân, ſchöpfte, „im J. 527 der Âra der Aſtronomen Babels, d. i. 215/16 nach Chr., „vier Jare vor dem Ende des letzten Partherkönigs Artaban" in der Stadt Mârdînâ am oberen

Teile des Kanales von Kûthâ. Es ſtimmt zu dieſem Geburtsjare eine ſpäter zu referirende andere altmanichäiſche chronologiſche Notiz nicht genau, aber im Allgemeinen. M.'s Mutter entſtammte dem Hauſe der Aſchghanier, d. i. der Arſaciden, dem von den Saſaniden entthronten alten perſiſchen Königsgeſchlechte; ihr Name iſt, trotzdem daſs der Fihrist 3 verſchiedene Namen, Mês, Uâchîm und Marmarjam, überliefert, als bis jetzt unbekannt zu erachten, weil dieſe Namen, ſoweit ſie herzuſtellen ſind, jedenfalls einfach die Heimat M.'s, nicht die Perſon ſeiner Mutter näher bezeichnen wollen, wie namentlich an Mês ميسن, d. i. Mesene, deutlich zu ſehen iſt; in den beiden anderen ſteckt wol Kûthâ und Mardinû. In der Abſchwörungsformel heißt M.'s Mutter *Κάροσσα*; doch iſt die Form kaum zuverläſſig. — Die manich. Überlieferung weiß von der erſten Kindheit des M. manches ſagenhaft Ausgeſchmückte zu erzälen; ſo ſoll ſeine Mutter nach ſeiner Geburt von ſeiner zukünftigen Größe Träume gehabt und auch im Wachen geſehen haben, wie den Knaben ein Mann mit ſich in die Luft entfürte und wider zurückbrachte, nachdem er manchmal einen oder zwei Tage ausgeblieben war — ein mythiſcher Zug, zeitweilige Hineinverſetzung in das Jenſeits des Lichtreiches bedeutend, der auch in Manis Geſchichte, z. B. bei der Höle in Turkeſtan, widerkehrend, in der jüdiſchen Hagada vom Meſſias (ſ. Lightfoot horae zu Matth. 2, 1) und in Muhammeds „Macht der Himmelsfart" vorkommt und ſich auch in der Geſchichte von Scythianus' und Terebinthus' zauberhaftem Aufſteigen vom Dache eines Hauſes widerſpiegelt. Zugrunde liegt die Anſchauung der altbabyloniſchen Pyramiden- (Stockwerk-) Tempel. — Den heranwachſenden Knaben nahm dann ſein Vater Fâtak unter ſeine ganz ſpezielle Obhut und holte ihn von ſeiner Mutter zu ſich an den Ort, wohin er ſich inzwiſchen infolge eines Wechſels ſeiner religiöſen Überzeugung ſchon vor Manis Geburt begeben hatte, nämlich zu den ſüdbabyloniſchen Mughtasilah, d. i. den ſich Waſchenden, den Täufern. In der religiöſen Eigenart dieſer in der Landſchaft Meſene (Dastumeisân im Fihr.) am unteren Tigris wonenden, damals weiterhin bekannten und zalreichen Religioſen, in vieler Hinſicht der Vorfaren der heutigen Mandäer, unter denen viele Araber (Saracenen) ſich befunden haben müſſen und welchen Fâtak ſelbſt ſich angeſchloſſen hatte, ließ er auch ſeinen Son Mani erziehen, bis dieſer, nach der Überlieferung ſchon in ſeinem zwölften Lebensjare, zu einer ſelbſtändigen religiöſen Anſchauung gelangte und ſich vom Einfluſſe der Mught. emanzipirte. — Manis Vater, der ſeinen Son bei dem gefarvollen Schritte des erſten öffentlichen Auftretens vor dem perſiſchen Großkönige Schâhpûr I. begleitete, muſs bereits für religiöſe Fragen ſehr intereſſirt geweſen ſein und ſchon wie ein Sektenſtifter gewirkt haben, insbeſondere muſs er ſeinem Sone Mânî als Fürer und Vorgänger gedient haben. Die manichäiſche Sage berichtet, daſs dem Fâtak, wärend er im Vorhofe eines (jedenfalls altbabyloniſchen) Götzentempels gleich anderen anbetete, aus dem Innern des Heiligtumes 3 Tage hintereinander eine göttliche Stimme erſchollen ſei und ihm die Enthaltung von Fleiſch, Wein und geſchlechtlichem Umgange — die Pflichten der electi der Manichäer — anbefohlen habe; daraufhin ſei er weiter nach Süden gezogen und zu den „Täufern" gegangen, die damals viel genannt waren. Wenn man dieſe dem einfachen geſchichtlichen Berichte des Fihr. zu entnehmende Stellung des Fâtak an ſich und insbeſondere zu ſeinem Sone Mani bedenkt, den er ſchon in deſſen früheſter Jugend von ſeiner Mutter weg zu ſich holt und in religiöſer Hinſicht ſehr ſorgfältig zu ſeinem Geſinnungsgenoſſen erzieht, ſo hat man den Schlüſſel zur Löſung des Rätſels, welches als die ſagenhaft ausgeſchmückte und veränderte Geſtaltung der einfachen geſchichtlichen Verhältniſſe in der Vorgeſchichte des Manichäismus vorliegt, welche der Schluſsteil (c. 51 ff.) der Acta Archelai und hiernach die ganze abendländiſche Tradition um die mythiſchen Perſonen zweier angeblicher Vorgänger des Mani, eines „Scythianus" und eines „Terebinthus" herum gruppirt.

„Scythianus", immer als nom. propr. gebraucht, doch heißt es auch einmal „ex Scythia quidam" — ein reicher ſaraceniſcher Handelsmann, zur Zeit der Apoſtel, heißt es, in den Grenzgebieten Arabiens aufgewachſen, zieht nach Ägyp-

ten und eignet sich, reichbegabt wie er ist, die gesamte alte Weisheit des Landes sowie die griechische an; aus der oberen Thebais heiratet er eine schöne Buhlerin, die er aus der Gefangenschaft losgekauft hat; durch seinen Schüler, den „Terebinthus", läßt er viel Bücher niederschreiben, das Buch der mysteria, der capitula, den thesaurus und das evangelium; schließlich unternimmt er den Versuch, zu seinen Lehrmeinungen auch die berühmten Schriftgelehrten in Judäa zu bekehren, wird aber in einer Disputation besiegt und kommt plötzlich ums Leben. Sein Schüler „Terebinthus" flieht mit seines Meisters Schätzen und Büchern nach Babylonien, indem er das Weib des Seyth. zurückläßt; in Babyl. nennt er sich Buddas, rühmt von sich eine wunderbare Geburt und die Erziehung durch Engel und disputirt mit den persischen Mithraspriestern Parens und Labdacus (s. über die Herstellung dieser Namen in Pacorus und Labracus m. Mâni I, S. 123), wird aber gleichfalls besiegt; nur eine alte Witwe nimmt seine Lehre an. Da will er durch Zauberei imponiren und vom Söller eines Hauses aus unter Aussprechung geheimnisvoller Namen in die Luft aufsteigen, stürzt aber herab und kommt elend um. Die Witwe erbt seine Bücher und Schätze und kauft sich einen Sklaven von 7 Jaren, Namens Corbicius, den sie freiläßt und an Kindesstatt annimmt. Dieser erbt, zwölf Jare alt — auch Mani wird im 12. Jare nach dem Fihr. selbständig — die reiche Hinterlassenschaft des Scythianus von der Witwe, erweitert die 4 Bücher mit allerlei phantastischen Zusätzen, gibt sie für die seinigen aus und tritt öffentlich mit seiner Lehre hervor, zugleich seinen Namen in Manes umwechselnd. —

Diese Erzälung ist nichts als der sagenhaft ausgemalte, doch auch zugleich in einigen Punkten sachlich erweiterte Fihristbericht, auf einigen groben Missverständnissen orientalischer Wörter beruhend. Den Ausgangspunkt zum Verständnis des gegenseitigen Verhältnisses bildet die Erklärung des „Terebinthus". Das „Terebinthus" der Acta, für welches die handschriftlich bessere auch bei Cyrill. Catoches. VI bewarte Form Terbinthus (*Τέρβινθος*) herzustellen, ist nichts als das aramäische nomen appellativum tarbîthâ, d. i. der Zögling, Schüler, das die Griechen sich zu ihrem Baumnamen *τερέβινθος* mundgerecht gemacht haben. Die aus dem aramäisch redenden Babylonien kommende Überlieferung besagte, Mani sei der tarbîthâ eines älteren Religionsstifters gewesen; aus diesem Worte machten die Griechen ein n. proprium und damit eine selbständige dritte Person zwischen Fâtak und Mânî. Nach der Fihrist gebraucht im Arabischen genau dasselbe semitische Verbum, von welchem tarbîthâ im Aramäischen herkommt; er sagt von Mani, dass er bei seinem Vater und in dessen Religion rubbija, d. i. erzogen worden sei. Auch der angebliche, zum Christentume bekehrte bisherige Manichäer Turbo (gr. *Τύρβων*), der in den Actt. Bericht erstattet, fürt denselben, zunächst aus dem st. absol. tarbî verstümmelten Namen. Dass der Lehrer und Vorgänger Mânîs zugleich sein Vater war, vergaß dieser Zweig der kirchlichen Tradition, für welche diese leibliche Abstammung Manis auch weniger von Interesse sein mußte, als die geistige; doch kennt die griechische Abschwörungsformel (s. ob.) ganz genau *Πατέκιον τὸν τοῦ Μάντος πατέρα*, den sie *οἷα ψεύστην καὶ τοῦ ψευδοῦς πατέρα* verflucht. „Terebinthus" ist also einfach mit Manes identisch, wie denn auch seine Geschichte nur als eine einfache matte Widerholung zusammengesetzter Züge aus der Geschichte des „Scythianus" und des „Manes" sich erweist. In dem „Saracenen Scythianus" ist one große Schwierigkeit Mânîs Vater Fâtak widerzuerkennen, wenn man die zeitgeschichtlichen Verhältnisse bedenkt. Als hergekommen aus dem Lande der Parther (Scythen), aus Hamadan, und als Gemal einer Frau aus parthischem Geschlechte, ist er für die Babylonier sehr erklärlicherweise „der Scythe", — und als Anhänger der Mughtasilah, deren Wonsitze am Pasitigris in der Tat „an der Grenze Arabiens" lagen, und unter denen sicherlich, schon infolge der hohen kommerziellen Bedeutung der Landschaften Mesene und Characene als Zielstationen der großen peträisch-palmyrenischen Handelsstraße, viele Araber (Saracenen) angesiedelt waren, heißt Fâtak „der Saracene". Der dem Seyth. beigelegte Reichtum und seine Begierde nach Weisheit sind Züge, welche der Nation der Araber entlehnt werden, unter denen namentlich an die mächtigen, reichen und gebildeten Nabatäer mit der Residenzstadt Petra auf der Si-

naihalbinſel zu denken iſt, auf welche auch die merkwürdige Stelle Baruch 3, 23 von den weisheitſuchenden ἔμποροι und μυθολόγοι geht. Wegen dieſer engen Beziehungen zu den ſüdbabyloniſchen Arabern heißt Mani ſelbſt in einer chriſtlich gefärbten Notiz zu Anfang des Fihriſtberichts ſogar Biſchof der Araber mehrerer Diſtrikte öſtlich vom unteren Tigris, und bei Abulfarag Presbyter in Chuziſtan, wo der Perſerkönig Sapores I. nach Tabarî (überſ. von Nöldeke S. 67) beſiegte arabiſche Stämme angeſiedelt hat. Die Kenntnis von Fataks mehrmaligem, von religiöſen Gründen beeinflusſten Wonſitzwechſel ſpielte wol mit hinein. Seine Frau, von der er infolge des ihm verbotenen Geſchlechtsverkehrs ſich trennte, um zu den „Täuſern" überzuſiedeln, „ſpiegelt ſich in der von Seyth. geheirateten dann von Terebinthus verlaſſenen Ägypterin (vom Parteihaſs zur „Hure" geſtempelt) und nochmals in der „Witwe" des Terebinthus und Manes wider. Allegoriſch, wie früher von Coldiz und Baur geſchehen, hat man keine Angabe der ſagenhaften Vorgeſchichte zu deuten; einzig wird der nordmeſopotamiſche Schreiber mit ſeinem „Ägypten" und deſſen alter Weisheit das ihm benachbarte Babylonien und die uralte Weisheit der Chaldäer, der Mani tatſächlich das Wichtigſte verdankt, gemeint haben. Die feſtgehaltene Unterſcheidung von drei Stiftern des Manichäismus hat übrigens einen wol erkennbaren Zweck, nämlich den, die gefärliche Lehre als eine, wie tief wurzelnde, ſo auch längſt gerichtete zu erweiſen. Wie die Beſiegung des eigentlichen Häreſiarchen Manes als die Tat eines chriſtlichen Gottesgelehrten, des Biſchofs Archelaus, dargeſtellt wird, ſo ſollte der unmittelbare Vorgänger Terebinthus perſiſchen und der erſte, Scythianus bereits jüdiſchen Theologen, letzteres ſchon in der apoſtoliſchen Anfangszeit, erlegen ſein. Tatſächlich erlag nur Mânî und zwar den perſiſchen Prieſtern. — Das Cascar der Akta bei Mirchond ſogar zu dem Schloſſe bekannten Namens Deskereh entſtellt, iſt nichts als das ſüdbabyloniſche Charax, vollſtändig Ch. des Spasines, Charax Spasinu. Siehe die näheren Ausfürung und Deutung der Einzelheiten, namentlich des „Kaſtelles Arabion" und des „Fluſſes Stranga" in m. Mani 1, Abſchn. I und III. —

Die erſte ſelbſtändige Stellung in religiöſer Hinſicht läſst die manich. Überlieferung den Mani ſchon in deſſen 12. Lebensjare einnehmen. Der überaus frühreife Knabe erhielt da vom Lichtkönige eine Offenbarung durch den Engel Eltaum. Dieſer Name wird vom Fihr. als „nabatäiſch" und „Genoſſe" bedeutend bezeichnet; El iſt ſicher nicht der arab. Artikel, ſondern der auch von den ſyriſchen Arabern gebrauchte Gottesname, das n. propr. wol ein arabiſches إيلتووم, Êlta'ûm, „Gott iſt verbündet". Der Engel gebot ihm Trennung von ſeinen bisherigen Glaubensgenoſſen, den Mughtasilah, und Bewarung asketiſcher Sittenreinheit durch Bekämpfung der ſinnlichen Lüſte, verbot ihm jedoch zunächſt noch, in Anbetracht ſeiner Jugend, aufzutreten. Erſt als M. das 24. Lebensjar zurückgelegt hatte, erſchien ihm der Engel wider und befahl ihm nunmehr, ſeine Lehre öffentlich zu verkündigen. Die Tradition läſst alſo den M. ſeine Tätigkeit mit der frühzeitigen praktiſchen Annahme der Lebensweiſe der manich. „Gerechten" beginnen und an ſeinem theoretiſchen Syſteme 12 Jare arbeiten, ehe er ſich mit ſeiner ſyncretiſtiſchen Gedankenarbeit fertig fülte. In dieſer zwölfjärigen Vorbereitungszeit muſs M. ſich vor Allem mit der altbabyloniſchen Religion, nach der Überlieferung der Aſtrologen Babyloniens, näher bekannt gemacht und auch mit den Chriſten in Süd-Babylonien, wo er ſeine Jugend verbrachte, einen lebhaften religiöſen Ideenaustauſch unterhalten haben; daher die Überlieferung von ſeiner „Disputation" mit chriſtlichen Klerikern, wie „Archelaus" und „Diodorus".

Den Zeitpunkt des erſten öffentlichen Hervortretens des Mânî ſetzt eine alte durchaus glaubwürdige manichäiſche Notiz auf den Krönungstag des perſiſchen Königs Schâhpûr (Sapores) I., des Sones des Ardaschîr, und beſtimmt dieſen Tag als „einen Sonntag, den 1. Nîsân, als die Sonne im Widder ſtand". Dieſes Datum iſt nach chriſtlicher Zeitrechnung gleich dem 20. März 242, M. trat alſo in ſeinem 28. Lebensjare in der perſiſchen Reſidenz öffentlich als Religions-

ſtifter auf. Der Erfolg war zunächſt, ſo günſtig die gewälte Gelegenheit in Anbetracht des großen Zuſammenfluſſes von Volk war, keineswegs bedeutend; vielmehr ergibt ſich als ziemlich ſicher, daſs M. bei der Ungunſt des Königs es geraten fand, längere Zeit außerhalb des perſiſchen Reiches zuzubringen. Nach dem Fihr. iſt er 40 — gewiſs nur eine runde Zal — Jare lang im Auslande geweſen und hat Sendboten bereits nach den wichtigſten umliegenden Ländern geſandt, nach Choraſan und Transoxanien im Norden, nach Indien und China im Süden und Oſten. Namen von Apoſteln des Mani überliefert der Fihr. nicht; die Angabe der Acta Arch. u. des Cyrill v. Jeruſ. von 3 Hauptſchülern des M., Thomas, Addas und Hermas, deren zwei er nach Syrien und Ägypten geſchickt habe, iſt one Zweifel wertlos, nur von den ſpäteren Manichäern nach der chriſtlichen Tradition gemacht, unter Benutzung der Legenden von der Wirkſamkeit der chriſtlichen Apoſtel und älteſten Apoſtelſchüler; Addai, Addaeus, heiſst ja gerade der Apoſtelſchüler Syriens, der das Evangelium predigte, und Thomas war angeblich der Apoſtel Indiens. Ebenſo iſt die Angabe des Barhebraeus (Abulfarag) von den zwölf Schülern des M., die er zu Bekehrungen ausgeſandt habe, zu beurteilen; Mânî umgab ſich ſpäter nach chriſtlichem Vorbilde mit 12 vertrauten Jüngern, den älteſten „Auserwälten". Überhaupt weiß die unbedingt zuverläſſige ältere orientaliſche Überlieferung nur von einer anfänglichen, von M. ſelbſt geleiteten Propaganda nach dem Norden und Oſten des perſiſchen Reiches, abgeſehen von der Ausbreitung innerhalb des letzteren ſelbſt, für welches M.'s Reform von Haus aus allein beſtimmt war; eine ernſtliche Unternehmung des Mani ſelbſt in die chriſtlichen Länder an der Weſtgrenze des perſiſchen Reiches, wie ſie die „Disputation mit Archelaus" vorausſetzt, iſt ſchon deshalb unwarſcheinlich. — Als was Mani anfangs auftrat, ſagt er uns ſelbſt in der wichtigen Stelle zu Anfang ſeines (dem K. Śâpûr dedicirten Werkes) Śâpûrakân, die Bîrûni (S. 207, Z. 14 ff.) mitteilt. Er gab ſich aus für den „Geſandten des waren Gottes", und zwar für den letzten und vollkommenſten in der Reihe der Geſandten, welche nach göttlicher Weisheit zu beſtimmten Epochen in die Welt geſchickt werden ſollten und worden ſind; und zwar, „wie einſt — ſagt er — Buddha in das Land Indien, Zarâdusecht in das Land Perſien, und Jeſus in die Länder des Weſtens kam, ſo kam dieſe Prophetie zuletzt in der Epoche der Gegenwart durch mich, den Mani, in das Land Babylonien". Dieſer urmanichäiſche, übrigens echt altbabyloniſche (ſ. unten) Gedanke von der fortlaufenden Prophetie in Inkarnationen des Geiſtes des höchſten Gottes iſt derſelbe, welcher auch in der clementiniſchen Litteratur eine ſo große Rolle ſpielt. Der „große Prophet", ὁ μέγας προφήτης, dieſes oſtpaläſtiniſchen, elkeſaitiſchen Ideenkreiſes der Clementinen iſt hier eben Mânî, wie in Oſtpaläſtina anfänglich „Elkeſai". Hiernach begreift ſich ſehr leicht, daß M., wenn er ſich bei den Chriſten unter Anknüpfung an eine echt chriſtliche Erwartung empfelen wollte, geſchickt genug war, ſich für den von Chriſto ſelbſt für die Zukunft verheißenen Parakleten (evang. Joann. 14, 16) auszugeben. Wie wenig aber Mani in Wirklichkeit den hiſtoriſchen Chriſtus für ſeinen Vorgänger anſah, erhellt mit ſchlagender Gewiſsheit aus der völlig unverdächtigen Angabe des muhammedaniſchen Verfaſſers des Fihr. (S. 100 in Flügels Mani von 1862), „der bei uns (sc. Muslims) und bei den Chriſten berühmte Iſa", d. i. Jeſus ſei nach Mani ein Teufel — ganz nach der bekannten Analogie, nach welcher beim Religionswechſel die gefeierten Perſonen der alten Religion zu böſen Weſen herabgeſetzt werden. — Nach längeren Wanderungen und reichen Erfolgen, die bereits zur Gründung von manichäiſchen Gemeinden mit Vorſtehern in Turkeſtan und Indien gefürt haben müſſen, kehrte Mânî ins perſiſche Reich zurück, wo ſich inzwiſchen die Zal ſeiner Anhänger vermehrt hatte. Es gelang ihm, den Bruder Śâpûrs, des regierenden Königs, Namens Pêrôz, arabiſirt Fîrûz, für ſeine Lehre zu gewinnen, und dieſer vermittelte ſogar eine perſönliche Zuſammenkunft M.'s mit dem Könige. Da die erſten Saſaniden die weſentlichſte Stütze ihrer erſt noch zu befeſtigenden Macht in der Gunſt der nationalen perſiſchen Feuerprieſter wuſsten, deren hierarchiſch wolorganiſirter Genoſſenſchaft ſie ſchon ihre Erhebung zu Herrſchern des iraniſchen Ge-

ſammtreiches zum guten Teil zu danken hatten, konnten ſie ihre offene Unterſtützung nicht einem Unternehmen leihen, welches wie das Mani's weſentlich eine Verdrängung der herrſchenden Prieſterlehre und der Prieſterkorporation ſelbſt aus der Herrſchaft mit ſich brachte. Daher mufste Šâpûr I. in M. von Anfang eine Geſar für die Sicherheit ſeines Thrones ſehen, und ſoll nach dem Fihr. beſchloſſen gehabt haben, ihn zu töten, wenn er ſeiner habhaft würde. Aber der Eindruck des perſönlichen Auftretens des M. vor dem Könige wandelte deſſen Zorn in Gunſt um. Der Anblick des gefürchteten Sektenſtifters und deſſen Rede müſſen für den Großkönig etwas Überwältigendes gehabt haben. Die verherrlichende manichäiſche Legende kleidet dies in ächt perſiſcher Weiſe ſo ein, daſs dem Perſerkönige geweſen wäre, als wenn zwei ſtralende Lichter auf Manis Schultern deſſen Haupt mit einem Glorienſchein umgeben hätten. Es bedeutet dies one Zweifel, daſs die ſogenaunte „Glanzmajeſtät", altbaktr. qarenô, neuperſ. خرّه ḫurra in der altperſiſchen Religion, der geradezu hypoſtaſirte Gloriennimbus der Götter, Götterboten, wie Zarathuſtra, Prieſter, und vor allem der rechtmäßigen iraniſchen Könige (ſ. Spiegel, Eraniſche Alterthumskunde, Bd. 2, 1873, S. 42 ff.), vor Šâpûrs Augen auf Mânî ſich niedergelaſſen und ihn damit als einen Boten des Lichtkönigs legitimirt habe. Der König, von ehrfurchtsvoller Scheu ergriffen, gewärte dem M. eine große Zal von Anliegen, namentlich daſs deſſen Anhänger im perſiſchen Reiche volle Religionsfreiheit genießen ſollten, und ſoll ihm ſogar verſprochen haben, ſelbſt ſich zu ihm bekehren zu wollen. Dennoch ſcheint es, als wenn dieſe Gunſt nicht lange anhielt, ja daſs M. ſich von Š. wärend deſſen langer Regierung (241—272) zum zweiten Male habe flüchten müſſen, nachdem ſich die Manichäer allerdings an mehreren Punkten des perſ. Reiches feſtgeſetzt hatten, z. B. in Bê garmâi (Garamaea) zwiſchen Tigris und dem kleinen Zâb, nach Moesinger, Monum. Syr. II, 65. Die geſchichtl. Nachrichten über die folgende Lebenszeit des M. bis zu deſſen gewaltſamem Ende ſind ſehr dürftig; die Manichäer ſelbſt ſchweigen über dieſe Zeit. Der Fihr. ſagt nur einmal (Fl. M. S. 99, 100) gelegentlich ganz kurz, Šâpûr habe den M. ins Gefängnis gelegt, aus dem ihn dann ſein Nachfolger Hormizd (ſo iſt gewiſs ſtatt Bahrâm l. c. zu korrigiren) befreit habe; nach anderen ſei er im Gefängniſſe geſtorben. Eine zeitweilige Gefangenſetzung des M. auf Befehl des Großkönigs wird Tatſache ſein, die dann von der Überlieferung mannigfach entſtellt worden iſt. Sie wird auch in den Actis Archel. angenommen, die den M. dann nach Beſtechung des Wärters aus dem Kerker auf römiſches Gebiet entfliehen laſſen. Sie liegt auch der Notiz des Mirchond zu Grunde; Hurmuz (Hormizd I.), Šâpûrs Nachfolger, der dem Mani günſtig geweſen, habe ihm das „feſte Schloſs Deskereh in Chûziſtan" als Wonſitz angewieſen. Es iſt dies nur eine Lokaliſirung derſelben Angabe unter dem Einfluſſe der Nachricht, z. B. bei Ibn Kutaiba und Hamza, die Stadt Deſtgerd in Churâſân, deren Name von den Arabern zu Deskereh verkürzt wird, ſei von dieſem Hormizd I. erbaut, d. i. zur Feſtung gemacht worden, daher auch D. al-Malik, D. die Königsſtadt, genannt. Dieſes D. im Norden wird aber hier mit dem D. im Süden in Chûriſtan, ſ. Jâḳût II, 575 verwechſelt. Daſs übrigens der Schah Hormizd wärend ſeiner kurzen, nur einjärigen Regierung dem M. günſtiger geſtimmt geweſen, als ſein Vorgänger Šâpûr und ſein Nachfolger Bahrâm, wird faktiſch ſein. Dagegen iſt gar nichts Geſchichtliches an der angeblichen ärztlichen Behandlung eines perſiſchen Prinzen durch M. und dem Tode des Knaben unter den Händen des Arztes. Hier ſpiegelt ſich einfach ziemlich plump die Anhängerſchaft des Fîrûz wider, der in des Irrlehrers Netze gegangen war und dem dieſe Hingabe vielleicht auch das Leben gekoſtet hat, ein „Weiſer" aber iſt bei den Orientalen bis heute immer weſentlich auch ein Heilkundiger, ein Arzt, cf. arabiſches حكيم, ḥakîm, „Weiſer", im Sinne von „Arzt", und Mânî heißt wirklich ſtellenweiſe bei Arabern مانى الحكيم, Mânî al-ḥakîm. Den Tod des M. ſetzt die Überlieferung in

die damalige persische Residenz Gûnde-šâpûr, wo ein Tor lange M.'s Namen führte. Hier ist er auf Befehl des Königs Bahrâm I. — so fast alle, nur Eutychius gibt B. II, der unmittelbar auf B. I folgte — und nach einstimmiger geschichtlicher Überlieferung (s. Eusebius' chronicon. ed. Schoene II, 185) im Jare 276/77 gekreuzigt worden; seine Leiche wurde nach nicht ungewönlicher persischer Behandlungsweise geschunden und die mit Stroh ausgestopfte Haut am Tore der Stadt Gundê-šâpûr (arab. Dschundisabûr) aufgehängt, welches seitdem das Mânî-Tor heißt. Diese Mißhandlung des Leichnams, welche, einstimmig berichtet, als faktisch anzuerkennen ist, wird in der christlichen Überlieferung zu einem Lebendig-Schinden. Nach Tabarî (übers. von Nöldeke S. 47) und Ja'kûbî hatte M. den schwachen Bahrâm zu bekehren versucht, dieser sei aber nach näherer Untersuchung der Lehre, d. i. jedenfalls nach Zurechtstimmung durch die pers. Priester, überzeugt worden, daß M. ein Apostel des Teufels sei. Jedenfalls fiel M. dem begreiflichen Hasse der persischen Priester zum Opfer; ob nach einer förmlichen Niederlage in einer öffentlichen Disputation mit ihnen, wie die abendländischen Quellen meinen, steht dahin, ist aber an sich bei M.'s Redefertigkeit unwarscheinlich. M. erreichte also eine Lebensdauer von 60 Jaren, 216—276; so alt wird er auch nach den Actis (p. 190 ed. Ronth nlt. lin. effectus puer ille sexaginta annorum . . .). Eine grausame Verfolgung der Anhänger folgte auf den Tod des Meisters. —

Wir gehen zur Darstellung des Lehrsystems des Mânî über, dieses „glühend prächtigen Natur- und Weltgedichtes", wie es Baur treffend nannte. Zu Grunde hat man natürlich jetzt nicht mehr die Acta und Augustin, sondern den Bericht des Fihrist zu legen, der, sehr ausführlich und dem Occidentalischen gegenüber vielfach ganz originell, offenbar aus manichäischen Originalschriften schöpft. Zuverlässige Ergänzungen aus den anderen Quellen werden da, wo sie hingehören, zuzufügen sein. —

Die Basis des ganzen Lehrsystems des M. ist seine Theorie von der Entstehung der Welt. Hier zieht der Manichäismus unter Berücksichtigung des Parsismus die strikte Konsequenz der älteren dualistisch-gnostischen Systeme bis zum äußersten nur denkbaren Dualismus zweier gleich ewigen Urpotenzen. Die Welt entsteht aus der uranfänglichen, grob materiellen Vermischung eines urguten und eines urbösen, geistig-sinnlichen Weltstoffes, ihre Entwicklung bis zum Weltende und die daraus sich ergebende Lebenspraxis des Menschen ist nur die Evolution des uranfänglich geschürzten Knotens.

Nach den eigenen Worten des Mânî, welche der Fihr. auszugsweise mitteilt, „bilden den Urzustand der Welt zwei Wesen, das eine Licht, das andere Finsternis, die in scharfer Absonderung von einander stehen". Das Urlicht ist seinem Wesen nach dasselbe, wie Gott; es heißt, persönlicher gefaßt, „der erste, d. i. uranfängliche, Herrliche", d. i. der Urquell der anderen „Herrlichkeiten" genannten Äonen, in der epist. fundamenti bei Augustin „in virtute magnificus"; ferner „der durch keine Zal — kein Maß — Beschränkte"; endlich „der König der Paradiese des Lichtes". Sein durchaus geistiges Wesen besteht aus 2mal 5 Elementen, „Glieder" genannt, alle ewigen Bestandes, die zusammen Leib und Seele des göttlichen Wesens ausmachen; die 5 körperlichen sind Sanftmut, Wissen, Verstand, Geheimnis und Einsicht, die 5 geistigen Liebe, Glaube, Treue, Edelsinn und Weisheit. Bei Augustin ist von dnodecim membra luminis und von dnodecim seenla die Rede; die Zal 12 statt 10 nennt auch der Fihr. für die 12 Elemente des Lichtgottes, mit welchen dieser den „Urmenschen" erzeugt. — Doch erschöpft sich der Umfang des Lichtreiches noch nicht in dieser Fülle des Lichtgottes, sondern gleich ewig mit ihm, der räumlich innerhalb des Lichtreiches nur dem Himmel der sichtbaren Welt entspricht, sind ein Lichtäther und eine Lichterde; bei Augustin (de actis cum Felice Manich. I, 18) aër ingenitus und terra ingenita auch incida, beata, illustris, sancta, neben dem pater ingenitus; ersterer, der jenseitige Luftkreis, besteht aus denselben 5 Gliedern, wie der Körper des Lichtgottes, Sanftmut, Wissen, Verstand, Geheimnis, Einsicht; letztere, die Lichterde,

hat ebenfalls 5 Glieder, nämlich den leisen Lufthauch, den Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer. Die 10 Glieder des Luftkreises und der Erde des Lichtreiches bilden in ihrer Gesamtheit die „Großherrlichkeit", den glänzenden Hofstat des Lichtgottes, das manich. πλήρωμα. Die Lichterde, das manich. Paradies, steht unter dem Regimente eines besonderen ewigen Lichtgottes, welcher von 12 „Herrlichkeiten", die „Erstgebornen" genannt, von gleicher Lichtnatur mit ihm selbst umgeben ist. Die Lichterde wird beschrieben als der Inbegriff aller Schönheiten und Annehmlichkeiten unserer niederen Erde, nur in höchster Potenz, als voll von Glanz und Klarheit, ganz durchsichtig, mit lieblichen geschützten Wonungen, Türmen, Gärten, Fruchtbäumen, dabei voll woltuenden Schattens und von lieblichem buntem Lichtglanze umspielt. Der leise Lufthauch, das erste Glied der Lichterde, sagt M. (Fl. 1862, S. 94 oben) „ist das Leben der Welt", d. i. die — psychische — Weltseele der Lichtwelt, das Gegenstück der Humâma, des Geistes der Finsternis im dunklen Reiche. — Die Lichtwelt ist nach oben, rechts und links räumlich unbegrenzt, berürt sich aber an ihrer unteren Seite mit dem in der Tiefe liegenden Reiche der Finsternis, bei den Kyv. Σκότος, Tenebrae, daneben auch die t. t. der abendländischen Philosophie Materia und Ὕλη, letzterer Ausdruck auch bei Efräm. Auch die Finsternis ist ein persönliches, ihren ganzen Bereich mit ihren Elementen durchdringendes und erfüllendes Wesen, wie das Licht; doch hat ihr Mânî nicht auch, wie dem Lichte, das Prädikat „Gott", böser Gott, beigemessen. Von 2 Göttern, einem guten und einem bösen, die die Lehre des Zoroaster, der Parsismus, unterscheidet, kann also im Manichäismus, streng genommen, keine Rede sein. Die personifizirte Finsternis wird vielmehr von ihm als böses Wesen genau so gedacht, wie in der altbabylonischen Religion das personifizirte Chaos, die Tiamat, die mit dem Weltschöpfer Marduk (Merodach, hier als „Urmensch" widerkehrend) kämpft; und der Name, welchen der Fihrist (Fl. M., S. 90. 240), sowie Šâhrastânî (p. 189) von dem weiblich gedachten „Geiste der Finsternis", d. i. der bösen Weltseele, dem die F. durchdringenden und beseelenden pneumatischen Prinzipe, gebrauchen, „die Humâma", ist mit Tihamat (hebr. תְּהוֹם, Genes. I, 2) auch sprachlich auf das engste verwandt (das rauschende, alles durchdringende Urwasser, cf. הום rauschen, הגם nachsinnen. — Zwischen Licht und Finsternis ist keine Scheidewand; und wie das Licht, so ist auch die Finsternis nach 3 Seiten, nach unten, rechts und links, unbegrenzt. Die Finsternis hat auch, wie das Licht, 5 Glieder, die denen des Lichtes entgegengesetzt sind, nämlich den Nebel, den Brand, den Glühwind, das Gift und das Dunkel. Und wie das Lichtjenseits eine Lichterde in den Propositionen und Ingredienzien unserer Erde hat, so hat das finstere Jenseits eine „Erde der Finsternis", ausgestattet mit allem, was hier auf Erden ein Land verunziert, voll Abgründe, Sümpfe, Schluchten, giftige Quellen, mit aufsteigenden Rauch- und Feuersäulen Der hervorquellende Rauch ist das Gift des Todes und steigt aus einem Abgrund. voll trüben Schlammes empor. Die Einzelheiten der Beschreibung (s. Fl. M., S. 94) decken sich zum Teil wörtlich mit der Vorstellung der Unterwelt bei den Mandäern (s. d. Art. S. 210 ff.).

Der erste vorbereitende Schritt zur Vermischung der beiden getrennten Weltstoffe und damit zur Bildung unserer Erde geschah durch die Bildung des Satans innerhalb des Reiches der Finsternis. Aus den ewigen Elementen der Finsternis entstand nämlich durch deren in der Zeit eingetretene Vereinigung der Satan, der Urteufel, Iblîs (aus διάβολος) kadîm im Fihr. Seine Gestalt wird, offenbar nach dem Vorbilde des altbabylonischen „Drachen Tiamat" vorgestellt, als eine zusammengesetzte Tiergestalt beschrieben, mit dem Kopfe des Löwen, dem Leibe des Drachen, mit den Flügeln eines großen Vogels, dem Schwanze eines großen Fisches und mit 4 Füßen, wie bei den kriechenden Tieren. Bei seinem wütenden, alles vernichtenden Herumtoben nach rechts und links und unten, stürmte dieser gigantische Satan auch in die Höhe und wurde allmählich des Lichtes an-

sichtig. Es erschien ihm widerwärtig; und als dessen Glanz, je höher er kam, immer größer wurde, schauderte er entsetzt in sich zusammen, strebte jedoch, nach einer stärkenden Neuvereinigung mit seinen Elementen von neuem mit solcher Gewalt in die Höhe, dass die Lichterde von ihm erschüttert wurde und die Kunde von dem zerstörungsbegierigen Einfalle des Sones der Finsternis durch die niederen Lichtwelten hindurch bis zum Könige der Lichtparadiese drang. Dieser überließ die Bekämpfung des Feindes nicht seinen Äonen, sondern schuf ein neues, mächtiges Lichtwesen, den „Urmenschen", arab. Insân kadîm, Primus Homo, ὁ *Πρῶτος Ἄνθρωπος* bei den latein. und griech. Kirchenvätern, den er mit dem „Geiste seiner Rechten" (cf. *Σιγή* neben dem *Προπάτωρ* bei Valentin, und Damkina, *Δαύκη*, die Gemalin des Ea bei den alten Babyloniern), mit seinen 5 (geistigen) Gliedern und seinen weiteren 12 Lichtelementen erzeugte. Dieser Son des manich. Pleroma entspricht dem *Ὅρος* der Valentinianer. Der Urmensch rüstete sich mit den 5 Elementen der Lichterde aus; er hüllte sich zunächst in den „leisen Lufthauch", zog über diesen das Licht wie einen Mantel, über das Licht das Wasser, über das Wasser den „blasenden Wind" und nahm das Feuer als Angriffswaffe in die Hand. So eilte er aus den Paradiesen an die Grenze des Lichtreiches hinab und stieß mit dem Urteufel zusammen, der in änlicher Weise mit den 5 Elementen des Dunkels, Qualm, Brand, Nacht, Glühwind und Nebel bewaffnet war. Nach langem Kampfe siegte der Urteufel über den Urmenschen, verschlang einen Teil seines Lichtes und umringte ihn mit den „übermütigen Drängern", den Elementen des finsteren Reiches, unter ihnen hauptsächlich „das finstere Leben". Währenddem vermischten sich die Lichtelemente mit den Elementen der Finsterniß. Nunmehr griff der Lichtkönig mit mehreren anderen Lichtgöttern in den Kampf ein, befreite den Urmenschen und schlug die finsteren Gewalten in die Flucht. Unter den helfenden Lichtäonen beteiligten sich namentlich der „Freund der Lichter", den der Urvater dem Urmenschen zuerst zu Hilfe schickte, dann der „Lebensgeist" (spiritus vivens bei den Occidentalen) und die „Fröhlichkeit" am Kampfe. Ein Ruf des Lebensgeistes, sagt Mânî bei an-Nadîm, befreite den Urmenschen mit Blitzesschnelle aus der bedrängenden Umklammerung und verwandelte ihn in „einen anderen Gott". Dies war gewiss der zauberhaft wirkende geheimnisvolle Name der Finsternis (S. den Artikel Mandäer S. 211), dessen Verlautbarung die Dämonen verscheuchte. Der befreite Urmensch stieg nun in die unterste Tiefe des Abgrundes hinab und schnitt die Wurzeln der fünf dunklen Geschlechter ab, damit sie keinen Zuwachs erhielten.

Die Vermischung der fünf dunklen „Geschlechter" mit den fünf lichten war der Anfang zur Entstehung der sichtbaren Welt. Die fünf Mischelemente sind die Grundstoffe der Erde. Der leise Lufthauch hatte sich mit dem „Qualm" vermengt, dies gab unsere Luft; das himmlische Feuer mit dem „Brande" gab unser Feuer; das Licht mit dem Elemente der Finsternis gab unsere hellen, glänzenden Objekte, wie Silber und Gold, der himmlische Wind mit dem Gluthauche erzeugte unseren Wind, und das Wasser mit dem Nebel unser Wasser. Die zwiefache Beschaffenheit der irdischen Elemente, welche für die Menschen einerseits eine woltätige, angenehme, andernteils eine verderbliche, widerliche Wirkung haben, rürt also daher, dass jedes der beiden vermischten Urelemente seine Natur fortäußert. So ist z. B. das Erhaltende und Erwärmende im Feuer vom Licht, das versengende, zerstörende vom Dunkel, das Helle, Süße, Külende im Wasser vom Licht, das Erstickende vom Dunkel. — Die vermischte Weltmasse wurde auf Befehl des Urmenschen von einem Engel „gegen die Seite der Erde der Finsternis" hingezogen und dann schwebend in der Höhe befestigt. Auf Befehl des Lichtkönigs schuf dann ein anderer Engel aus dem Gemisch die gegenwärtige Welt und zwar so, dass er aus dem Stoffe eine Anzal von Welträumen nach Analogie der menschlichen Wonungen „baute". Der Zweck der ganzen Schöpfung war für die Lichtmächte die Befreiung der gefangenen Lichtteile von den beigemischten dunklen Elementen. Der Erbauer des Weltgebäudes stellte also 10 Himmel und 8 Erden her. Ein Engel wurde damit betraut, die Himmel zu tragen (genannt bei Aug.

Splenditenens), ein anderer, die Erden in der Höhe zu erhalten (Ὠμοφόρος). Jeder Himmel hat 12 Tore, jedes mit zugehörigen Vorhallen und einem Hüter, zu jeder Vorhalle fürt ein komplizirter Terrassenbau. Um den ganzen Weltbau herum zog der Weltbildner einen Graben, in welchen die ausgeschiedenen Finsternisstoffe geworfen werden sollten, und hinter diesem Graben ward eine Mauer errichtet, damit nichts von dem ausgeschiedenen Dunkel entkommen sollte. — Weiterhin schuf der Engel der Weltbildung Sonne und Mond, die wichtigsten Sammelorte für das auszuscheidende Licht. Die Sonne ist der Sitz des Urmenschen, des Lebensgeistes und des „dritten Alten", d. i. des Freundes der Lichter; der Mond der Sitz der „Mutter des Lebens" (d. i. der Istar, der befruchtenden Mondgöttin) und der „Lichtjungfrau". Beide sind aus möglichst reingebliebenen Lichtstoffen nach der Mischung hergerichtet, die Sonne aus dem guten Feuer, der Mond aus dem guten Wasser, und schiffen (Augustin. De haeres. c. 46) als Schiffe am Himmelsocean umher (naves de substantia Dei pura fabricatae — duo coeli luminaria; adv. Faust. XX, 1, auch divina lumina). Die Sonne also scheidet dasjenige Licht aus und läutert es rein, welches bei der Mischung mit den hitzigen Teufeln, der Mond dasjenige, welches mit den kalten Teufeln vermischt war. Hin zu beiden Himmelskörpern fürt aber die befreiten Lichtteile, vor allem die Seelen der Menschen, eine Maschine von 12 Schöpfeimern (die 12 Bilder des Tierkreises), auch die „Säule des Lobpreises", Στύλος τῆς δόξης, Columna Gloriae, genannt, weil die frommen Lobpreisungen Gottes in Wort und Werk sich auf demselben Wege zum Urquell des Lichtes emporschwingen. Von dieser 12teiligen Säule gelangt das Licht zunächst zum Monde, dieser übergibt es der Sonne, diese dem Lichte über ihr in der „Welt des Lobpreises", und von da gelangt es dann zu dem „obersten reinen Licht". Dieser Läuterungsprozeſs geht so lange fort, bis von dem vermischten Lichte nur noch ein so kleiner, unlöslich eingemengter Teil übrig ist, dass ihn Sonne und Mond nicht aussondern können. Diesen Bruchteil befreit dann der Lichtgott beim Weltende auf andere Weise (s. unten); so lehrte wenigstens Mânî selbst mit Bestimmtheit, aber schon eine Partei unter den orientalischen Manichäern, die Mâsiten, ließ jenes Residuum von Licht unerlöst bleiben, und ihr gleich lehrten dann, gewiſs unter dem Einflusse der Kirchenlehre von der ewigen Verdammnis, die afrikanischen Manichäer der Zeit Augustins. — Alles das Licht, welches in der gegenwärtigen Welt unter der Vermischung mit den Finsternisstoffen leidet und auf Erlösung harrt, bezeichnen die occidentalischen Manichäer kollektivisch mit einem christlichen Namen, den sie unter pantheistisch-naturphilosophischer Umdeutung der christlichen Erlösungslehre für ihr Philosophem anwenden, nämlich mit Jesus patibilis, omni suspensus ex ligno, griech. υἱὸς ἀνθρώπου ἐμπαθής. Dass Mânî selbst diesen bildlichen Ausdruck schon gebraucht habe, ist für den Perser in Persien so gut wie undenkbar; dass dagegen die von Christen allseits umgebenen occidentalischen Manichäer diese Bezeichnung mit Vorliebe gebrauchten, versteht sich von selbst. Allenthalben, wo Licht, Glanz, angenehme Farbe, Duft sich darstellt, also auch in Steinen, Metallen, namentlich aber in den Pflanzen, besonders deren Blüten und Früchten, sehen die afrikanischen Manichäer „leidenden Jesus", „Lichtseele". Sie haben diese Lehre gewiſs auch unter Kombination des altisraelitischen „Knechtes Gottes" (Jesaia 48—53) und des geschichtlichen leidenden Erlösers mit der Idee von Römer 8, 18 ff., namentlich der von der Sehnsucht der Kreatur V. 19, ausgebildet. — Eine Anzal von Fürsten der Finsternis, Archonten genannt, war bei der schließlichen Überwältigung der Finsternis durch das Licht gefangen genommen worden; diese befestigte der Lebensgeist am Himmel, dessen Firmament er aus den abgeschundenen Häuten der Dämonen herrichtete, und ließ sie von dort als Sterne auf die Welt herabscheinen; je mehr Licht einer verschlungen hatte, desto heller stralt er. Die abendländischen Quellen und Efräm (opp. syr. II, 548 A. B.) erzälen auch von einer Veranstaltung, den gefesselten Sternarchonten allmählich das Licht zu entziehen; eine Lichtgottheit erscheint ihnen in Gestalt einer schönen Jungfrau von Zeit zu Zeit, um ihre Lust zu entzünden; verschwindet aber sofort wider, nachdem die Archonten unter Donner und Blitz als Zeichen ihrer Brunst Lichtteile von sich gegeben haben. Der Regen galt als

der Schweiß der sich zum Loskommen abmühenden Archonten. — Einer der Hauptarchonten ist auch der *Ἄρχων Θερισμός*, d. i. Abmähen, dessen Wut die Pest auf Erden erzeugt — die Nachbildung des altbabylon. Namtar.

Doch dauerte der Einfluſs der besiegten Höllenfürsten (tenebrarum principes) auf die unteren Weltteile noch fort, und um das geraubte Licht festzuhalten, begattete sich der Erzarchont, Sindîd d. i. „der Gewaltige" bei den Arabern genannt, latein. princeps tenebrarum, mit 5 weiblichen bösen Mächten, nämlich mit einem der Sterne (gemeint ist gewiſs die „Sternin", Kaukabtâ, des Efräm II, 457, opp. Syr., d. i. Venus-Istar, deren Symbol in der babylon. Keilschrift ein Stern ist), weiter mit der „drängenden Gewalt", der „Habgier"; der Sinnenlust" und der „Sünde" (Concupiscentia), verschlang die Geburten und erzeugte mit seiner Gemalin den ersten Menschen, Adam, der mithin das gemeinsame Produkt der Hauptdämonen ist. Zweck dieses Verfarens war, alles erbeutete Licht, d. i. alle geistigen Kräfte in einem Wesen zu konzentriren, um den Raub desto leichter behaupten zu können. Die späteren griechischen Quellen Epiphan., Theodoret (I, 26), die Abschwörungsformel, sowie Augustin (de haeres. 46) nennen den obersten Archon *Σακλᾶς*, Saclas, — die Herkunft des Namens ist noch dunkel— und seine Frau *Νεβρώδ* (d. i. nicht sowol die weibliche Umgestaltung des biblischen Nimrod, wie Flügel, Mani S. 247, will, als vielmehr die mandäische Teufelin Namrûs, d. i. die altbabylon. Gottheit (A)na-amar-ut(n-ki) (s. den Art. Mandäer S. 211), doch sind diese Namen nicht von M. selbst, sondern später aus der üblichen Nomenklatur der syrischen Gnosis (s. Epiphan. haeres. 26, 10, wo der zweite Archon *Σακλᾶς ὁ ἄρχων τῆς πορνείας* heißt) in die manichäische Lehre hineingetragen. Der erste Mensch vereinigt also die Natur des Lichtes und der Finsternis in sich; sein Leib, von Dämonen erzeugt, gehört der finsteren Materie an, aber im Innern, in der Seele, trägt er das Bild des Urmenschen vermöge der in ihm konzentrirten Lichtteile. Sinnliche Begier des Leibes und höhere Einsicht des Geistes bekämpfen sich in ihm. Diese einfache und konsequente Lehre des Mânî entstellte man später zu der ihm angedichteten Behauptung von zwei Seelen im Menschen, einer guten und einer bösen; die böse Seele ist aber einfach die concupiscentia, s. Baur, Das manichäische Religionssystem, S. 166 ff. — Nach der Erzeugung des Adam erfolgte eine zweite Begattung, und aus dieser ging Eva, arab. Hawwâ, „das schöne Weib", hervor. In ihr, der personifizirten Sinnenlust, überwogen die materiellen Bestandteile bei weitem die Lichtteile, wärend bei Adam das umgekehrte Verhältnis statt hatte. Zwei Archonten, ein männlicher und ein weiblicher, wurden vom Erzdämon bestellt, die Protoplasten zu beaufsichtigen. Diese einfache, im wesentlichem dem Fihrist entnommene älteste Form der manichäischen Anthropogonie ist dann später mit mancherlei zum Teil heterogenen Zusätzen versehen worden, wie namentlich aus Theodoret und der Abschwörungsformel zu ersehen ist. — In den beiden Geschöpfen, Adam und Eva, war also das Licht schmählich von den befleckenden Banden der Sinnlichkeit erniedrigt; voll Schmerz über den traurigen Anblick baten die fünf Lichtengel, welche mit der Beaufsichtigung der Erde betraut waren, die höheren Äonen um einen belehrenden Retter für die Menschen, der ihnen zu der richtigen Erkenntnis über Licht und Finsternis verhelfen könne. Da sandten der „Bote froher Kunde", der Lebensgeist, der Urmensch und die „Mutter des Lebens" den Îsâ, d. i. Jesus, und noch einen anderen Gott zu seiner Unterstützung hinab zur Befreiung der Menschen. Sie nahmen zunächst die beiden überwachenden Dämonen gefangen. Dann aber belehrte Jesus den Adam über den Unterschied der beiden Reiche des Lichts und der Finsternis, über die geschehene Vermischung und die Möglichkeit einer Loslösung des Lichtes, und warnte ihn besonders vor geschlechtlicher Annäherung an die sinnliche Eva, die, im Dienste der Dämonen stehend, ihn noch weiter in die Materie verstricken wolle. Adam mied deshalb die E. Der Erzarchon erzeugte nun mit der Eva, „seiner Tochter", den häſslichen, rotfarbigen Kain; und dieser erzeugte mit seiner Mutter den weißfarbigen Abel und dann noch zwei Töchter, die „Weltweise" und die „Tochter der Habgier"; letztere nahm er selbst zur Frau

und gab die „Weltweiſe“ dem Abel zum Weibe. Die Weltweiſe, ihrer Natur nach dem Lichtreiche durch ihren Reichtum an Lichtelementen und Weisheit zugehörig, wurde von einem Lichtengel die Mutter zweier Mädchen, deren perſiſche Namen im Fihr. Raufarjâd, „Komme zur Hilfe“, und Barfarjâd, „Bringe Hilfe“, lauten. Hier ſchwebte Mânîs entſtellender Phantaſie gewiſs die Geburt Chriſti von Maria nach der Verkündigung des Engels Gabriel vor. Abel, der Gemal der „Weltweiſe“, erzürnt über dieſe Geburt (cf. Joſef, Ev. Matth. I, 18 ff.), hielt den Kain für den Verfürer und klagte deſſen Tat trotz der Beſchreibung des Engels durch die Weltweiſe ſeiner Mutter Eva. Da tötete Kain erzürnt den Abel mit einem Feldſteine und heiratete die Weltweiſe. Den Verluſt Abels zu erſetzen, lehrte der Archon die Eva die Zauberei, um den Adam zur Beiwonung zu verfüren. Dies gelang ihr, als ſie dem Adam „mit einem Kranze von Baumblüten geſchmückt“, entgegengetreten war, und ſie gebar von ihm einen anmutigen, ſchönen Son. Der Archon erkannte mit Betrübnis, daſs das Kind wegen ſeiner Fülle an Lichtelementen nicht der Materie angehöre und wollte es mit Hilfe der Eva töten; aber Adam nahm es an ſich und närte es mit Kuhmilch und Baumfrüchten, bis die Teufel dieſe Narungsmittel weit von Adam weg entfernten. Da ſchützte Adam zunächſt das Kind durch einen mächtigen Zauber, indem er drei Kreiſe mit dem Namen des Lichtkönigs, des Urmenſchen und des Lebensgeiſtes um es herumzog, dann betete er inbrünſtig zu Gott, er möge ſeine Sünde nicht das Kind entgelten laſſen. Nun eilte einer von den Lichtgöttern, welche die Gerechten im Leben und nach dem Tode gegen die Teufel zu beſchützen das Amt haben, mit dem Lichtkranze, dem Symbole der Angehörigkeit an das Lichtreich, herbei auf Adam zu und verſcheuchte ſo die Satane. Adam erblickte (zu vergl. der Bock bei der Opferung Iſaaks) einen Lotusbaum und ernärte mit deſſen milchartigem Safte das Kind, welches er ſpäter Sebâtil (d. i. babylon.-arab. Form für Sehêt, Seth) nannte. Von neuem wuſste Eva, auf Aufreizung des Oberteufels, den Adam zu berücken, daſs er ihr beiwonte, dann aber machte Seth ſeinem Vater Vorwürfe, und Adam zog mit ihm nach Oſten „zu dem Lichte und der Weisheit Gottes“, um ſich den ſataniſchen Einflüſſen dauernd zu entziehen. Adam wurde nach ſeinem Tode in das Paradies, ins Lichtreich, in den ſeligen Aufenthaltsort der manichäiſchen „Gerechten“ aufgenommen, ebenſo Seth, die Weltweiſe und deren beide Töchter Ranfarjâd und Barfarjâd, dagegen muſsten Eva, Kain und die „Tochter der Habgier“ in die Hölle wandern. —

Die Weltentwicklung wird nun ihrem Ziele, der Loslöſung des gefangenen Lichtes, hauptſächlich durch die Tätigkeit der vollkommenen Befolger der Lehre Manis, der „Gerechten“ oder „Auserwälten“, über welche ſogleich zu reden iſt, entgegengefürt. Allemal in der erſten Hälfte des Monats füllt ſich das Schiff des Mondes mit den aufgeſtiegenen Lichtteilen, darunter die Seelen der Gerechten, und wird dadurch das Zunehmen des Mondes bewirkt; in der zweiten Hälfte, wärend der Mond abnimmt, lädt er dann ſeinen Inhalt an die Sonne ab. Iſt endlich alles Licht wider vereinigt, ſo tritt der Untergang der ſichtbaren Welt ein, die nun ihren Dienſt getan hat. Das Signal zum Ende dieſer Welt gibt das Sichtbarwerden des „Alten“, *Πρεσβύτης*, Senior, vollſtändig der „dritte Alte“, *ὁ πρεσβύτης ὁ τρίτος*, Senior tertius. Alles bricht zuſammen, wenn dieſer „ſeine Geſtalt“ zeigt (ſ. Acta Arch. ed. Routh p. 67. 68, wo *εἰκών* wie *ἀνδριάς* (statua) das miſsverſtandene äramäiſche d'mûthâ „Änlichkeit, Geſtalt, Bild“ iſt). Dieſer myſteriöſe „dritte Alte“, deſſen Heraustreten aus ſeiner bisherigen Unſichtbarkeit im Jenſeits das Zeichen des jüngſten Tages wird, iſt gewiſs der Lichtgott, mit welchem der Urvater, der erſte, dem Urmenſchen als dem zweiten „Alten“ bei deſſen Kampf mit dem Urteufel zu Hilfe geeilt iſt, alſo der „Freund der Lichter“ (ſiehe oben). Er iſt identiſch mit dem Abatur, d. i. „Vater der Äonen“ bei den Mandäern; A. ſitzt an der Grenze von Diesſeits und Jenſeits. Der Lebensgeiſt kommt dann zugleich von Weſten und der Urmenſch mit ſeinen Heerſcharen von Norden, Oſten und Süden angezogen; auch alle anderen Lichtgötter kommen herab und auch die „Gerechten“, die vollkommenen Manichäer aus den Lichtparadieſen verſammeln ſich. Da richtet ſich der die Erde tragende

Omophorus hoch auf und wirft seine Last weg, und zugleich läßt der Splenditenens, der die Himmel von oben in der Schwebe halten mußte, nach, und alles, Himmel und Erde, stürzt in die Tiefe. Ein allgemeines Feuer lodert aus dem Chaos empor und frißt sich durch die ganze Weltmasse hindurch, bis nur noch unlösbare Schlacken übrig sind und auch das am festesten eingeschlungene Licht von der Materie befreit ist. Der Brand dauert 1468 Jare. Wärenddem sehen die Äonen und die seligen Gerechten von dem Versammlungsorte der Götter, dem inzwischen errichteten Paradiese, m'schunne kuschtâ der Mandäer, aus, wie die Sünder, in der Tiefe der Hölle gequält, hin und her irren und die Lichtgötter vergebens um Hilfe anflehen. Sind endlich beide Stoffe, Licht und Finsternis, wider gründlich von einander geschieden (*ἀποκατάστασις τῶν δύο φύσεων* Acta Arch., p. 69 Routh), so steigen die Lichtengel, welche die Weltentwicklung zu leiten bestellt gewesen, ihres Auftrages ledig, in die Höhe zum Lichtreiche empor, wärend die finstere Weltseele, die Humamâ, in ihr Grab in der Tiefe zurückkehrt; das nun für alle Ewigkeit unerschließbar fest verrammelt wird. „Das Licht ist alsdann sicher vor der Finsternis und einer Beschädigung durch sie". Der Urvater (Acta Arch. l. c. p. 69) wont, *τ᾽ ἴδιον ἀπολαβών*, im Neubesitz alles seines Lichts, in der Höhe, die Finsternis lagert unbeweglich in der Tiefe. — —

Fragen wir nun nach den Anordnungen M.'s für das praktische Leben seiner Gläubigen, so zerfallen diese nach einer vom Stifter vorgesehenen Abstufung in zwei Klassen, die Vollkommenen und die Hörer. Dem Eintritt in die „Religion" hat nämlich eine Selbstprüfung dahin vorherzugehen, ob der Betreffende seine sinnlichen Triebe vollkommen zu beherrschen vermag. Kann er es nicht, so soll er fernbleiben, wünscht er aber doch seine Sympathie für den Glauben zu bezeugen, so kann er Hörer (statt Täter) werden und durch Gutestun, namentlich durch Fürsorge für die „Vollkommenen" sich für Diesseits und Jenseits nützen. Die Vollkommenen, im Fihr. ṣiddîḳûn, d. i. die Warhaftigen, heißen bei den Krv. gewönlich *Ἐκλεκτοι*, Electi, oder *Τέλειοι*, Perfecti; die Zuhörer, arab. sammâ'ûn, heißen auditores oder *κατηχούμενοι*, catechumeni (Ggstz. fideles bei Augustin). Was der ware Manichäer unbedingt unterlassen muß, ist die Befriedigung der Sinnenlust jeder Art. Verboten ist ihm also das Sammeln von Reichtümern, das Essen von Fleisch jeder Gattung (jedoch mit Ausnahme der Fische, wenigstens bei einer Sekte der späteren Manichäer, s. weiter unten), das Trinken von Wein, jede Geschlechtslust, Zauberei, Heuchelei (namentlich heimliche Hinneigung zu einer anderen Religion), sowie alle die handwerksmäßigen Beschäftigungen, durch welche die schädlichen Kräfte des Wassers und des Feuers entfaltet werden. Denn alle diese Dinge, wie z. B. jeder animalische Körper, haben von der Finsternis ihren Ursprung und dienen nur zur Kräftigung des Dämonischen am Menschen, seines Fleisches. Mânî faßte alle verbotenen Dinge zusammen in dem Begriffe der „drei Siegel", arab. hawâtîm, bei Augustin die tria signacula; sie heißen im Einzelnen (s. z. B. Aug. de moribus Manicb. II, 10) signaculum oris, s. manus oder manuum und s. sinus. Daß signaculum hier nicht, wie z. B. Baur meinte, „Kennzeichen", sondern „Verschluß, Siegel" bedeutet, lehrt das arabische Wort ḫâtam خاتم, mit welchem der Fihr. one Zweifel den Ausdruck der manichäischen Originalschriften übersetzt hat, unwidersprechlich. Das sign. oris verbietet unreine Worte, namentlich jede Art der Gotteslästerung, und unreine Speisen; die „Warhaftigen" durften in letzterer Hinsicht nur reine Vegetabilien, wie Melonen, Öl und andere Pflanzenstoffe, die besonders viele Lichtteile enthalten, genießen, dieselben wurden ihnen, damit sie selbst durch das Abbrechen nicht dem Lichte wehe täten, von den Zuhörern gebracht, oft in überreicher Menge, und es erhielt dann das in diesen Pflanzenteilen gefesselte Licht durch den Genuß dieser „Erwälten" Befreiung. Deshalb heißen die Electi auch Catharistae (Aug. de haeres. c. 46), d. i. Mundatores oder Purgatores, daher die Manichäer des Mittelalters (12. Jarhundert) Katharer heißen. Magerkeit und Blässe kennzeichneten die „echten" Manichäer infolge ihrer Lebensweise äußerlich. Das signum ma-

nuum oder mauus betraf alle die Lichtwelt schädigenden Beschäftigungen, von denen die Rede war; eben daher durften auch die „Warhaftigen“ mit eigener Hand sich keine Früchte abbrechen. Das sig. sinus endlich umfaßte alle sinnlichen Gedanken und Handlungen, z. B. Heuchelei, und bes. solche, durch welche der Geschlechtstrieb befriedigt wird. Die Ehe war daher den Warhaftigen unbedingt verboten und nur den Zuhörern bedingungsweise und notgedrungen gestattet. Überhaupt gilt alles bisher Gesagte nur von den „Auserwälten“. Denn den Zuhörern war ziemlich viel Spielraum gelassen. Für sie hatte Mânî 10 Gebote oder vielmehr Verbote festgesetzt, die natürlich auch für die Electi mitgalten; sie betrafen die Anbetung der Götzen, Lüge, Geiz, das Töten jeder Art, Hurerei, Diebstahl, Verleitung zum Betrug, Zauberei, heimliche Hinneigung zu andern Glaubensformen, und endlich Gleichgültigkeit und Unfreudigkeit im religiösen Leben. Durch die genaue Mitteilung dieser Vorschriften, an welche alle Manichäer gebunden waren, im Fihrist, sind wir im Stande, die M. von manchem Vorwurfe freizusprechen, welchen ihre christlichen Widersacher, wie z. B. Augustin, gegen sie erheben. So befreit sie das Verbot des Geizes von dem Vorwurfe der Unbarmherzigkeit, mit welcher sie (Aug. de mor. Manich. II, 5) bittenden Bedürftigen, die nicht ihre Glaubensgenossen waren, selbst Brot und einen Trunk Wasser verweigert hätten. Wenn dies geschehen ist, was unzweifelhaft, so geschah es aus theoretischen Gründen des Systems, nämlich, um nicht die weitere Befleckung des Lichtes im Wasser u. s. w. zu veranlassen, aber nicht aus Geiz, denn Geld, Kleider, Fleisch, überhaupt Dinge one Lichtstoff haben sie nach Augustins eigenem Zeugnisse one Bedenken als Almosen gegeben. — Im allgemeinen war also, wie wir sehen, das Leben der manichäischen Zuhörer von dem der gewönlichen anderen Menschen nur unerheblich verschieden, und dies erleichterte die Ausbreitung des Manichäismus unter Vermeidung allen Aufsehens sehr. Freilich sollten die Zuhörer sich so wenig wie möglich in dieser Welt festsetzen, keinen Baum pflanzen, kein Haus bauen, überhaupt unter allen Umständen keinen Reichtum erwerben, aber sie durften doch Fleisch und Wein genießen, Kinder in der Ehe erzeugen, Handel treiben, öffentliche Ämter bekleiden, durften sich also in viele Verhältnisse begeben, welche mit der Materie in enger Berürung stehen, alles jedoch unter der selbstverständlichen Bedingung der Mäßigkeit. Dem Augustin erschienen übrigens die manichäischen Zuhörer in ihrer Ungebundenheit mehr als Heiden wie als Manichäer. — Außerordentlich war übrigens die Verehrung, welche die Zuhörer den Auserwälten erwiesen. Letztere, die nach Konsequenz des Systemes in äußerster Dürftigkeit und körperlicher Hinfälligkeit lebten, erschienen den Auditoren bereits als immaterielle Lichtwesen und sind deshalb (Aug. c. Faust. XXXIV, 5) die Primates Manichaeorum, das genus sacerdotum. Ihre Gesamtheit heißt im Fihrist (Fl. Mani S. 93 Mitte) Siddîkût, d. i. Gemeinde der Warhaftigen, zu einem Âon personifizirt und hypostasirt, wie *Ἐκκλησία* und *Ἀλήθεια* bei den Valentinianern. Die Zuhörer beugten vor den Warhaftigen die Knie, wenn sie ihnen die vorschriftsmäßigen Speisen brachten, und wälten zu letzteren immer die allerbesten aus. Oft mussten Knaben, welche die Electi sich zu priesterlichem Nachwuchs aufzuerziehen pflegten, diesen die Menge der gebotenen Narungsmittel verzehren helfen, damit kein Lichtteilchen einer gebannten Seele verloren ginge. Dafür beteten nun die Electi für die sie ernärenden Hörer und erwirkten ihnen namentlich auch Verzeihung für alle die Verletzungen des gefangenen Lichtes, welche sie zwecks Zubereitung der Speisen begehen mussten. Dies taten sie, ehe sie aßen; nachher erteilten sie dem knieenden Hörer unter Handauflegung ihren Segen. Wegen ihres Verhältnisses zu den Electi hießen die Hörer auch „Hüter“ und „Kämpfer für die Religion“ (Flügel, Mani, 1862, S. 100 Ende). Übrigens war die Zal der Auserwälten sicher niemals eine besonders große. In den Actis Arch. cap. X, p. 64 ed. R.) weiß „Turbo“ nur von sieben anfänglichen *ἐκλεκτοί* des Manes; es gilt dies, wie wir oben sahen, von der Zeit etwa um 315 nach Chr.

Für alle Manichäer galten die Vorschriften betreffend die Gebete und die Fasten. Wir beginnen mit letzteren.

Es kamen auf einen Monat in der Regel 7 Fasttage, indem die Manichäer sowol wöchentliche wie monatliche und järliche Fasten hatten. Steht diese allgemeine Einrichtung fest, so gewinnen wir dagegen über die Einzelheiten infolge der Disharmonie der in Betracht kommenden Quellen, einerseits des Fihrist, andererseits der lateinischen, und auch wegen der Dürftigkeit der Angaben aller keine ganz klare Vorstellung. Nach Augustin (epist. 236) und dem Papste Leo dem Gr. (serm. 41 de quadragesima cap. 5, t. I ed. Quesn. pag. 106) haben die occidentalischen Manichäer des fünften Jarhunderts regelmäßig am Sonntag nnd am Montag (die dominico et secunda feria) gefastet, und zwar am Sonntag alle, Warhaftige und Zuhörer, am Montag nur die Warhaftigen, und auch im Fihr. findet sich die Angabe, welche wol auf dasselbe hinauskommt, der erste Tag der Woche werde von der großen Masse der gemeinen Manichäer, der zweite von den Auserwälten heilig gehalten. Leo d. Gr. wirft den Manichäern vor, dass sie den Tag des Gedächtnisses der Auferstehung Christi durch ihre Fastentrauer beschimpften. Richtig wird die Angabe desselben Autors (serm. 41 l. c.) sein, dass die M. die beiden wöchentlichen Fasttage zu Ehren der Sonne und des Mondes gehalten hätten, natürlich nach dem Zusammenhange nicht in Verehrung dieser beiden Himmelskörper an sich, sondern wegen ihrer soeben entwickelten Stellung in der Ökonomie des Lichtreiches. Die Verehrung der Sonne war eigentlich eine solche des „Urmenschen", des Kämpfers für das Licht und Erlösers, dessen Sitz die Sonne ist. Man hat übrigens zu bedenken, daß auch die Mandäer, mit denen die Manichäer ja genetisch (s. unten) so eng verwandt sind, den Sonntag feiern und nächst diesem den Tag ihres Erlösers, des Hibil Zîvâ, der bei ihnen der Donnerstag ist. Zu den allmonatlichen Fasttagen gehören sicher die zwei Tage nach eingetretenem Neumonde. Außerdem ist nach den speziellen Notizen des Fihrist (Flüg., Mani S. 97) noch gefastet worden, 1) wenn die Sonne in das Sternbild des Schützen getreten ist und der Mond sein volles Licht erreicht hat, an diesem Tage und dem nächstfolgenden one Unterbrechung; dies wäre nach unserer Zeitrechnung am 22. und 23. November; 2) zwei Tage hintereinander, wenn die Sonne im Steinbock steht und der Mond zuerst wider sichtbar wird, also am 21. und 22. Dezember; 3) „wenn die Sonne im Wassermann steht und vom Monat 8 Tage verflossen sind nnd der Neumond zu scheinen beginnt", wird ein längeres Fasten von 30 Tagen eröffnet, jedoch täglich bei Sonnenuntergang gebrochen. Dieses große Fasten hing warscheinlich mit dem Feste Bema zusammen. Übrigens haben auch die Mandäer ihre bestimmten Fasttage (s. den Art. Mandäer S. 216), und die gleichfalls in ihren Lehren altbabylonische Abkunft zeigenden harranischen Sabier hatten genau auch ein dreißigtägiges Fasten (s. Chwolsohn, Sabier, II, 36). Überall müssen hier in letzter Linie Gebräuche der altbabylonischen Astronomie und Astrologie zugrunde liegen. —

Der manichäische Gottesdienst kennt keine Opfer, dagegen hat in ihm die größte Bedeutung das Gebet, der Hauptbestandteil des ganzen Kultus. Vier Gebete täglich sind nach dem Fihrist und nach Schahrastâni allen Manichäern vorgeschrieben, nämlich Mittags, wenn die Sonne ihren Höhepunkt verlässt, Nachmittags einige Zeit vor Sonnenuntergang, Abends nach Sonnenuntergang und zuletzt im ersten Drittel der Nacht drei Stunden nach dem Untergange. Über den Wortlaut der mannich. Gebete hat erst der Fihrist näheren Aufschluß gegeben (s. Flügel S. 96); Augustin hat nichts über diesen Punkt überliefert, obwol er neun Jare lang manichäische Gebete selbst gesprochen hat. — Will der Manichäer beten, so reibt er sich, aufrechtstehend, mit fließendem Wasser (oder mit etwas anderem zum Ersatze), wendet sich dann, aufgerichtet, „dem großen Lichte", d. i. der Sonne, bei Nacht dem Monde oder, sind beide Himmelskörper unsichtbar, dann dem Nordpunkte zu. Der Inhalt der Gebete ergibt schon, dazu der Zusammenhang des Systems, daß hier nicht von einer Anbetung von Sonne und Mond an sich die Rede ist, sondern der Manichäer will nur in ihnen als den sichtbaren Hauptrepräsentanten der Lichtwelt dieser seine Ehrfurcht bezeugen; ebenso dem Norden als dem Sitze des Lichtkönigs. Nach dieser Ceremonie wirft sich dann der Manichäer (Bîrûnî S. 331) nieder und spricht sein Gebet in dieser Stellung.

Zwölfmal wirft er sich so nieder, spricht in jeder Niederwerfung ein Gebet und steht wider auf; den Schluss dieser Reihe von Gebeten bilden dann noch allgemeine Lobpreisungen des Lichtreiches. Das erste der täglichen Gebete, das zur Mittagszeit, heißt das Gebet des Heilsverkündigers. Dies ist wol kein Engel, sondern Mânî selbst, weil ja die ersten Anrufungen sich an ihn richten. Diese lauten nach dem Fihr.: „Gesegnet sei unser Fürer, der Paraklet, der Gesandte des Lichtes, gesegnet seien seine Engel, die Hütenden, und hochgepriesen seine Heerscharen, die Leuchtenden"; dann während der zweiten Niederwerfung: „Du Hochgepriesener, o du Leuchtender, Mânî, unser Fürer, du Wurzel der Erleuchtung, Zweig der Ehrbarkeit, du großer Baum, der du ganz Heilung bist". Im weiteren Wortlaute der Gebetsverrichtungen, deren Wortlaut bei Flügel, Mani S. 96, einzusehen ist, werden dann nach der stehenden Einleitung „ich falle nieder und preise" angerufen: „der große Gott, der Vater und das Element (d. i. der Urgrund) der Lichter", seine „Heerscharen", seine „Großherrlichkeit" (d. i. Pleroma), dann die „Götter, die leuchtenden Engel alle", „die großen Heerscharen, die mit ihrer Weisheit auf die Finsternis eindringen und sie bewältigen". Die sechste Anrufung, die an „den Vater der Großherrlichkeit, den Erhabenen, den Leuchtenden", geht wol an den Urmenschen, nicht an den Lichtkönig, da man in der Reihe der Anrufungen die Hervorhebung einer solchen an die wichtige Gestalt des Urmenschen-Erlösers wol erwarten konnte, und der Zusatz, „welcher gekommen ist von den beiden Arten des Wissens" (d. i. aus dem doppelten Geisteswesen des Lichtstoffes, den fünf mehr körperlichen und den fünf mehr geistigen Elementen desselben seinen Ursprung herleitet), entschieden besser auf einen Abgesandten des Lichtkönigs, als auf diesen selbst passt, der ja bereits auch zu Anfang angerufen ist. — Diese manichäischen Gebetsformeln, deren wörtliche Mittheilung im Fihr. von unschätzbarer Wichtigkeit ist, haben die größte Ähnlichkeit in den einzelnen Ausdrücken mit den mandäischen und zuletzt den altbabylonischen Hymnen. In letzterer Hinsicht sind z. B. die Prädikate des Lichtkönigs und des Urmenschen, die zum Teil auch auf Mani übertragen werden, ziemlich genau dieselben, wie sie dem Marduk (Merodach), dem göttlichen Mittler im altbabylon. Göttersysteme, dem Sonnengotte Samas und dem Mondgotte Sin (assyr. Nannaru „der Erleuchter") in den alten Keilschrifthymnen beigelegt werden; s. z. B. Lenormant, Die Geheimwissenschaften Asiens, Jena 1878, S. 198 ff.; Smith-Delitzsch, Chaldäische Genesis, Leipz. 1876, S. 282. Insbesondere sei hervorgehoben, dass es in Bitthymnen auch von Marduk und seinem Vater Ea außerordentlich häufig heißt, sie möchten durch ihr tiefes Wissen und ihre „Vorschriften" (s. z. B. Lenorm. l. c. p. 43) „Heilung" bewirken, wie hier von Mânî gepriesen wird, daß er „ganz Heilung" sei.

Unter den speziellen religiösen Festen der Manichäer wird in unseren Quellen nur des größten gedacht, des sog. Bema, *Βῆμα* (d. i. Rednerbühne), der solennen Erinnerungsfeier an die Hinrichtung Mânîs. Es wurde jährlich im Monat März begangen; ein prächtig geschmückter, leerstehender Lehrstul mit fünf aufsteigenden Stufen sollte dann die Gegenwart des der Sichtbarkeit entrückten Lehrers Mânî andeuten. Wol möglich ist, dass Mani selbst vor seinem Tode diese Erinnerungsfeier in Nachahmung Christi angeordnet hat. Im Übrigen begingen die Manichäer die Feste der Landesreligion, so in Afrika die christlichen, nach Möglichkeit mit, um sich äußerlich möglichst wenig abzusondern.

Die fünf Stufen des Bema sollten die fünf Grade der manichäischen Hierarchie versinnlichen, deren Spitze der Lehrer Mani ist. Das Glaubensbekenntnis eines jeden Manichäers enthielt nämlich in der Kürze 4 Artikel, welche alle Manichäer bekennen mussten, wenn auch wol nur die Auserwälten ihren Sinn völlig verstehen mochten. Diese Sätze sind der Glaube an Gott, an sein Licht, an seine Kraft und an seine Weisheit, zusammengefasst das Bekenntnis zu den „vier Großherrlichkeiten" genannt. Es sei darauf hingewiesen, wie ungefärlich diese Sätze z. B. für einen Christen lauten. In Wirklichkeit ist aber Gott der König der Paradiese des Lichtes; sein Licht ist Sonne und Mond; seine Kraft sind „die fünf Engel", nämlich die Glieder der Lichterde, der leise Lufthauch,

der Wind, das Licht, das Waſſer und das Feuer; ſeine Weisheit iſt „die geheiligte Religion“ (ad-dîn al-mukaddas ſagt der Fihr.), d. i. die Geſamtheit aller Manichäer, die manichäiſche Kirche. Dieſe aber, nach dem Muſter des Lichtäthers verfaſst, zerfällt in fünf Abſtufungen, welche nach den Gliedern des Lichtäthers benannt werden. Den höchſten Grad bilden alſo in der manich. Kirchenverfaſſung die „Lehrer“, als die „Söne der Sanftmuth“, der höchſten Potenz des Äthers; dann kommen die „Dienenden“, „Ausübenden“, „Verwaltenden“, als die „Söne des Wiſſens“, dann die „Presbyter“, als die „Söne des Verſtandes“, dann die „Warhaſtigen“, als die „Söne des Geheimniſſes“, und endlich die „Zuhörer“, als die „Söne der Einſicht“.

Wie man ſieht, berichtigt dieſe vom Fihriſt gebrachte Mitteilung die Meinung, daſs in den beiden Klaſſen der Warhaſtigen und der Zuhörer die Geſamtheit der Manichäer aufginge, weſentlich, und ſetzt dieſen beiden noch drei Klaſſen vor. Letztere, die Blüte der „Warhaſtigen“, bilden den Klerus der manichäiſchen Kirche, das Plenum der Warhaſtigen und die Zuhörer bilden die Gemeinde. Auch Auguſtin gibt (de haeres. 46) dieſe Abſtufungen der manich. Kirche an, nur nicht ganz mit den urſprünglichen orientaliſchen Bezeichnungen, die der Fihriſt überliefert, ſondern mit den gewönlichen chriſtlichen: magistri (hier „Lehrer“), episcopi („Verwalter“), presbyteri („Presbyter“, welche auch diaconos — nicht beſonders gezält — unter ſich haben) und dann die Electi („iam ceteri tantummodo Electi vocantur“) und die (von Aug. l. l. nicht beſonders aufgefürten) Auditores. Van dem angegebenen Verhältniſſe dieſer Einteilung zu einer Einrichtung des transſcendentalen Lichtreiches als Vorbilde ſcheint Aug., als er Auditor war, nichts erfahren zu haben; er berichtet wenigſtens nichts. Die Bezeichnungen der einzelnen Klaſſen bedürfen einer näheren Erläuterung. Zunächſt hat man zu beachten, daſs die höheren Eigenſchaften die niederen immer mit einſchließen ſollen. Die Vollkommenſten heißen Söne (d. i. Träger, Repräſentanten) der Sanftmut, des alleroberſten unter den geiſtig-ſubſtantiellen Elementen des Lichtkönigs, weil die Sanftmut, die ſchonende Liebe, die der Typus ihres Weſens ſein ſoll, in der Tat die adelnde Krone aller errungenen Vollkommenheiten iſt. Doch füren auch noch die Zuhörer, die unterſte Klaſſe, die ehrende Bezeichnung als Söne der Einſicht, weil ſie ſchon durch ihren bloßen Anſchluſs an die Lehre des Mani als die vollkommenſte eine höhere Einſicht als alle anderen Menſchen bekundet haben. In aufſteigender Ordnung kommen nun die Warhaſtigen als Söne des Geheimniſſes, ſo wol benannt, weil ihr höchſtes Privilegium eben die volle eingeweihte Bekanntſchaft mit allen Geheimniſſen der manichäiſchen Lehre, mit allen Einzelheiten, Gründen nnd Zuſammenhängen war. Beſonders Begabte unter den Warhaſtigen ſind die nun ſolgenden Presbyter, daher Söne des Verſtandes genannt, weil ſie zu der erhaltenen Kenntnis der Geheimlehren noch eine höhere Begabung hinzubringen. Die zweitoberſte Klaſſe, die episcopi, in Auguſtins chriſtianiſirender Terminologie, ſind Söne des Wiſſens betitelt, weil ſie, die gewiſs alle Ältere, Erſarenere waren, in die tiefſten Geheimniſſe der Religion eingeweiht ſind. Ihre arabiſche Bezeichnung im Fihr., al-muschammisûn, wird von Flügel im Mani (1862) S. 294—96 mit der Sonne (arab. schams) in Zuſammenhang gebracht und „von der Sonne Erleuchtete“, alſo paſſiviſch, gedeutet, die Bedeutung „Diener, Verwalter“ aber abgelehnt, weil schammâs (ſyr. m'schammĕschânâ) in der orientaliſch-chriſtlichen Kirchenſprache einen Diakon bedeutet, alſo gegenüber den vorhergehenden Presbytern nicht etwas Höheres, ſondern etwas Geringeres. Indeſſen dieſe Auffaſſung iſt gewiſs unrichtig, ſchon weil ein ſolcher paſſiviſcher Terminus unter lauter Ausdrücken, die eine kirchliche Tätigkeit bezeichnen, nicht paſſend iſt. Man hat den Ausdruck, welcher die arabiſche Überſetzung des gewiſs urmanichäiſchen Ausdruckes, aram. m'schammĕschânâ, Diener, iſt, in der Grundbedeutung nicht von dem Kunſtausdruck taschmîs zu trennen, mit welchem in den Myſterien der Harranier (ſ. Chwolſohn, Die Sabier, 1856, Bd. 2, S. 319 ff.; beſonders S. 325. 329. 339. 346) die myſteriöſen Handlungen oder Darſtellungen, die *δρώμενα* oder *δεικνύμενα* der eleu-

ſiniſchen Myſterien, bezeichnet werden, im Gegenſatz zu mitâl, d. i. Sprüche, den λεγόμενα der Griechen. Die muschammisûn der Manichäer füren alſo von Haus aus denſelben Namen wie die Hierophanten der Harranier, und es iſt kaum zweifelhaft, daſs Mânî dieſen Namen aus der vorgefundenen Terminologie der babyloniſchen Myſterien ſeiner Zeit aufgenommen hat. Man wird noch weiter zu gehen haben und in den „Lehrern" der Manichäer, der oberſten Klaſſe, die nachgeamten λέγοντες der babyloniſchen Myſterien ſehen, wie in den manichäiſchen „Verwaltern" die δρῶντες oder δεικνῦντες, und auch in den manich. „Presbytern", Prieſtern, den Reflex der „Prieſter" der Sabier (kumrâ, arab. überſetzt kâhin, Chwols. l. l. 355) erkennen. Überhaupt hat man ſtets bei den Formeln und überhaupt äußeren Formen des Dogmas, in welchen Mani ſich bewegt, zu bedenken, daſs er ſein Syſtem in Babylonien ausbildete und ſtark unter babyloniſchem Einfluſſe ſtand — welcher letztere ja unter jüdiſcher und peträiſch-nabatäiſcher Vermittlung ſelbſt bis nach Ägypten hin in dem Namen und dem ganzen Inſtitute der fälſchlich für chriſtliche Mönche gehaltenen Therapeuten bei Alexandrien (θεραπευταί die griechiſche Überſetzung des aram. t. t. mysticus مصمصانا, wie muschammisûn die arabiſche!) gewirkt hat. Daſs die Gnoſis unter Beeinfluſſung ſeitens der heidniſchen Myſterien, wenn nicht in den Gedanken, ſo jedenfalls in der Terminologie, ſich befunden hat (Weingarten, Koffmane), wird man überhaupt anerkennen müſſen, ſo wenig freilich mit der Erkenntnis dieſes mitſpielenden Faktors das Weſen der Gnoſis von Grund auf erklärt wird. — Mit den 3 oberſten Graden der manich. Hierarchie vergleiche man übrigens die 3 Grade des Prieſtertums bei den Mandäern, den sch'kandâ (Diakonus), tarmîdâ (Prieſter) und ganzivrâ (Biſchof); ſ. den Art. Mandäer, S. 214. — Die Angabe des Auguſtin, daſs die vorgeſchriebene Zal der „Lehrer" 12 und der „Biſchöfe" 72 geweſen ſei, zeigt wider die Nachamung der chriſtlichen Kirche durch Mani, der in dieſer für die Zeit der Verbreitung ſeiner Kirche getroffenen Anordnung die Zal der Apoſtel und der Urjünger Jeſu Chriſti nachahmte; an eine aſtrologiſche oder altbabyloniſche Bedeutung dieſer Zalen iſt bei dieſer erſichtlichen Tendenz nicht zu denken. — Wie die Mandäer in ihrem Risch ammâ „Volkshaupt" (ſ. den Art. l. c.), ſo ſtellen auch wenigſtens die afrikaniſchen Manichäer zur Zeit Auguſtins den zwölf „Lehrern" als dreizehnten einen princeps voran, welcher dann der Papſt der ganzen manichäiſchen Kirche wäre. Ebenſo iſt im Fihr. bei den geſchichtlichen Nachrichten über die Schickſale der Manichäer in Aſien von einem höchſten Oberhaupte derſelben öfters die Rede, welches meiſt mit einem muhammedaniſchen Ausdrucke für den oberſten unumſchränkten Herrſcher der Gläubigen Imâm (ſeine Würde Imamat), doch auch allgemeiner ra'îs (Vorſteher) heißt. Zu ſeinen Lebzeiten bekleidete Mani dieſe Stellung ſelbſt; ob der Poſten immer beſetzt geweſen oder öfters, wie beim mandäiſchen Risch ammâ, leer geſtanden hat, wiſſen wir nicht. Nach M.'s Vorſchrift hatte der oberſte Kirchenfürſt immer in Babylonien zu reſidiren. —

Es erübrigt nun zur vollſtändigen Darſtellung der Lehre M.'s noch, ſeine Ausſagen über die letzten Dinge, den Tod des Menſchen und den Zuſtand nach dem Tode zu berichten. Verſchieden iſt das Loos des Geſtorbenen, jenachdem er im Leben ein „warhaftiger" Manichäer, ein Zuhörer oder ein Nichtmanichäer war. Den Übergang der Seelen vom Diesſeits in das Jenſeits leitet der Urmenſch durch ſeine untergebenen Lichtgötter. —

Wenn alſo einer der „Warhaftigen" geſtorben iſt, ſeine Seele ſich vom Körper getrennt hat, ſo ſendet der Urmenſch einen Lichtgott in der Geſtalt des „leitenden Weiſen", d. i. des Iſa (Jeſus), welcher mit ſeiner Belehrung einſt den Adam zurechtleitete. Zugleich mit dieſem kommen dann noch drei andere Lichtgötter ſowie eine Lichtjungfrau, änlich der Seele des Geſtorbenen, und tragen fünf ſymboliſche, die Angehörigkeit an das Lichtreich bezeichnende Gegenſtände, ein Waſſergefäß, ein Kleid (Überwurf), eine Kopfbinde, eine Krone und einen Lichtkranz. Die Fünfzal erinnert an die fünf Elemente des Lichtgottes. Auch hier iſt übrigens anzunehmen, daſs dieſe Gegenſtände ſchon in einheimiſchen, den harra-

nischen ähnlichen, auf der altbabylonischen Volksreligion basirten Mysterien Babyloniens vorkamen, und sind diese Gegenstände ähnlich wie die heiligen Gegenstände der unter chaldäischen Einflüssen ausgebildeten Mithrasmysterien anzusehen, in denen z. B. gleichfalls bei der Einweihung der Mysten unter anderem eine Krone resp. ein Kranz angewendet wird (s. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, S. 388). Die größte Ähnlichkeit aber, welche mehr als eine solche, vielmehr eine verwandtschaftliche Identität sein wird, hat die heilige Kleidung (rastâ) des sterbenden Mandäers, die aus 7 Stücken besteht; s. den Art. Mandäer S. 216 vor Ende. Außerdem hat sich Mani hier ziemlich eng an das Dogma der parsischen Religion (s. das parsische Buch der „hundert Pforten", sad der, bei Hyde, Veterum Persarum religionis historia, Oxon. 1760, p. 473, und Flügel, Mani S. 339) angeschlossen, dass fünf (die Zal auch hier bei M.) himmlische Schwestern die nackte, vom Leibe abgeschiedene Seele mit kostbaren Kleidern versehen, und dass der Sterbende in Vorbereitung hierauf seine beste Kleidung am Sterbebette zurechtzulegen hat. Die Lichtjungfrau, änlich der Seele des Warhaftigen, ist ziemlich dasselbe, was die zoroastr. Religion Fravaschi (neupers. Ferver), d. i. den vor dem Leibe schon existirenden unsterblichen Geist (s. Justi, Geschichte Persiens, S. 79) nennt. Zugleich mit den Lichtgöttern zeigt sich der Seele aber auch der Teufel der Habgier und der Teufel der Sinnenlust mit anderen Teufeln. Gegen diese ruft der Warhaftige die Lichtgötter zu Hilfe, diese nähern sich ihm, und die Teufel wenden sich fliehend um. Nun bekleiden die Lichtwesen den Warhaftigen mit dem Kleide, Krone und Kranz, geben ihm das Wassergefäß in die Hand und steigen mit ihm auf der Säule des Lobpreises zum Monde, von da zum Urmenschen, zur Sphäre der Sonne, dann zur „Mutter der Lebendigen" und endlich zu dem höchsten Licht, in die Lichtparadiese, wo die Seelen wider in den uranfänglichen Zustand vor der Vermischung der beiden Urelemente eintritt. Dem toten Körper wird inzwischen von der Sonne, dem Monde und den anderen Lichtgöttern das in ihm enthaltene Licht entzogen. Die freigewordenen Lichtkräfte, nämlich Wasser, Feuer und der sanfte Lufthauch, werden als einstige Bestandteile der Rüstung des Urmenschen zu diesen in die Sonne erhoben und hier zu einem Lichtgotte neugestaltet (vgl. die kabbalistische Lehre von den drei „Müttern", Feuer, Wasser und Luft, mit denen die Körper ausgestattet werden, im Buche Kosri (ed. Joa. Buxtorf 1660, p. 311), der Rest des Körpers aber ist durchaus Finsternis und wird in die Hölle geworfen. — Dem gestorbenen Zuhörer, der für die Religion „gekämpft" und die Warhaftigen „gehütet" hat, erscheinen dieselben Götter und dieselben Teufel, er ruft ebenso unter Aufzälung seiner Verdienste um die Religion in dieser Welt die Götter gegen die Teufel zu Hilfe, und erstere machen ihn auch von den Teufeln frei, aber seine Seele muss nun noch lange Zeit herumirren und befindet sich immer in demselben Zustande der Angst, wie der Mensch in einem beklemmenden Traume, wo er allerlei Schreckgestalten sieht und in Schmutz und Kot zu versinken glaubt. Endlich jedoch ist durch dieses Fegfeuer der Angst sein Licht befreit, er kommt an den Vereinigungsort der Warhaftigen und legt deren Kleider an. — Ist aber ein Nichtmanichäer einer der „sündigen Menschen", wie der Fihr. (Fl. Mani S. 101) sagt, abgeschieden, so packen ihn die Teufel und quälen ihn, besonders mit der Vorführung von allerlei Schreckgestalten. Zugleich sieht der Sünder aber auch die Lichtgötter mit dem heiligen Kleide, wänt, sie wollten ihm helfen, und ruft sie an, aber sie antworten ihm nur mit Vorwürfen und Vorrechnung seiner Schandtaten. Er muss geschreckt und gequält bis ans Ende dieser Welt umherirren und wird dann, ganz Finsternis wie er ist, in die Hölle geworfen. — Eine eigentliche Seelenwanderung, d. i. ein Übergehen der abgeschiedenen Seelen aus einem Körper in dem anderen, hat mithin Mânî nicht gelehrt, jedenfalls nicht explicite, sondern nur in Andeutungen und bildlich, wie schon der Araber Bîrûnî (Chronologie ed. Sachau S. 237 des arab. Textes) bemerkt hat. Bei M.'s gänzlicher Verachtung des Körpers ist es concinner anzunehmen, dass er ein körperloses Herumirren der unreinen Seele im transscendentalen Jenseits gemeint hat.

Endlich noch ein Wort über die Sakramente der Manichäer. Heilige Handlungen im manich. Kultus, welche mit den Sakramenten der christlichen Kirche verglichen werden können, haben bestanden, waren aber gewiſs nur den „Auserwälten“ vorbehalten als Bestandteile von deren esoterischer Geheimpraxis; daher der Mangel an näheren Nachrichten über diesen Punkt auch bei den Orientalen, z. B. im Fihrist. Die Kirchenväter reden speziell von einer Taufe und einem Abendmale der Manichäer. In einer Zeit, wo diese Sakramente in der altchristlichen Kirche Teile der bekanntlich im 4. Jarhundert in ihrer Blüte stehenden disciplina arcani waren, darf es nicht verwundern, einerseits, wenn die Manichäer ihre Riten dieser Art möglichst verbargen, andererseits, wenn die Feinde der Manichäer deren den christlichen änliche Gebräuche möglichst abscheulich machten, wie wenn sie (Esräm z. B.) von einem obscönen Vollzuge der Eucharistie bei den M. unter Nachahmung des Verhaltens der gefesselten Archonten vor der Lichtjungfrau und hiernach des Sindîd bei der Erschaffung des Adam reden. In Anbetracht der hohen Bedeutung, welche die Wassertaufe bei den verwandten Mandäern hat und der noch wolerkennbaren Heilighaltung des Wassers (vgl. die Einreibung damit vor dem Gebete und das Wassergefäß des Sterbenden) bei den Manichäern selbst ist anzunehmen, dass sie eine Art von Taufe (als Initationsritus?) gehabt haben, dass diese Ceremonie aber hier ganz unzweifelhaft Cultus des Elementes des Wassers war nnd ihre Bedeutung in der Naturreligion, als dem Typus des ganzen Manichäismus, hatte, und ebenso das manich. „Abendmal“ — ganz wie beide Gebräuche bei den Mandäern zu beurteilen sind. Übrigens hatten auch die eleusinischen Mysterien sowie der Parsismus (hier Brot mit Somasaft), auch später die Mithrasweihen, eine Art von Kommunion, s. Döllinger l. c. S. 168 u. 388. Das „Sendschreiben über die Taufe“, welches unter den Titeln altmanichäischer Schriften im Fihrist (Flügel, Mânî S. 104) als der 50. vorkommt, zeigt wenigstens, dass die gemeinte christliche Taufe für die Manichäer von irgendwelcher Bedeutung war. Ob darin vielleicht der ethischen Bedeutung der Taufe bei den Christen die ursprüngliche naturalistisch-mythologische entgegengestellt wurde, wissen wir nicht, man kann es aber erwarten. Bei den Manichäern des Mittelalters vertrat die Stelle der christlichen Taufe eine Sündenvergebung verleihende Handauflegung, consolamentum, Trost genannt, durch welche der „Zuhörer“ zum Warhaftigen erhoben wurde; vgl. schon das altmanichäische Sendschreiben (S. 103 bei Fl. Nr. 14) „über den Trost“. —

In welcher Eigenschaft Mânî dieses sein Lehrsystem promulgirt hat, ist oben (S. 231) erklärt; den Namen und die Bedeutung als „Paraklet“ hat sich M. jedenfalls schon sehr früh beigelegt, wie durch die authentische Gebetsformel (S. 96 bei Fl.) „gesegnet sei unser Führer, der Paraklet, der Gesandte des Lichtes“ und durch das Citat aus Manis Schrift „Evangelium“ bei Bîrûnî l. c. S. 207 („er erwänte in seinem Evangelium, er sei der Paraklet, welchen der Messias angekündigt hat, und das Siegel der Propheten“) feststeht. Bei dieser direkten Anlehnung M.'s an das Neue Testament, die er z. B. auch in dem Gebrauch des Namens „Evangelium“ für eine seiner Hauptschriften zeigt, ist es um so nötiger, sich über die persönliche Stellung M.'s zu dem Stifter des Christentums und über die manichäische Christologie überhaupt klar zu werden. Letztere hat man sich nach den Aufschlüssen im Fihrist in einigen Punkten anders vorzustellen, als sonst nach den Actis und nach Augustin geschah. Ein Kapitel (4) des Hauptwerkes des M., des Buches der Geheimnisse, handelt von dem „Sone der armen Witwe, was nach dem Sinne Manis der gekreuzigte Messias ist, den die Juden kreuzigten“; ein anderes (Nr. 5) Kapitel „von dem Zeugnisse Jesu über sich selbst im Verhältnisse zu den Juden“, ein drittes (Nr. 10) „von dem Zeugnisse des Adam über Jesus“. Hier ist schon durch die verschiedene Titulatur der scharfe Unterschied zwischen einem zweifachen Jesus bei Mani ausgedrückt. Den Jesus, welchen die Juden gekreuzigt haben, nennt M. wegen seiner geringen menschlichen Herkunft „den Son der armen Witwe“ und hält ihn, geradeso wie die Mandäer, für einen Teufel gleich den israelitischen Propheten, wie bereits oben S. 231 vor Ende gesagt. Gleichzeitig mit ihm (ganz wie Anusch neben dem Trugmessias bei

den Mandäern) war aber der ware Erlöser, jedoch nur in einem Scheinleibe, in der Welt erschienen, um eine bessere Erkenntnis göttlicher Dinge zu verbreiten, zu deren Erweckung derselbe göttliche Erlöser aus der Lichtwelt schon zu dem Urvater Adam herabgestiegen war. Diesen seinen waren Erlöser nannte nun Mânî trotz seiner Verwerfung des historischen christlichen Erlösers doch mit dem christlichen Namen Jesus, im Arab. Isâ, wärend er zum Unterschied den Heiland der Christen in der Regel „Messias" (al-masîh im Fihr.) genannt zu haben scheint, wie die Mandäer ihren m'schîhâ daggâlâ. Objektive Realität als Mensch hatte also der Jesus der Manichäer nicht; seine ganze menschliche Erscheinung, Geburt, Taufe, war Schein, auch sein Leiden. Denn nicht er ist wirklich gekreuzigt worden, sondern ein Abgesandter des Teufels, welcher Isas belehrendes Wirken vereiteln wollte, und zur Strafe für seine Bosheit von Isa selbst an's Kreuz gebracht wurde. Jesus ist also bei den Manichäern wesentlich ein Jesus impatibilis; was die occidentalischen Manichäer sich dann später unter dem Jesus patibilis vorstellten, wie sie durch ein solches Dogma die Christen zu täuschen wussten, ist S. 236 erklärt. — Die griechisch-römischen Kirchenväter sprechen viel von einem erlösenden Christus, der nach Mânî in Sonne und Mond seinen Sitz habe. Dies ist der Urmensch; und neben dem himmlischen Jesus wirkt also auch der in der Sonne residirende Urmensch noch als Erlöser; aber wärend Jesus dies geistig tut durch Belehrung, so tut es der Urmensch materiell, physisch durch die von ihm geleitete Auspressung des beim Weltbeginne gefangenen Lichtes. Nirgends zeigt sich der eigentliche Charakter des Manichäismus so recht drastisch deutlich, wie in diesem doppelten Erlösungsbegriff; hier offenbart sich durchschlagend einmal die Natur des lediglich konsequentesten Gnosticismus — die Erlösung lediglich eine Bereicherung und Klärung der Erkenntnis, γνῶσις — und dann der entschiedenste Materialismus, das geistig begonnene Erlösungswerk wird mechanisch-physisch vollendet. — Aus dieser Doppelsetzung eines himmlischen und eines höllischen Elementes in der Wirksamkeit Christi ergibt sich nun von selbst, dass der Inhalt der biblischen Schriften, zunächst des Neuen Testamentes, nach Mani der scharfen Sonderung von Echtem und Unechtem bedarf. Die Evangelien sind nach M. nicht von den Jüngern Christi selbst, sondern von späteren mehr jüdisch und fleischlich gesinnten Menschen verfasst oder wenigstens in jüdischem Sinne interpolirt — weshalb auch Mani seinerseits ein neues „Evangelium" — Titel eines seiner Bücher — zu verfassen sich veranlasst sah. Unbedingt unecht ist die Apostelgeschichte des Lukas, jedenfalls wegen der grundlegenden Erzälung vom erfolgten Kommen des Parakleten, auch die Briefe des Paulus sind nicht unverfälscht geblieben, obwol dieser sonst der erleuchtetste von allen Aposteln ist. Die Lehre Christi ist von den Späteren um so leichter, da sie schon ursprünglich vielfach in Gleichnissen und dunklen Worten vorgetragen worden war, im fleischlichen Sinne meist missverstanden, von den Galiläern getrübt und ins Heidnische verunstaltet worden. Dennoch blickt auch aus der Entstellung, selbst in den meist verderbten Evangelien, die Warheit häufig durch; dahin gehört vorzüglich, was von der Gottheit und himmlischen Herniederkunft Christi, seiner übermenschlichen Macht, seiner Lichtnatur (am deutlichsten bei der Verklärungsgeschichte) und Scheingestalt gesagt oder angedeutet wird. Als unbedingt echt sind namentlich auch Christi Reden und Gleichnisse mit ihren sittlichen Vorschriften anzuerkennen, vor allen die Bergpredigt. Seine scheinbare Kreuzigung ist für die Einsichtigen belehrendes Symbol des allgemeinen Leidens des Lichtes in der Natur und der Menschenseele. Es versteht sich hiernach leicht, dass die Anhänger Manis aus der Fülle der nachkanonisch-pseudepigraphischen Schriften der orientalischen Kirche gerade die gnostisch gefärbten am meisten liebten und gebrauchten, wie namentlich die den Namen des Thomas (ob wegen des dem Mani erschienenen Engels änlichen Namens Elta'ûm?) tragenden Evangelien und Apostelgeschichten, die *Περίοδοι* des Leucius Charinus u. a. Die von Thilo 1826 herausgegebenen Acta Thomae sind, da ihr Inhalt ganz speziell manichäisch (Lichtjungfrau u. s. w.) ist, wol geradezu in der manichäischen Kirche entstanden. — Unbedingt und in allen Teilen verwirft M. das Alte Testament, weil es von den Juden verfasst ist; also ebenso wie fast

alle Gnostiker und wie noch die Katharer des Mittelalters. Der Gott der Juden ist ihm der Fürst der Finsternis, und die alttestamentlichen Propheten sind entweder Lügner, aus welchen die Teufel sprechen, oder geradezu selbst Teufel. So klar und unzweideutig nach den Acta Archel. cap. X, dem Fihrist (Flügel S. 100) und Schahrastani S. 188. 192. Ausdrücklich wird als ein Apostel der Finsternis auch Moses angesehen (August. adv. Faust. XIV, 1) und der ärgsten Dinge beschuldigt. Sein Gesetz ist vom Archon eingegeben, der ihn betrog, und und ist dies bei den späteren Manichäern derselbe, welcher die Welt geschaffen hat und bei ihnen Satanael heißt. Mânî hat einen anderen Begriff vom echten Prophetentum, denselben, den die anderen früheren gnostischen Synkretisten haben und der direkt der altbabylonischen Religion entlehnt ist. Nach diesem erkennt er, der selbst (s. oben S. 231) der höchste und der letzte Prophet sein will, als seine echten Vorgänger an den Adam, Seth (wie die Mandäer und die ophitische Sekte der Sethianer) Noah, Abraham, den Buddha (resp. „die Buddhas", wie er nach indischer Lehre von den Bodhisatva's sagt), Zoroaster, den Messias mit dem bestimmenden Zusatze „das Wort Gottes (der Λόγος) und seinen Geist" und Paulus. —

M. hat seine Lehre in einer großen Zal von Schriften niedergelegt. Wir wissen jetzt aus dem Fihrist (bei Flügel S. 102 ff.), dass M. sowol eine Anzal (7) größerer Lehrschriften wie eine Menge von kürzeren Sendschreiben, über einzelne Punkte des Glaubens und an einzelne Personen gerichtet, verfasst hat. In letzterer Tätigkeit haben sich ihm dann seine Nachfolger in der Vorsteherschaft der manichäischen Kirche angeschlossen, und wir lesen im Fihrist nicht weniger als 76 Titel von „Sendschreiben, welche Mani und die Imame nach ihm verfassten". Leider bleibt es heute für uns durchaus bei diesen Titeln, da die Schriften selbst insgesamt, Dank dem Verfolgungseifer der Jarhunderte, verloren gegangen sind. Doch entnehmen wir auch schon den bloßen Überschriften manchen interressanten Fingerzeig auf manichäisches Lehrdetail und schöpfen im Allgemeinen die Erkenntnis, dass die Manichäer eine äußerst reiche, qualitativ und quantitativ bedeutende religiöse Litteratur besessen haben; vielleicht, dass in der syrischen Literatur noch die eine oder die andere dieser Originalschriften wider auftaucht. Die arabischen Angaben ergänzen die früher bekannten der griechisch-lateinischen Quellen ganz außerordentlich, doch sind die auf beiden Seiten vorhandenen Einzelheiten manchmal nicht ganz zu vereinigen. Hier hat man dann, wenn irgendwo, den Orientalen zu bevorzugen, der ja die betreffenden Schriften selbst noch vor Augen gehabt haben muss. — Nach an-Nadîm schrieb M. 7 Bücher, eines in persischer und 6 in syrischer Sprache. Letztere, die in Edessa ausgebildete aramäische Schriftsprache, war also damals bereits als gebildete Büchersprache ins persische Reich eingedrungen, wo sie im 4. Jarhundert bei den christlichen Aramäern am Tigris ausschließlich Schriftsprache ist. Die Rücksicht auf die Verwandtschaft des „Syrischen" mit der minder gebildeten aramäischen Landessprache Babyloniens wird in erster Linie den in und für Babylonien wirkenden M. bestimmt haben, sich ihrer zu bedienen, daneben aber gewiss auch die Rücksicht, seine Schriften nicht jedermann zugänglich zu machen, was, wenn er durchaus persisch geschrieben, mehr der Fall gewesen wäre. Aus letzterem Grunde bediente er sich auch eines eigenen von ihm selbst erfundenen Alphabets, welches er mit Benutzung der syrischen und persischen Schrift (s. die freilich entstellten Zeichen der „manichäischen" Schrift im Fihrist bei Flügel l. c. S. 167. 168) ausgebildet hatte; — gewiss one große Mühe, denn beide, namentlich die sasanisch-persische, standen ja damals der Urform, der palmyrenischen Schrift, noch äußerst nahe. Mit diesen Charakteren schrieben dann auch nachher die Manichäer ihre heiligen Bücher. — Aus Augustin und den anderen erfärt man Näheres fast nur über die Epistola fundamenti des Mani, seinen Thesaurus und (aus Titus v. Bostra) über das „Buch der Geheimnisse". — Der Titel der persischen Hauptschrift des M. (wol sein „Evangelium", pers. Ertenk, s. unten) ist vom Fihr. nicht angegeben, oder vielmehr an der auch sonst lückenhaften Stelle in unseren Handschriften ausgefallen; die syrisch geschriebenen Bücher aber sind: 1) Buch der Geheimnisse, hat

18 Kapitel; 2) das Buch der Riesen; 3) das Buch der Vorschriften für die Zuhörer; 4) das Buch Schâhpûrakân; 5) das Buch der Belebung; 6) das Buch *Πραγματεία*. —

1) Das „Buch der Geheimnisse", arab. sifr al-asrâr, wird als *Μυστήρια* auch bei Epiphanius und bei Titus v. Bostra erwänt, welcher letztere es vor sich gehabt haben muss und Schritt für Schritt widerlegt zu haben scheint; auch die griechische Abschwörungsformel kennt „das die Geheimnisse genannte Buch, in welchem sie — die Manichäer — das Gesetz und die Propheten umzustürzen versuchen". Letztere Charakteristik stimmt ganz wol zu dem Eindruck, den man aus der detaillirten, allen früheren (Beausobre, Cave) Streit schlichtenden Angabe der Überschriften sämtlicher 18 Kapitel im Fihr. gewinnt. Unter diesen Kapiteln ist nämlich auch eins (7) über die Propheten und mehrere (4, 5; 10) über „Jesus", und der Zweck des Buches scheint im Ganzen die detaillirte Auseinandersetzung nach Außen mit Vorgängern und zeitgenössischen verwandten Parteien, wie den Bardesaniten (cap. 1. 12. 13) und Marcioniten, gewesen zu sein, kann überhaupt die Dogmatik und Polemik des Mani genannt werden. — Im Einzelnen sind die Überschriften freilich vielfach reine Räthsel für uns und nur vermutungsweise bestimmbar; so „von den drei Gräben" (änlich den zur Aufnahme der ausgeschiedenen Licht- und Dunkelteile bei der Weltschöpfung errichteten); von den drei (bedeutungsvollen) Tagen (den durch Fasten gefeierten Sonntag, Montag, Donnerstag); von den sieben Geistern — hier denkt man wol mit einiger Sicherheit an die vielgefürchteten sieben bösen Geister, die „böse Sieben", der altbabylonischen Religion, über welche z. B. das Gedicht über sie bei Schrader, Höllenfahrt der Istar, S. 110 ff. („sieben sind sie, sieben sind sie, in des Meeres Tiefe sieben sind sie — Ordnung und Sitte kennen sie nicht u. s. w.) zu vergleichen ist. —

2) Das Buch der Riesen, arab. sifr ag-gabâbirah, auch dem Bîrûnî (S. 208, Z. 14) sowie den Abendländern (z. B. Photius Biblioth. cod. 85) als *ἡ τῶν γιγάντων πραγματεία* oder *ὁ γιγάντειος βίβλος*, bekannt. Sein Gegenstand war jedenfalls die Kosmogenie resp. Dämonologie Manis, welche ja lauter Gestalten von riesigen Dimensionen vorfürt, wie den Urmenschen und den Atlas, den Urteufel und die am Himmel gefesselten Archonten. Der Name „Riesen" ist aber gewiss für diese Gewalten nicht one Einfluss der jüdischen Sage von den Riesen und den gefallenen Engeln genes. 6 Anfang gewält worden. Ist ja das Ungeheuerliche, Riesenhafte, den Gnostikern überhaupt ein beliebtes Reizmittel für die Begierde nach geheimnisvollem Wissen, diese Signatur der Zeit; wie viel mehr also bei dem vollendetsten Gnostiker, dem Mânî! —

3) Mit dem Buche der Vorschriften für die Zuhörer und dessen Anhang dem Verzeichnisse der Vorschriften für die Auserwälten (Electi, arab. al-mugtabîn, wie das verderbte arab. Wort nach Fleischer hinzustellen sein wird) ist jedenfalls das Buch der Kapitel (Capitula, *Κεφάλαια*, bei Epiphanius *ἡ τῶν κεφαλαίων βίβλος* genannt. Es war wol ein paragraphirter, zum allgemeinen Gebrauche bestimmter Katechismus alles dessen, was die „Zuhörer von der manichäischen Lehre zu wissen hatten, und deshalb wol auch mit der Schrift identisch, welche Augustin, der ehemalige Zuhörer der Manichäer, so genau kennt, in teilweise größeren Auszügen bekannt macht und in einer besonderen Schrift widerlegt, — der berühmten Epistola fundamenti (s. August. contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti liber unus in Bd. VI der edit. Bened. S. 45 bis 57). Von dieser Schrift sagt der Manichäer Felix bei Augustin (de actis c. Fel. Manich. II, 1); dass sie continet initium, medium et finem, d. h. die ganze Lehre von den Göttergeschichten bis zum Ende des Menschen. In Briefform (epistola) war diese grundlegende Schrift jedenfalls in Nachahmung des Apostels Paulus abgefasst, weil sie von Mani dazu bestimmt war, späterhin den entfernteren Gemeinden als Grundgesetz zugeschickt zu werden, was denn auch geschehen ist. Die ep. f. wurde in jeder manichäischen Gemeindeversammlung vorgelesen; nach beendigter Vorlesung bezeugte die ganze Versammlung durch Neigen des Hauptes und Amensagen dem gehörten Worte ihre Verehrung. Der Anfang

der Ep. fund. war (nach August. contra epist. Manich. c. 7) eine Beſchreibung des Urzuſtandes von Licht und Finſternis vor der Vermiſchung, und ging dann zu einer phantaſtiſch-überſchwenglichen Schilderung des Lichtpleromas, des sanctus pater et genitor mit ſeinen beata et gloriosa secula über. Nach August. l. c. cap. 12 bediente ſich M. in dieſer epistola der Form der Anrede an einen Patricius (d. i. Patecius, Name auch von M.'s Vater): de eo igitur, frater dilectissime Pattici u. ſ. w.

4) Über das vierte Hauptwerk des Mânî wiſſen wir jetzt einiges Nähere durch al-Bîrûnî. Durch dieſen iſt es erſt auch ermöglicht, den Namen, über welchen ſelbſt Flügel (Mani 1862, S. 365 ff.) noch ganz im Unklaren war, richtig zu leſen und zu deuten. Der Titel lautet alſo in arabiſcher Ausſprache Schâburakân, ſeinem Urſprunge nach aber iſt das Wort perſiſch und zwar das Adjektiv Schâhpûrakân, d. i. dem Schâhpûr gehörig. Mânî hat nämlich dieſes Werk, vielleicht ſein älteſtes, nach Bîrûnî S. 207, Zeile 14 für den perſiſchen Großkönig Schâhpûr, den Son des Ardaschîr, alſo Sapores I., geſchrieben, um ihn zu belehren bez. dauernd für ſich zu gewinnen — wie zu einer anderen Zeit Melanchthon ein ſolches Kompendium für den Landgrafen Philipp von Heſſen geſchrieben hat. Dieſem Zwecke entſpricht auch durchaus der Inhalt, den der Fihriſt in 3 Kapiteln reſumirt: 1) über die Auflöſung (d. i. den Tod) der Zuhörer; 2) über die Auflöſung der Verfürten, d. i. der Abtrünnigen, die aber jederzeit wider aufgenommen werden können; 3) über die Auflöſung der Sünder (d. i. der Nichtmanichäer). Gerade dieſe eſchatologiſche Frage muſste ja den König, wie alle Menſchen, am meiſten intereſſiren; bekannt iſt übrigens, welchen Einfluſs gerade eine befriedigende Zuſage über den Tod und den Zuſtand nach dem Tode durch die Religionsſtifter zumal im Orient auf die Anziehung neuer Gläubigen gehabt hat; zu vergl. beſonders Muhammed. Daſs die Occidentalen den Schâpûrakân nicht kennen, begreift ſich nach deſſen orientaliſchem Titel leicht. Auszüge aus dem Sch. ſ. bei Bîrûnî S. 118 und S. 207.

5) Das Buch der Lebendigmachung, sifr el-ihjâ, iſt wol identiſch mit der Schrift, welche bei Epiph. 66, 13; Photius bibl. codd. 85, und bei Auguſtin M.'s *Θησαυρός* reſp. *Θησαυροί*, Thesaurus, vollſtändig *Θησαυρὸς ζωῆς* heißt, und ebenſo bei Mas'ûdî (in deſſen Werke tanbîh, ſ. den Auszug bei Fl. l. c. S. 357), el-kanz, d. i. perſ. gandsch, Schatz, für kanz el-ihjâ, wie der Titel wirklich vollſtändig bei Bîrûnî l. c. S. 2083. 14 lautet. In einem Kapitel dieſes Buches handelte M. nach Mas'ûdî über die Marcioniten; ſein Umfang muſs, da Augustin de nat. boni cap. 44 ein ſiebentes Buch des Theſaurus citirt, nicht eben gering geweſen ſein. Ein Auszug aus dem *Θ.*, deſſen Epiphanius gedenkt, war wol der *Μικρὸς Θησαυρός* (haeres. 66, 13).

6) Was es mit dem Werke *Πραγματεία* (arab. tarakmâtijâ) für eine Bewandtnis hatte, iſt uns gänzlich unbekannt; eine Inhaltsangabe hat im Fihriſt urſprünglich geſtanden, iſt uns aber nicht erhalten. Der griech. Name begegnet auch in der Benennung des Buches über die Rieſen *ἡ τῶν Γιγάντων πραγματεία*. Dagegen beſtimmen wir nun, im Anſchluſs an Flügel, die ſiebente Hauptſchrift des Mânî, die einzige in perſiſcher Sprache geſchriebene, welche der Fihriſt auffallenderweiſe nicht näher benennt, als

7) ſein „Evangelium" arabiſch indschîl, perſiſch engeliûn, bei Cyrill. Hieros. catech. VI, 22 u. aa. *τὸ Εὐαγγέλιον* oder *τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον*, *τὸ ζῶν εὐαγγέλιον* (ſ. die Abſchwörungsformel). Auch über dieſes verdanken wir dem al-Bîrûnî einige ſchätzenswerte Notizen, die zur Löſung eines alten Rätſels beitragen können. Bîrûnî ſagt S. 23, daſs das Evangelium der Manichäer „ganz beſonderer Art, von dem der Chriſten von Anfang bis zu Ende grundverſchieden" geweſen ſei, daſs die Manichäer es aber für das allein richtige hielten und auch „Evangelium der Siebenzig" benannten; und S. 207. Z. 18 ff., daſs Mânî ſein Evangelium — aus welchem hier M.'s Ausſage, er ſei der Paraklet, citirt wird — nach der Reihe der 22 Buchſtaben des (altperſiſchen) Alphabets — der Grundform des mittelperſiſchen, der ſog. Pahlawi-Schrift — angeordnet habe. Mânî

ſchrieb dieſes Buch wol wärend ſeines Verbannungsaufenthaltes in Turkeſtan und gab den Initialen der alphabetiſchen Kapitelanfänge nach perſiſcher Sitte maleriſche Verzierungen, indem er zugleich auch ſonſt ſeine kosmologiſchen Ausführungen an geeigneten Stellen maleriſch illuſtrirte. Daher, und von der Tatſache, daſs M. ein eigenes Alphabet gefunden hat, ſtammt höchſtwarſcheinlich die nur von perſ. Schriftſtellern berichtete Sage von „Mânî dem Maler (arabiſch annakkâsch), und ſeinem Gemälde Ertenk, nach welchen im perſ. Sprachgebrauche ein maleriſch verziertes Werk, ſei es ein Gebäude, ſei es ein Schriftſtück, geradezu appellativ ein ertenk-i-Mânî heißt (wie wir ſagen: ein Rubens u. ſ. w.). M. ſelbſt heißt der „chineſiſche Maler“, nakkâš-i-Čîn, indem China für Turkeſtan ſteht, und iſt als Maler ſprichwörtlich geworden. Das perſiſche Wort ertenk (genauer erzeng, auch ertscheng) bedeutet etymologiſch (= einem altbaktr. airyoçanha, erhabenes, treues Wort; ſo ſchon Lagarde als P. Böttticher in ſ. Rudiment. myth. Semit. p. 47) „Evangelium“, und ſo hat ſchon Hyde (l. c. S. 182) und nach ihm Flügel S. 383 ff. beide Schriften identifizirt. Außerdem heißt das Buch auch noch destûr (Vermächtnis) Mânî oder ḳânûn (Kanon) Mânî.

Die Erzälung des Mîrchond von M.'s einjärigem Aufenthalt in einer Höle Turkeſtans — ſo weit nicht unwarſcheinlich! — und der liſtigen Anfertigung des Buchs und ſeiner Malereien wärend dieſer Zeit, die er dann für herabgeſandt vom Himmel mit Erfolge erklärte, iſt eine phantaſtiſche Ausſchmückung durch den perſiſchen Nationalgenius, der an der Malerei von jeher Gefallen hatte. Die Araber, welche aus religiöſen Gründen die Malerei haſſen, und die Kirchenväter, wiſſen von der Malerkunſt des Mânî nichts. Es iſt alſo eine ſpeziell perſiſche Sage, die mit geringem hiſtoriſchen Anhalte den wunderbar auf die Phantaſie wirkenden Religionsſtifter zum Maler machte. Zu ihrer Befeſtigung hat dann die manichäiſche Sitte beigetragen, die heiligen Schriften, vielleicht beſonders gerade die Kopieen des „Evangeliums“, nach nationalperſiſcher Manier maleriſch auszuſtatten. Nach dem Sendſchreiben Nr. 72 (Fl. S. 105) und nach Auguſtin (de mor. Manich. II, 16) liebten die Manichäer auch die Muſik ſehr, und Mânî wird, wider bei perſiſchen Autoren, geradezu zum Erfinder der Laute. Übrigens war die Malerei ſchon bei den alten Babyloniern, wie alle bildenden Künſte, beſonders die Skulptur, ſehr ausgebildet; dies erklärt, weshalb in der Actis Arch. (ed. Routh p. 71) Mani mit einem babyloniſchen Buche unter dem Arme und überhaupt in buntſcheckigſter äußerer Erſcheinung, Kleidung u. ſ. w. zur Disputation erſcheint. —

Bîrûnî bringt (S. 208) auch noch den Titel einer Hauptſchrift des M. „Buch der Bücher“, sifr al-asfâr; ſie dürfte mit den „Myſterien“ identiſch ſein. — Von den behandelten Titeln der Hauptſchriften M.'s kommen vier, nämlich mysteria, capitula (κεφάλαια), thesaurus und evangelium auch als Titel von 4 Schriften des „Scythianus“ vor. Dies werden vielleicht gleichnamige — auch die Mandäerſchriften haben ſolche Titel, wie „Schatz“, Geheimniſſe“ u. ſ. w. — heilige Schriften der Genoſſenſchaft der Täufer (al-Mughtasilah) geweſen ſein, in denen Mânîs Vater Fatak, der ein Täufer war, ſeinen Son unterrichtete („ihm übergab“) und die Mânî dann erweiterte, reſp. umgeſtaltete. Auch ſei hier das ſog. canticum amatorium der Manichäer nicht vergeſſen, von dem Auguſtin öfters redet. Es war ein liturgiſcher Hymnus auf den ewigen Lichtvater, der darin im Tone eines Hochzeitshymnus geprieſen wurde, wie ihm die Äonen in ewiger Verherrlichung das Haupt mit Blumenkränzen umwinden.

Unter der großen Zal von kleineren Gelegenheitsſchriften Manis und der älteren Manichäer, Sendſchreiben oder Abhandlungen (risâlât Fihr. makâlât bei Bîrûnî), deren Liſte im Fihr. 76 Nummern zält, kann das von Mânî ſelbſt Herrürende von dem der ſpäteren Häupter nicht getrennt werden. Es ſind Zuſchriften an einzelne Städte und Gegenden, wie Indien (3), Kaskar (6), Armenien (7), Kteſiphon 10), Babel (Babylonien), Mesene (Meisân nr. 33); an verſchiedene Perſonen, wie

an Fâtak (Nr. 7 wol kein anderer als Manis Vater gemeint, wie wir ja auch griechiſch ein ſolches *πρὸς Σκυθιανόν* haben), an „Amulijâ, den Ungläubigen“ Nr. 9, jedenfalls ein römiſcher Aemilius oder Aemiliauus; an Fâfî (Nr. 20), wol ein *Πάπιος*, perſiſch Pâpâ oder Pâpî); auch mehrere (60. 61. 63) an eine Perſerin Mênak (ſo zu ſprechen, nicht mit Fl. Meinak); Perſon und Schrift ſind auch den Occidentalen bekannt, Auguſtin kennt eine epistola ad virginem Menoch (trübere Ausſprache ſtatt Menak).

Die Zal der behandelten Gegenſtände iſt ſehr mannigfach, aus Glaubenstheorie und Lebenspraxis (über die beiden Urweſen, die geſelligen Einrichtungen, über den Wolgeruch 17 — den die Manichäer als echte Orientalen ebenſo, wie z. B. die Buddhiſten, ſehr lieben, wie die Muſik, wol auch nur mit der Anſchauung des Syſtems, daſs beide, Muſik und Duft, über die drückende Laſt der Materie hinweghelfen, — über den Zehnten 27, über die verſchiedenen Abgaben von Eigentum 40, über die Taube (wol die Taube der Istar-Semiramis, die auch bei den Mandäern ſpurweiſe vorkommt, ſ. d. A. Mandäer S. 215 vor Ende), die Faſten und Erfüllung der Gelübde (56), über das Buch der Geheimniſſe (74), über die Kleidung (76, gemeint wol die „heilige“ der Sterbenden), über die Liebe (32, wol nicht die phyſiſche Liebe, ſondern das erſte der geiſtigen Glieder des Lichtgottes). Als intereſſant herausgehoben ſei Nr. 71, „Sendſchreiben des Mânâ über das Kreuzigen“, einmal wegen des Namens Mânâ, den wir oben für die ſonſt mandäiſche, hier alſo auch als manichäiſcher Name bezeugte Urform von Mânî erklärten, und dann wegen des Gegenſtandes: ein ſpäterer, Mani gleichnamiger Manichäer ſchrieb wol über die myſtiſche Bedeutung der Kreuzigung des Isâ und — des Mânî ſelbſt. — Nun kennen auch die griechiſch-lateiniſchen Quellen eine ziemliche Zal von kleinern manichäiſchen Dokumenten, Briefen, Flugſchriften u. ſ. w., ihre Titel ſind aber unter denen im Fihriſtverzeichniſſe meiſt nicht widerzuerkennen. Dieſe kleineren manich. Schriften waren ſpäter zu einer Sammlung vereinigt, die in der Abſchwörungsformel *τὸ ἐπιστολῶν βιβλίον* oder *ὁμάς* heißt. Die Acta Arch. und Epiphanius haben ein one Zweifel echtes urmanichäiſches Schreiben an einen gewiſſen Marcellus aufbewart, das von einem hochgeſtellten Manichäer, Presbyter oder Biſchof, der älteſten Zeit, nur nicht von Mânî ſelbſt, herrüren wird. Die Bruchſtücke von anderen derartigen Schreiben in griechiſcher Sprache ſind in Bd. 7 der Bibl. graeca von Fabricius (2. A. S. 311 ff.) geſammelt, die Namen der Adreſſaten aber erſchienen vielfach verſtümmelt; ſo iſt Patricius offenbar wegen der umgebenden orientalᵗ. Namen aus Patecius (N. des Vaters Manis) entſtellt. Sonſt kommen vor ein Scythianus, ein Zebenas (aram. Z'bînâ), ein Odas und ein „Saracene“ (nb!) *Κούδαρος* oder *Κόνδαρος*, die beiden letzten gewiſs verſtümmelt. Auch andere Sammlungen von manichäiſchen Schriften, wie ein *βίβλος τῶν ἀπομνημονευμάτων* (nach chriſtl. Vorbilde benannte Denkwürdigkeiten Mânîs) und im *β. εὐχῶν*, Gebete, werden von Timotheus Presbyter und namentlich von der Abſchwörungsformel genannt, die manche nur da vorkommende manich. Autoren (Adas, Adeimantos) kennt. Man ſieht, daſs zu der Zeit, wo dieſe Anathematismen zuſammengeſtellt worden ſind, die manichäiſchen Schriften bereits von den Chriſten eifrig geſammelt wurden, um die ketzeriſche Litteratur bequemer zu vertilgen. Dies iſt denn auch ſehr gründlich gelungen, ſo fruchtbar im Abfaſſen von ſolchen Belehrungsſchriften die Schüler des M. überall, im Oſten (die Rede des Turbo in den Actis c. VII—XI) wie im Weſten (namentlich in Nordafrika) waren. — —

Über Manis perſönliche Eigenſchaften, ſein Äußeres u. dergl. iſt uns wenig überliefert. Daſs er bei ſeiner reichen philoſophiſchen Begabung, ſeinem tiefen religiöſen Wiſſen und ſeiner glücklichen Kombinationsgabe zugleich mehrerer Sprachen (des Perſ., Syr., Griech.) mächtig geweſen und auch eine gewiſſe Kunſtfertigkeit in der Schrift und Verwandtem beſeſſen, geht aus den verbürgten Angaben über ſeine ſchriftſtelleriſche Tätigkeit hervor. Die Moralvorſchriften, welche er gab, machen ſeinem Charakter alle Ehre. Seine körperliche Geſtalt betreffend, iſt vom Fihriſt überliefert, daß er einen Fehler, ein einwärts gedrehtes Bein, gehabt habe. —

Trotz der wütenden Verfolgung im Perserreiche nach M.'s Hinrichtung durch den König Bahram I., ja gerade infolge derselben, verbreitete sich der Manichäismus zunächst im Orient mit rapider Schnelligkeit nach allen Himmelsgegenden. Die Ortsangaben in den manichäischen Schrifttiteln im Fihrist zeigen die große räumliche Ausdehnung und auch bereits das Eindringen in römisches Gebiet in dieser ersten Zeit. Zunächst flohen die Manichäer in großer Zahl nach Transoxanien (Turkestan), dann kehrten sie, auch von späteren Perserkönigen verfolgt, nach dem Untergange des Sasanidenreiches „in die Städte Iraks" zurück. Mit der wachsenden Zal entstanden auch Differenzen über einzelne Punkte der Lehre und der Praxis und infolge dessen Sekten in der manichäischen Kirche schon des Orients. Ins Abendland verbreitet, nahmen die Manichäer auch manches Christliche an, wie oben beim Jesus patribilis, bei den Festen u. a. bemerkt wurde. Über die Geschichte der orientalischen Manichäer wusste man vor Bekanntwerden der Aufschlüsse des Fihrist, der hier wider vieles Detail hat, nur sehr wenig. Die manichäische Kirche stand nach des Stifters Anordnung unter einem höchstem Oberhaupte, welches verpflichtet war, in der Stadt Babylon zu residiren; ein anderer Wonsitz war ihm nicht erlaubt. Eine große Reihe dieser „Imame" folgte auf einander; Manis erster Nachfolger, den er vor seinem Tode noch selbst bestellt hatte, war Sis oder Sisinius, von welchem auch einige Sendschreiben (22. 26. 28) erwänt werden und der als *διάδοχος* in den Anathematismen vorkommt. Die erste Spaltung unter den Manichäern entstand über die Frage nach dem Sitze des Imamats. Die Dissentirenden zogen sich nach Norden, nach Chorasan und weiter in das Land jenseits (nördlich) des Oxus, wo sie dem rechtmäßigem Imam in Babylon einen eigenen entgegengestellt haben werden; sie heißen gewönlich die Dînâwârier, d. i. Religiosen (pers. dînâwer religiosus). Jedoch vereinigten sie sich wider mit den Babyloniern unter dem Imam Mihr, den alle Manichäer als ihr Oberhaupt anerkannten. Dies war unter der Regierung des umajjadischen Chalifen Walîd (705—715), wo also die manichäischen Partei in großer Ausdehnung schon circa 450 Jare bestanden hatte und nun zu neuer Einheit erstarkte. Damals hatten die Manichäer einen mächtigen Freund und Beschützer in dem muslimischen Statthalter von Babylonien Châlid al-Ḳasrî, der, auch den Juden und Christen, zum Ärger der strengen Muhammedaner, sehr günstig, die Manichäer besonders bevorzugte und ihrem Papste Mihr auffallende, auch den strengen Manichäern zu weitgehende Ehren erwies. Dies veranlasste damals eine neue Spaltung der Manichäer, indem eine neue Partei unter Leitung des asketisch gerichteten Persers Zâdhurmuz (Son des Hurmuz) sich abzweigte, die Miklasiten nach Z.'s Nachfolger Miklâs genannt. Sie fürten laxere Grundsätze, namentlich was das gesellige Verhalten gegen Andersgläubige betrifft, ein, verkehrten z. B. mit den muhammedan. Gewalthabern ziemlich vertraut, speisten mit ihnen sogar, bis sie durch einen afrikanischen Manichäer unter dem abbasidischen Chalifen al-Mansur (754—775) zum Aufgeben ihrer Sonderstellung bestimmt wurden, jedoch nicht auf die Dauer. Der Sekte der Mâsiten ist schon oben S. 236 gedacht. — Übrigens erbauten sich die Manichäer ihre eigenen Bethäuser (s. Fl. l. c. S. 325), wenn diese auch, änlich den mandäischen Kirchen, allen Schmuckes durch Altäre, Bilder, Statuen entbehrten; der Hauptteil des manichäischen Gottesdienstes war ja das einfache Gebet, der betende Mensch galt als der eigentliche Tempel, blutige Opfer kannten sie nicht. Sehr groß war die Zal der Bekenner des Manichäismus zu allen Zeiten im Norden des iranischen Hochlandes, in Chorasan, dem Eldorado aller Sekten. In Persien selbst sind sie unter Schâhpûr II. (s. Act. Martyr. I, 196) und Chosrau I. von neuem verfolgt worden, wobei die Ehelosigkeit der höheren Geistlichkeit der Christen eine zeitlang Veranlassung war, die Christen mitheimzusuchen, s. Assemani, Bibl. Or. III, 220. In der zweiten Hälfte des 8. Jarhunderts gab in der nordmesopot. Stadt Harrân der Volksunwille über einen missverstandenen manich. Kultusgebrauch — ein angeblich wirklicher Menschenkopf bei angezündeten Lichtern aufgestellt — Veranlassung zum Einschreiten seitens des Statthalters von Mesopotamien. Nach Osten zu hat die Lehre M.'s in Indien schon sehr früh festen Fuß gefasst; Mani schrieb eine Epistel an die Indier

(Nr. 3), und ist er auch vielleicht nicht selbst in Indien gewesen, so sind seine Anhänger jedenfalls schon bei der ersten Verfolgung nach M.'s Tode, Ende des 3. Jarhunderts, an die Küste Malabar gekommen, wo sie sich festsetzten und in Manigrama (d. i. Niederlassung des Mani) ihren religiösen Mittelpunkt hatten. Die alten Thomaschristen Indiens sind wol zumeist Manichäer gewesen. Wie weit aber die Sphäre des Manichäismus auch nach Osten hin reichte, zeigt die Tatsache, dass noch um 930 ein mächtiger Türkenstamm in der Nähe von China, die Tagazgaz, ganz mit samt seinem Herrscher dieser Religion anhing. Die Drohung dieses östlichen Herrschers an den Fürsten von Chorasan, Abulhasan Nasr, der die Manichäer in Samarkand vertilgen wollte, er werde Repressalien an den Muhammedanern in seinen Staten üben, war stark genug, jenen abzuhalten. In der Zeit des Verf. des Fihr., an-Nadîm, um 980 n. Chr., war die Zal der Manichäer in der Hauptstadt Bagdâd gering, aber größer in den Dörfern; der Sitz des Imamats war der Sicherheit wegen damals nach Samarkand verlegt. Zu allen Zeiten haben die Manichäer auch unter den Muhammedanern viele im Stillen sympathisirende hochgestellte Freunde gehabt; so sollen alle Glieder des mächtigen Vezirgeschlechts der Barmakiden heimliche Manichäer gewesen sein. Aus den Ihrigen ging auch eine Anzal als Schriftsteller berühmter Philosophen, Ärzte und Dichter hervor. — Auf dem Wege nach Westen kam der Manichäismus zunächst nach Syrien und Palästina, wo der Bischof Titus von Bostra im Ostjordanlande gegen ihn kämpfte, und von da nach Ägypten und in die römischen Länder der Nordküste von Afrika, welches alsbald einer der Hauptsitze wurde und auch mit dem Osten in Verkehr blieb. In Ägypten sollen zur Zeit des Patriarchen von Alexandrien Timotheus nach Eutychius (l. c. I, S. 514 ff.) die meisten Metropoliten und Bischöfe mit ihren Mönchen Manichäer gewesen sein! — und der besagte Patriarch gestattete seinen Klerikern einst, an den Sonntagen Fleisch zu essen, um zu sehen, wer von ihnen Manichäer sei; diese durften bekanntlich als Electi kein Fleisch essen. Es scheint, wie auch Eutychius meint, dass sie sich hin und wider Fische zu essen erlaubten, um nicht durch rigorose Fleischenthaltung Verdacht zu erwecken und der den Manichäern gedrohten Todesstrafe zu verfallen. Diese Partei der occidental. Manichäer hieß deshalb nach Eutychius (I, 521) „die Fischesser" (es-sammâkûn). Aber die Hauptprovinz des occidental. Manichäismus war das prokonsularische Afrika. Ein Edikt Diocletians (um 290), dessen Echtheit allerdings nicht unbestreitbar ist (abgedruckt in Gieselers Kirchengeschichte I, S. 311), befiehlt dem Prokonsul von Afrika, die Vorsteher der höchst schädlichen, aus dem feindlichen Perserreiche stammenden Sekte mit ihren Schriften zu verbrennen, die hartnäckigen Anhänger mit dem Schwerte hinzurichten, die Vornehmeren unter ihnen in die Bergwerke zu schicken und ihre Güter zu konfisziren. Unter Konstantin d. Gr. wurden sie anfangs in der allgemeinen Duldung aller Kulte miteinbegriffen, später aber vielfach dem Volkshasse preisgegeben, obschon der Rhetor Libanius sich für sie als harmlose Leute lebhaft verwandte. Seit 377 ergingen auch gegen die Manichäer, wie gegen Häretiker überhaupt, verschärfte Edikte, die Manichäer wurden immer strenger behandelt, dennoch aber blühte ihr Kirchenwesen im prokonsularischen Afrika zur Zeit Augustins auf das Höchste; eine gute Organisation des Ganzen, zalreiche Gemeinden, gewandte, begabte, eifrige Vorsteher und Verteidiger standen ihnen zu Gebote. Von besonderem Interesse für die Kirchengeschichte ist dieser Zweig der manichäischen Kirche deshalb, weil ja zu ihren Auditoren 9 Jahre lang auch Augustinus gehört hat. Die glühende Phantasie seiner Jugend hatte an der Einfachheit der Schriftlehre kein Genüge für sein Wissensbedürfnis. Da fürte ihn denn den Manichäern deren Versicherung zu, dass ihre Lehre über die Geheimnisse des göttlichen Wesens vollere, der Vernunft zusagende Aufschlüsse gäbe. Er fand sich aber schließlich getäuscht, weder das Wissen noch das Leben der Manichäer entsprach seinen Idealen. — Unter den Häuptern des afrikanischen Manichäismus dieser Zeit sind durch Augustin einige speziell bekannt geworden, wie Adimantus und namentlich Faustus und Felix. Faustus, gebürtig aus Mileve in Numidien,

war einer der Koryphäen des Manichäismus zu Augustins Zeiten, sehr begabt, redegewandt, aber eingebildet, im übrigen offen und gutmütig. Augustin war nach F.'s großem Rufe sehr gespannt, ihn persönlich kennen zu lernen, war aber bald enttäuscht; F. erschien ihm lange nicht gründlich genug in seinem Wissen, das vielmehr als oberflächliches Scheinwissen sich herausstellte. Für Augustin wurde dieser entnüchternde Eindruck, den Faustus auf ihn machte, folgenreich für seine Abwendung von dem Manichäismus. F. schrieb eine Streitschrift gegen die katholische Lehre, und Augustin hat diese später auf Wunsch seiner Freunde in einer sehr ausführlichen Gegenarbeit von 33 Büchern widerlegt. Diese libri XXXIII adv. Faustum, gedruckt Bd. VIII der edit. Bened., sind im Jare 400 verfaßt und 404 dem Hieronymus übersandt worden; sie enthalten, Abschnitt für Abschnitt widerlegend, viele zum teil ausgedehnte Auszüge aus der Schrift des Faustus, deren manchen, wie z. B. der wörtlich citirten Ausfürung des Faustus über den Menschen als rationabile Dei templum adv. Faust. XX, 1, ein hoher poetischer Reiz nicht abzusprechen ist. Über Faustus sind weiter an Stellen des August. zu vergl. confess. V, 3. 5. 6. 7.; civ. D. XV; retract. II, 7. — Viel mehr noch als mit Faustus hat Aug. mit dem Presbyter der Manichäer Felix zu tun gehabt, den es ihm schließlich gelang, zum Christentum zu bekehren. Felix war ein Mann one eigentliche wissenschaftliche Bildung, aber wisbegierig, dabei klug und gewandt. Er war nach Hippo regius zur Verbreitung seiner Anschauungen gekommen, als ihn Augustin, damals bereits dort wirkend, zur Disputation auffordern ließ. Die Disputation wurde zwei Tage lang in der Kirche von Hippo in Gegenwart der Gemeinde gehalten, die Verhandlungen von Notarien aufgenommen. Vollständig redigirt liegen diese Unterredungen vor in der Schrift Augustins de actis cum Felice Manichaeo ll. II (tom. VIII ed. Bened.); cf. retract. II, 8. Den Tag vor der Verhandlung hatte Felix erklärt, er sei bereit, sich mit seinen Büchern verbrennen zu lassen, wenn etwas Unrechtes darin nachweisbar sei; aber in der Disputation selbst war er ängstlich und ausweichend; schon nach der ersten Zusammenkunft war er gebrochen. Zugrunde gelegt wurde der Auseinandersetzung die epistola fundamenti des Mani. Augustin sprach ruhig und leidenschaftslos, ließ aber den Gegner seine dialektische Gewandtheit und seine überlegene Gelehrsamkeit fülen. Es gelang ihm, dem F. ein häretisches Geständnis nach dem andern abzupressen, z. B. die Gleichewigkeit der Lichterde mit dem Lichtgotte, der sie nicht geschaffen, de actis I, 17, 18 u. a. Schließlich, nachdem bereits vorher dem Felix seine Bücher abgenommen und unter öffentliches Siegel gelegt waren, hat er, durch Augustins Widerlegung in die Enge getrieben, wol auch mit veranlaßt durch den einschüchternden Eindruck von dessen bischöflichem Ansehen und durch die Furcht vor den kaiserlichen Gesetzen sich für besiegt erklärt und gefragt: sage, was willst du, daß ich tun soll? Hierauf verlangt Augustin von ihm das Anathema über Mani und seine Lehre, Felix spricht es aus, und das Protokoll wurde von beiden Seiten unterzeichnet. Übrigens hatte im allgemeinen Augustin mit seiner schriftlichen und mündlichen Streitfürung gegen die Manichäer keinen besonderen Erfolg. Unter der Herrschaft der Vandalen in Nordafrika, besonders unter Hunnerich, wurden die Manichäer teils verbrannt, teils zu Schiffe weggeschafft. Auch in Italien hat der Manichäismus festen Fuß gefaßt, besonders in Rom selbst. Die Zal seiner Bekenner war sehr groß, und die Gemeinden standen untereinander in engem Zusammenhang. Papst Leo d. Gr. (s. dessen opp. ed. Quesnel t. I, bes. serm. 41 de quadragesima über das manichäische Fasten, auch dessen epist. ad Turribium Asturicensem episcopum), von den weltlichen Behörden unterstützt, leitete strenge Untersuchungen gegen sie ein; es gelang ihm, viele der geheimer Laster Bezichtigten zu entdecken und zur Strafe zu bringen. Unter Valentinian III. wurde Verbannung, unter Justinian Hinrichtung als gesetzliche Strafe über sie verhängt. Indessen haben sie sich, trotz allen Verfolgungen, wie sie in ihrer Heimat, dem Morgenlande, noch im 11. Jarh. bezeugt sind, auch im Abendlande bis tief in das Mittelalter hinein gehalten. Bis in das entfernte Spanien sind manichäische Ideeen gedrungen; denn in unverkennbarem Zusammenhange mit solchen steht der Priscillianismus in Spanien und

Gallien, wo er zur Zeit Auguſtins, in der zweiten Hälfte des 4. Jarh., blühte, als Oroſius über ihn on Auguſtin berichtete, oder doch bis in das 6. Jarh. beſtanden hat. Die eigentlichen Monichöer des Mittelalters ſind oder die Katharer Südfrankreichs im 11. und 12. Jarh., deren Name urſprünglich die Electi der manichäiſchen Kirche bezeichnet und dann generiſch auch für Begriff und Name der „Ketzer“ überhaupt gebraucht worden iſt. Ihre ganze Individualität von den ſchroff dualiſtiſchen Dogmen (auch Verwerfung des Alten Teſtaments) bis zur Kirchenverfaſſung mit ihren 12 Mogiſtern und 70 Biſchöfen, den Majores als Gemeindevorſtehern u. ſ. w. iſt grundmonichäiſch. (S. Heinr. Schmid, Der Myſticismus des Mittelalters; Füßlin, Ketzerhiſtorie der mittleren Zeit, Leipz. 1770 ff., 3 Bde.; Steude, Über den Urſprung der Kotharer in Briegers Zeitſchrift für Kirchengeſch. V, 1). Im Oriente erzeugten monichäiſche Lehren noch einmol eine große, ſelbſt politiſche Gefor für das chriſtliche Römerreich in den nordmeſopotamiſch-armeniſchen Poulicianern oder (ormeniſch) Arevordik, d. i. Sonnenanbetern (vom 7. Jarh. an bis ins 12.), ſowie in den Bogomilen, einem mit Bulgaren verſchmolzenen Zweige der Poulicioner in Thracien, Anfang des 12. Jorh. Die Orientalen bezeichnen mit dem Namen „Monichäer“ oft die Anhänger der gleichfalls im Perſerreich entſtandenen kommuniſtiſchen Sekte der Mazdakiten, über welche jetzt Nöldeke, Tabarî überſetzt, 1879 S. 455 ff., zu vergleichen iſt.

Fragen wir nun endlich nach dem genetiſchen Urſprunge der manichäiſchen Lehre, ſo gibt uns die richtige Erkenntnis des Grundcharakters dieſes wunderboren Religionsſyſtems zugleich den Erklärungsgrund für die ganze furchtbare Mocht noch Roum und Zeit, welche der Monichäismus entfaltet hat. Der Manichäismus iſt die vollendetſte Gnoſis, einmal, weil er aus der Urquelle oller vorderoſiotiſchen Gnoſis, der altbobylon. Religion, am unmittelbarſten und reichſten den mythologiſchen Stoff ſchöpft, und ſodann, weil der Stifter, Mânî, dieſen Stoff unter allen Gnoſtikern am konſequenteſten und im einzelnen am geſchickteſten zu philoſoph. Ideeen verorbeitet und kunſtvoll ſyſtematiſirt hat. Felix ſogt bei Aug. l. c. II, 1 von der epistola fundamenti, Mani habe in ihr Aufſchluſs gegeben über Anfang, Mitte und Ende. Und in der Tot: Über alle Fragen, welche die religiöſe Wiſsbegier noch Vergangenheit, Gegeuwart und Zukunft und nach deren urgeſetzlichen Zuſammenhange aufſtellen kann, auf alle Fragen noch dem waren Weſen von Gott und Menſch und den dorous folgenden Pflichten des Menſchen gegen Gott hot Moni nicht nur detaillirte, ſondern auch unter ſich wol zuſammenhängende Antworten. An beiden fehlte es der Gnoſis bisher. Der Manichäismus muſste alſo, wie bereits oben zu Eingang geſogt, damals im erſten Jortauſend der chriſtlichen Kirche eine mächtige Anziehung ausüben. Die älteren dualiſtiſchen gnoſtiſchen Syſteme, wie die von Moni ſelbſt viel beſprochenen der Morcioniten und der Bordeſaniten, der Baſilidianer, weiſen über ſich ſelbſt durch mangelnde Konſequenz hinous ouf ein konſequenteres Syſtem hin, in dem ſie dann ouch hiſtoriſch aufgegangen ſind. Namentlich gibt Mani dem das Denken beſonders quälenden Rätſel nach dem Verhälniſſe zwiſchen der Notwendigkeit im Weltverlaufe und dem freien Willen des Menſchen eine ganz radikale, greifbar materialiſtiſche Löſung, wenn er ſogt: es gibt ein Urgutes und ein Urböſes, beides ſtofflich, und ous deren Vermiſchung erklärt ſich alles. Mani iſt alſo ein Philoſoph, ober er kleidet ſeine Ideeen in eine Fülle mythologiſcher Gebilde. Dieſe entlehnt er, ebenſowie die älteren Gnoſtiker, nicht ſeiner Phantaſie, ſondern einem Vorgefundenen, Überlieferten. Und dieſes iſt die altbabyloniſche Religion. Auf ſeinen Zuſommenhang mit Bobylon und Babylonien weiſt ouch alles hin, in ſeinem Leben wie ſeiner Lehre, ouch er ſelbſt in Ausſagen und Anordnungen. In Babylonien, in der Nähe von Kutho, iſt er geboren, zu den Babyloniern iſt er noch ſeiner eigenen Erklärung (ſ. oben S. 231) als Prophet geſandt, in Bobylon ſollte nach unverbrüchlicher Setzung das Haupt der manichöiſchen Kirche reſidiren. Die Vergleichung der manichäiſchen mit der altbabyloniſchen Götterlehre und Theologie durchzuſüren, fehlt hier der Raum; wir verweiſen zur Kenntnisnohme der chaldöiſch-altbabyloniſch-aſſyriſchen Religion

nach den Ergebnissen der Keilschriftentzifferung (Assyriologie) auf die Werke von Smith-Fr. Delitzsch, Die Chaldäische Genesis 1876 und Franc. Lenormant, Die Geheimwissenschaften Asiens, deutsche Übers., Jena 1878; cf. auch das Ende des Art. Mandäer S. 220 und meine Ausfürung in Justis Geschichte Persiens 1879, S. 186, sowie die oben an einzelnen Stellen gegebenen Vergleichungen; Ausfürlicheres in meinem Mânî, Lpz. 1882, Bd. I. — Der Lichtkönig ist offenbar Ea, der „alte Bel" des Berosus, ursprünglich der Himmelsocean, der Gott der tiefsten Erkenntnis, in der Tiefe des Weltmeeres thronend. Das heilige Wasser wird hier nach leichtem Bedeutungsübergang zum Lichte, doch tritt die bei den Mandäern so ausgebildete Verehrung dieses Elementes auch hier, bei dem Wassergefäß des Sterbenden, der Reinigung mit Wasser vor dem Gebete und Ende, gelegentlich hervor. Der Geist seiner Rechten ist Damkina, die Gattin des Ea. Der Son beider, Babylons berühmte Hauptgottheit Marduk (Merodach), der „jüngere Bel", kehrt auch hier als der eigentliche Mittelpunkt des Götterſystems in dem „Urmenschen" wider, s. Lenorm. l. c. S. 43 ff., Marduks Wanderungen, seine Erscheinungen auf Erden, als Isdubar z. B. (s. Smith l. c. S. 101 ff.) sind das Prototyp des manichäisch-elkesaitischen Theologumenons von der fortlaufenden Prophetie, welches auch die Mandäer haben. Der Lebensgeist ist Bin, der Gott des Firmaments, auch des Blitzes, Samas und Sîn, der Gott der Sonne und der des Mondes, kehren hier wider, der Pestarchon ist Namtar, der Urteufel ist Tihamat; das Chaos, mit welchem Marduk kämpft zur Herbeifürung der geordneten Weltbildung, das geraubte Licht des Urmenschen, ist mit dem Blute vom Kopfe des Bel zu vergleichen, aus dessen Vermischung mit der Materie bei Berosus der Mensch gebildet wird. Die manichäische Stufenmechanik zur Herbeifürung der Erlösung, ebenso wie das Bema, ist eine Nachbildung des altbabylonischen Tempelbaues in Pyramidenform. Dazu interessante Einzelheiten wie die „sieben Geister" und die „Taube" in den manichäischen Sendschreiben u. s. w. Auch die Lehre vom Weltbrande ist altchaldäisch. Den entlehnten altbabylonischen Göttergestalten gibt Mânî philosophische Namen. Freilich konnte Mânî nicht die spätere Gestalt der alten Landesreligion zugrunde legen, welche wesentlich Planetendienst ist. Von dieser Stufe unterscheidet er sich stark genug dadurch, dass er die Gestirne zu Dämonen macht, ebenso wie er auch durch Verbot der Zauberei gegen das bekannte vulgäre „Chaldäertum", dieses Gauklertum, sich wandte. Er geht vielmehr auf die alte Gestalt der hochausgebildeten, der griechischen ebenbürtigen chaldäisch-kuschitischen Religion zurück, die, in Mysterien kultisch fortgepflanzt, auch aus der Volksbekanntschaft damals noch nicht völlig verdrängt, schon früher, besonders stark seit dem Zeitalter der Antonine, in philosophisch-asketischer Vertiefung (cf. die sog. oracula Zoroastris) sich nach Westen verbreitet und aller Gnosis ihren Ursprung gegeben hatte. Mani war also ein Philosoph, der nur einen philosophischen Gottesdienst wollte und als solcher wie mit allem Ritual, so namentlich mit den persischen Priestern, in Kollision kommen musste. Der Name, welchen er zuerst bei den Orientalen fürt und der später einen Ketzer überhaupt bezeichnet, Zendîk, bedeutet wol von Haus aus nichts als „Erkenntnisbeflissener" (altbaktr. Zan erkennen), Gnostiker, Philosoph. Die erste Gestalt, in welcher Mani die Ideeen der altbabylonischen Religion kennen lernte, war der Glaube der Mughtasilah', der Täufer, in deren Observanz Mani seine Jugend verlebte, der Ahnen der späteren Mandäer. Dass selbst der Fihrist in der Beschreibung des Manichäismus der Mughtasilah nicht weiter gedenkt, ist natürlich kein Grund gegen die nahe Verwandtschaft beider Sekten. Aber es ist bedeutsam, dass auch die kurze Notiz des Fihrist über die „Waschenden" (s. Flügels Mani S. 133, 34) u. a. besagt: sie stellten ungereimte Lehrmeinungen auf, welche den Märchen gleichkommen, und auch sie hätten sich später in der Lehre von den beiden Grundwesen von den Manichäern getrennt. Bei den Mughtasilahern überwog mehr die praktische (das Vieltausen), bei den Manichäern die theoretische Seite der alten Landesreligion. Über das Verwandtschaftsverhältnis der beiden Lehren der Mandäer und Manichäer s. d. Art. „Mandäer" (Bd. IX, S. 220). Genau bekannt war dem Mânî natürlich auch die alt-

persische Religion, der Zoroastrismus, die herrschende Statsreligion seiner Zeit. Aber die Verwandtschaft von Manis Lehrsystem mit dem Zoroastrismus ist weit geringer, als es scheint. Die ältere Meinung, der Manichäismus sei nur eine zoroastrische Sekte, eine Reform des Zoroastrismus unter Hereinziehung des Christentums, ist gänzlich aufzugeben. Das Verführende und die größte Ähnlichkeit ist hier, dass beides Lichtreligionen sind; auch sind gewiss manche Gestalten des manichäischen Systems mit persischen identisch, wie die Dämonen Habgier, Sinnenlust und Sünde mit Âzi, Jahi und Aeshma u. a., bes. in der Welt- und Menschenschöpfung (s. Spiegel, Eran. Alterthumsk. II, S. 217 ff.); auch selbst manichäische Gebräuche erinnern an zoroastrische, wie die Gebetszeiten der Manichäer an die altpersischen Tageszeiten und deren Götter (s. Spiegel l. c. S. 13), aber die große Kluft zwischen beiden Lichtreligionen ist durch die grundverschiedene Anschauung vom Wesen der Finsternis gebildet. Angramainyus (Ahriman) ist nur ein böse gewordenes Geschöpf des Ahuramazda, wie im Christentum der Teufel Gott gegenüber, und wird nicht ganz aufhören zu sein. Die Finsternis aber ist ewig wie das Licht und urböse; der menschliche Leib ist dem Parsen rein geschaffen und von Ormazd selbst mit der Seele begabt, dem Mani aber ganz ein Gebilde der Finsternis und der Kerker der Seele. Hat also auch Mani seine Theologumena, ursprünglich wol in persischer Sprache benannt, beibehalten, wie die persischen Engelnamen Raufarjâd und Barfarjâd noch deutlich zeigen, so sind doch die sachlichen Entlehnungen aus dem Parsismus quantitativ nicht viel zalreicher als die aus dem Christentum, und auch qualitativ von gleicher Art wie letztere bereits charakterisirt sind, d. i. sie betreffen den Kern der Lehre Manis nicht. Denn dieses ist altbabylonisches Heidentum in philosophischer Verjüngung. Namentlich ist die manichäische Finsternis ganz und gar dieselbe babylonische Bamat des Chaosungeheuers. Die Ansicht von F. Chr. Baur von dem heidnischen Grundgepräge des Manichäismus und der rein accidentiellen Bedeutung der christlichen Züge bleibt also durchaus zu Recht bestehen und es ist gegen Schneckenburger namentlich widerholt darauf hinzuweisen, dass selbst die manichäische (und mändäische) Erlöseridee nicht die doketisch veränderte christliche, sondern die naturalistisch-altbabylonische ist; Marduk, der Son des höchsten Gottes, der Besieger des Chaos und Weltschöpfer, ist zugleich der Erlöser durch Mitteilung des höchsten Wissens und Bekämpfung alles Übels in der Welt, gegen das er angerufen wird, zu dem der Gläubige in die Höhe seines Pyramidentempels emporsteigt, auch der schließliche Befreier aus allen Banden der Materie (Höllenfart der Ištar). Dagegen irrt nun Baur entschieden in der Bestimmung des ethnischen Untergrundes, denn er leitet den Manichäismus aus dem Buddhismus Indiens ab. In der Tat hat Mânî entschieden nur die buddhistische Moral für sich stark benutzt, aber nicht die Lehre. Die manichäischen electi haben mit den buddhistischen Büßern, welche dem Nirwâna zustreben, die größte Gesichtsähnlichkeit. — Dass die nur auf einem oberflächlichen Eindruck beruhende Aussage des Fihrist, Mânî habe seine Lehre wie sein Alphabet aus dem Magismus und dem Christentume abgeleitet, nichts für die Entscheidung der Frage beweist, auch wenn Mânî selbst so gesprochen haben sollte, ist klar. Viel vorsichtiger sagt Bîrûnî p. 207, Z. 13 „Mani hatte sich Kenntnis verschafft von der Glaubensrichtung der Magier, der Christen und der Dualisten. —

Manis Religion war kein Glaube für die Masse, für das Volk; und auch unter den Gebildeten mussten die wirklich ernst auf den Grund gehenden Wissensdurstigen, wie ein Augustin, schließlich dahinter kommen, dass hier kein wirklicher Aufschluss, sondern nur phantastischer Betrug, kein geoffenbartes höheres Wissen, sondern Menschenwitz vorliegt. Namentlich aber wird dem einzelnen persönlichen Menschen doch ein gar zu magerer Bescheid über das endliche jenseitige Loos seiner persönlichen erlösten unsterblichen Seele, die nur im christlichen, gottmenschlichen Erlöser Ruhe findet — cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te, sagt der bekehrte Augustin in seinen Konfessionen.

Aus der zalreichen Litteratur von Bearbeitungen heben wir heraus: J.

Chr. Wolf, Manichaeismus ante Manichaeos, Hamburg 1707; Is. de Beausobre, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme, 2 voll. 4°, 1734 u. 39; Mosheim, Commentar. de rebus Christ. ante Const. M., p. 728 sq.; Schröckh, Neander, Gieseler, Niedner, Walch in ihren Kirchengeschichten; Hottinger in seiner Historia orientalis; Hyde, Veter. Pers. relig. hist. Oxon. 1700, p. 281 sq.; F. Chr. Baur, Das manichäische Religionssystem, 1831, rezens. von Schneckenburger in den Theol. Stud. u. Krit. VI, 3, S. 875 ff.; A. v. Wegnern, Manichaeor. indulgentiae, Lips. 1827; J. C. Trechsel, Über Kanon, Kritik und Exegese der Manichäer, Bern 1832; Gustav Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipz. 1862; Fr. Spiegel, Eranische Alterthumskunde, Bd. 2, 1873, S. 185—232; H. v. Zittwitz, Acta disputationis Archelai et Manetis untersucht, in der Zeitschrift f. histor. Theol., herausg. von Kahnis, 1873, S. 467—528; Oblasinski, Acta disp. Arch. cum Man., Leipziger Dissertation 1874; Alex. Geyler, Das System des Manichäismus und sein Verh. zum Buddhismus, Jena 1875; K. Keßler, Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems, 1876; Ders. Mânî oder Beiträge zur Kenntniß der Religionsmischung im Semitismus, Bd. I, Leipz. 1882. Über die ältere Litteratur des Manichäismus s. auch Grässe, Lehrb. einer allgemeinen Literärgeschichte I, II, S. 984—987 und 1113—1115.

K. Keßler.

Manna. Als die Israeliten im zweiten Monat nach dem Auszug aus Ägypten in der Wüste Sin angelangt waren, hungernd und sich nach den Fleischtöpfen Ägyptens zurücksehnend, murrend wider Mose und Aaron, gab ihnen nach der Erzälung Exod. 16, 1 ff. Gott das Manna als Ersatz für das Brot, und das soll ihnen von da ab täglich (mit Ausnahme jeweilen am Sabbat, wofür sie aber am Tage vorher je die doppelte Portion einzusammeln fanden), während des ganzen Wüstenzugs zu teil geworden sein bis nach dem Übergang über den Jordan, von wo ab sie vom Ertrag des Landes Kanaan aßen (Jos. 5, 12), ein solches außerordentliches Narungsmittel also nicht mehr nötig war. Da das ihnen früher unbekannte (Deut. 8, 3) Produkt nach naiver Volksanschauung als unmittelbar vom Himmel gefallen angesehen wurde, so wird es auch geradezu „Himmelsbrot" (Ps. 105, 40, vgl. Joh. 6, 31) oder „Himmelskorn" (Ps. 78, 24) und „Engelsbrot" (Ps. 78, 25; Sapient. 16, 29) genannt, vom Apostel aber (1 Kor. 10, 3) als *πνευματικὸν βρῶμα* bezeichnet, vgl. *τὸ μάννα τὸ κεκρυμμένον* Apok. 2, 17 und Lightfoot horae hebr. ad Joh. 6, 31. Es wird übrigens durchaus nicht als die einzige Narung der Israeliten wärend jener langen Zeit angesürt, wenn auch als eine der vornehmsten, neben welcher die andern mehr oder weniger ignorirt werden (Neh. 9, 20), s. aber z. B. Lev. 8, 2. 31; Deut. 2, 6; Jos. 1, 11. Ihre Herden hatten sie ja bei sich, an Fleisch konnte es so nicht fehlen, wol aber in der getreidearmen Wüste an genügendem Brot. Man stellte sich vor, das Manna falle mit dem Thau vom Himmel (Exod. 16, 13 f.; Num. 11, 9), denn es lag am Morgen am Boden fein wie Reif, war also etwas Festes, Geronnenes; es sah aus wie Coriandersamen oder wie Bdellium (s. d. Art. Bd. II, S. 197), war hienach gelblich-weiß; an der Sonne oder am Feuer zerschmolz es, mußte daher sofort am Morgen eingesammelt werden, wobei, wie es heißt, jeder durchschnittlich einen Gomer per Kopf gewann, hielt sich auch nicht auf den folgenden Tag, mit Ausnahme des am 6. Tag für den Sabbat gesammelten (und wol auch des zum Andenken im Heiligtum — aber nicht in [Hebr. 9, 4], sondern bloß vor der Bundeslade [Exod. 16, 34] aufbewarten). Man zermalmte das Manna in Handmühlen oder zerstieß es in Mörsern, kochte es in Töpfen und buk Kuchen daraus, die wie mit Honig oder mit Öl bereitetes Backwerk süß schmeckten, auf die Länge aber dem Volke entleideten, Exod. 16, 21. 31; Num. 11, 6—8; 21, 5.

Man sieht wol unschwer ein, daß hier — wie auch anderwärts — die Volkssage, an natürliche Vorgänge anknüpfend, dieselben ausgeschmückt und ins Wunderbare vergrößert und gesteigert hat, in einer Zeit, wo man den wirklichen Vorgang nicht mehr kannte; speziell wurde — neben andern Zügen — die Menge

des gefundenen Manna und das, das ganze Jar hindurch andauernde, Einſammeln desſelben über das wirkliche Maß geſteigert. Das Manna iſt ein Produkt mehrerer Pflanzen; dasjenige, welches ſich auf der Sinaihalbinſel, in einigen Teilen des peträiſchen Arabien, in Moab und Gilead findet und das für die bibliſche Erzälung allein in Betracht kommen kann, iſt das wolſchmeckende, weißliche Harz des Tarfa-Baumes, einer Tamariskenart (tam. mannifera), welche nach regenreichen Wintern vom Mai bis Juli, beſonders — doch nicht ausſchließlich — dazu veranlaſst durch den Stich einer Schildlaus (coccus manniparus, Ehrenbg.), des Nachts dieſen Saft auströpfelt, welchen die dortigen Beduinen noch heute „Himmels-Gabe" (مَنّ) nennen, was wol auch der Sinn von Exod. 16, 15 iſt (nicht: „was iſt das?" מָן heißt hebräiſch nicht „was?" vielmehr: „eine Gabe iſts!"). Dieſes Manna, chemiſch aus reinem Schleimzucker beſtehend, fällt in Form ſchmutzig weißer Körner auf die Erde, gerinnt und wird von den Beduinen früh morgens geſammelt, in Töpfen gereinigt, dann zu Kuchen geknetet oder aufs Brot geſtrichen wie Honig. So hart, daſs es geſtoßen werden könnte, wird es aber nicht; auch werden auf der ganzen Sinaihalbinſel jetzt nicht mehr als 500—700 Pfund järlich geſammelt.

Vgl. Burkhardts Reiſen in Syrien, S. 953 ff.; Ehrenberg, Symbolae physicae, I, Berol. 1829; Ritters Erdkunde XIV. passim., beſ. S. 665 ff.; Knobel zum Exod. S. 168 ff.; Furrer in Schenkels Bibellex. IV, 109 f.; Riehms Handwörterb. S. 949 ff. (mit Abbildungen). **Rüetſchi.**

Manſi, Johann Dominicus, gelehrter italieniſcher Prälat, geb. zu Lucca den 16. Febr. 1692, 1765 Erzbiſchof ſeiner Vaterſtadt, geſt. den 27. Sept. 1769. Der letzte Sproſs einer alten patriziſchen Familie trat M. 1708 in die congregatio matris Dei und entwickelte lebenslang eine unendlich reiche und vielſeitige theologiſche Tätigkeit als Lehrer und Schriftſteller. Seine litterariſchen Produkte ſind teils eigene Arbeiten, teils neue, verbeſſerte und reich vermehrte Ausgaben fremder berühmter Werke. Neudrucke beſorgte er von Cäſar Baronius' Annales ecclesiastici mit der Fortſetzung des Raynaldus (Lucca 1738 ff.), von Alex. Natalis' und von Graveſon's Historia ecclesiastica, von Reiffenſtuels und ſpäter von P. Laymanns Theologia moralis, von des Thomaſſinus vetus et nova ecclesiae disciplina, von Pii II. olim Aeneae Sylvii orationes politicae et ecclesiasticae (2 voll. 1755—1757), von den Miscellanea Stephani Baluzii (1761—1764), von J. A. Fabricius' Bibliotheca latina med. et inf. latinitatis, von Gabr. Grammaticas Diario sacro delle chiese di Lucca, von Fiorentinis Memorie della gran Contessa Matilda u. a. Von ſeinen eigenen Arbeiten iſt zu nennen der Tractatus de casibus et excommunicationibus episcopis reservatis, womit er 1724 ſeine litterariſche Tätigkeit eröffnete, die latein. Überſetzung von Calmets verſchiedenen exegetiſchen Schriften, die oftmals gedruckte Epitome doctrinae moralis et canonicae ex constitutionibus Benedicti XIV., die zuerſt in ſeiner Ausgabe von Reiffenſtuels Moraltheologie (1758) ſteht. Manſis Haupttätigkeit aber, die ihn berühmt machte, liegt in ſeiner Beſchäftigung mit den Konzilien der chriſtlichen Kirche. 1746 ſchrieb er die chronologiſche Unterſuchung De epochis conciliorum Sardicensis et Sirmiensium caeterorumque in causa Arianorum, die er in Replik und Duplik gegen Mamachi verteidigte; bald darauf veröffentlichte er, als Supplement zu Labbe-Coſſart-Coletis Konzilienſammlung, ſechs Foliobände: Sanctorum Conciliorum et Decretorum collectio nova (Lucae 1748—1752). Einige Jare ſpäter unternahm M. — und dies iſt das Werk ſeines Lebens, ein Werk unermüdlich ſorgfältigen Sammelfleißes und ein Zeugnis gründlicher hiſtoriſcher Forſchung — eine eigene neue Konzilienſammlung, welche alle bisherigen an Vollſtändigkeit des Materials und in kritiſcher Hinſicht weit übertreffen ſollte, auch wirklich übertrifft, aber leider unvollendet blieb: das gewaltige Werk Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio reicht in ſeinen 31 Foliobänden (Florentiae et Venetiis 1759—1798) nur bis zur Mitte des 15. Jarhunderts;

Manſis Tod war ſchuld, daſs die Sammlung keine Regiſter bekam (durch welche Harduins Ausgabe, die bis 1714 herabgeht, ſo brauchbar iſt), auch die Ordnung der Materien in den ſpäteren Bänden bisweilen planlos und unchronologiſch iſt.

Vgl. Fr. Sarteschi, De scriptoribus congregationis clericorum regularium matris dei, Romae 1753, p. 345—358; Ant. Zatta, Commentarium de vita et scriptis J. D. M. (m. Porträt), abgedruckt in Manſis conc. coll. ampl. t. XIX (1774), p. IX—LI; Dom. Pacchi, Vita J. D. M. (m. Portr.), in Jo. Alb. Fabricii Bibl. lat. med. et inf. lat., Flor. 1858, Tom. I, p. XI—XIX.

G. Laubmann.

Mansionaticum, ſ. Abgaben, Bd. I, S. 77.

Manuel, Niklaus, iſt gleich Hutten eine der vielſeitigen Perſönlichkeiten, welche das in der Reformation zu Ende gehende Mittelalter aufzuweiſen hat. Manuels Name hat einen Platz in der Geſchichte der deutſchen Malerei, der Volksdichtung, des Dramas und der Satire. Auch in der politiſchen Entwicklung ſeiner Vaterſtadt Bern und in den damaligen Verwicklungen der Schweiz nimmt er, wenn auch nur auf kurze Zeit, eine höchſt wichtige Stellung ein. Am bedeutſamſten aber iſt ſein Verhältnis zu dem kirchlichen Umſchwung jener Zeit. Wie unter den damaligen geiſtigen Größen Deutſchlands Hutten der genialſte Bundesgenoſſe Luthers, ſo war Manuel Zwinglis populärſter Bundesgenoſſe in der deutſchen Schweiz. Kampf gegen Rom war die Loſung des Tages. Dieſem Kampf diente bis zu erkämpftem Sieg unentwegt Manuels übermütiger Pinſel, ſeine ſatiriſche Feder und ſein volkstümliches Wort. Seiner Volkstümlichkeit vor allem dankte er ſeine Erfolge. Durch ſie wurde er der geiſtige Vater, der Hauptbeförderer und der Mitvollender der Reformation in Bern.

Die Familientradition der Manuel von Bern iſt ſagenhaft, und der Begründer des Geſchlechtes ſcheint erſt Niklaus Manuel ſelbſt zu ſein. Dem Geſchlechte der Aleman entſtammend, um 1484 in Bern geboren und daſelbſt erzogen, war Niklaus Manuel der voreheliche Son der Margarete Frickart, des Stadtſchreibers Dr. Thüring Frickart illegitimer Tochter, welche ſpäter den Berner Weibel Hans Vogt heiratete und wie ihr Vater im höchſten Alter ſtarb. Manuels Vater war Emanuel Aleman, Apotheker in Bern. Von ihm trug der Son neben den Vornamen Niklaus und Manuel bis zu ſeiner Verheiratung mit Katharina Friſching 1509 den Zunamen Aleman, nannte ſich aber nachher als Künſtler Deutſch; daher ſein Malerzeichen N. M. D., d. h. Niklaus Manuel Deutſch. In ſeinem anderweitigen öffentlichen Auftreten heißt er dagegen nur Niklaus Manuel. Bis 1522 lebte er faſt ausſchließlich der Kunſt. Von Hans aus Maler, arbeitete er zugleich als Holzſchneider und Bildſchnitzer und übernahm ſogar architektoniſche Aufgaben wie den Bau des Netzgewölbes im Chor des Berner Münſters, ſcheint aber niemals eine regelmäßige Schule durchgemacht, ſondern als Autodidakt ſeinen eigenen Weg verfolgt zu haben. Manche ſeiner Kunſtſchöpfungen erinnern noch in ſeinen letzten Lebensjaren an einen geiſtreichen Dilettanten. Abgeſehen von Anshelm erwänt Manuels als eines Malers 1679 Joachim Sandrart und 1742 Samuel Scheurer. Aber erſt Grüneiſen hat ihn 1837 auch in dieſer Richtung zu Ehren gebracht. Von den wenigen auf uns gekommenen Originalwerken Manuels beſitzt die vorzüglichſten das Muſeum der Stadt Baſel (cf. Salomon Vögelin bei Bächtold p. LIX—CXX).

Neben der künſtleriſchen Ader rürte ſich in dem lebhaften Geiſt Manuels wol auch ſchon frühe der poetiſche Humor, den ſeine ſpäteren Dichtungen atmen. So verfaſste er um 1515 „Sprüche“ zu ſeinem an der Kirchhofsmauer des Berner Predigerkloſters ausgefürten Totentanz. Aber ernſtlich griff er erſt kurz vor 1522 zur Feder. In den Faſten dieſes Jares wurden nämlich, wärend er, warſcheinlich infolge häuslicher Bedrängniſſe, als Feldſchreiber mit Albrecht von Stein über den Simplon ſtieg, um mit den eidgenöſſiſchen Söldnern Franz I. von Frankreich Mailand zurückzuerobern, von Bürgersſönen in Bern zweimal ſeine Faſtnachtsſpiele: „Vom Papſt und ſeiner Prieſterſchaft“ und „Von Papſts und Chriſti Gegenſatz“ aufgefürt; Spiele, welche nach Anshelm eine derartige Wirkung auf das

Volk ausübten, dafs in Glaubenssachen zu Bern fortan fast niemand mehr die Autorität des Lausanner Bischofs unbedingt anerkannte und der Berner Rat die freie Predigt des Evangeliums gestattete. So bekam Manuels Freund, der Prediger Berchtold Haller, freie Hand. Es ist in den ungekünstelten Dialogen dieser Spiele und den damit verbundenen Aufzügen die ganze Jämmerlichkeit und Schmach der damaligen kirchlichen Zustände und Amtspersonen und ihr Gegensatz zu der heiligen Einfalt und stillen Würde des Herrn und seiner Jünger, auch das Bedürfnis einer Besserung so klar, so kräftig und so witzig, freilich mit Untermischung nicht nur plumper, sondern sogar schmutziger Scherze, dargestellt, dafs sich die von Anshelm geschilderte großartige und weitgehende Wirkung leicht begreifen läfst.

Auf dem italischen Feldzug nahm Manuel an der Erstürmung von Novara und an der Niederlage seiner Landsleute bei Bicocca Anteil. Nach seiner Heimkehr dichtete er das „Bicoccalied", eine hönische Erwiderung auf das siegestrunkene Spottlied eines Landsknechts. Schon 1512 war Manuel in den großen Berner Rat gewält worden; 1523 wurde er Landvogt in Erlach. Hier entstanden 1525 der kleine, aber zu den besten Erzeugnissen der Reformationssatire gehörende „Ablafskrämer"; 1526 das poetisch am wenigsten bedeutende Gespräch „Barbali", ein Protest aus dem Volk gegen die Frauenklöster und eine Frucht der eifrigen Lektüre von Luthers Bibelübersetzung; und 1527 „Ecks und Fabers Badenfahrt", ein Spottlied auf die Disputation von Baden und besonders auf Dr. Eck. Seit dieser Disputation (1526) drängte in Bern alles zur Entscheidung. Haller schaffte die Messe ab und erhielt, als sich ihm sechs Zünfte der Stadt anschlossen, die Prediger Wilhelm Farel und Franz Kolb zu Gehilfen. Die Gegner der Reformation, die Stein, Mülinen und Erlach, verloren ihre Sitze in den Räten. Endlich im Januar 1528 kam es zur Berner Disputation, bei welcher der Vogt von Erlach das Amt eines Rufers oder Herolds versah, in dessen Ausübung derselbe am 13. Januar in den lebhaft erhitzten Streit über die päpstlichen Satzungen zwar gemäßigt und würdevoll, aber so energisch eingriff, dafs die Ordnung wärend der ferneren Verhandlungen nicht mehr gestört wurde. Diese Disputation entschied im Februar 1528 den Sieg der Reformation in Stadt und Landschaft Bern. Manuel aber verfafste in jenen bewegten Tagen seine zwei prosaischen, von Ironie und Sarkasmus nur so sprühenden Satiren „Krankheit" und „Testament der Messe", und weil das Volk mit Schmuck und Bildern im Münster gar zu unsäuberlich verfur, seine „Klagred der armen Götzen". In diesen Satiren hat man nicht mit Unrecht den Vorläufer Fischarts erkannt. Ostern 1528 trat Manuel in den kleinen Rat, d. h. in die Statsregierung von Bern ein. Der Kunst ist er damit so gut wie entrissen, und auch der Dichter verstummt in dem Statsmann allzu früh. Manuels Leben ist von jetzt an ein beständiges Hin- und Herreisen von Ort zu Ort, one Rast, one Ruhe. Zwischen den Jaren 1528 und 1530 vertritt er auf mehr als 30 Tagsatzungen und Konferenzen die Sache der Reformation und Berns, erscheint als Schiedsmann in gemeineidgenössischen Streitigkeiten oder wirbt der neuen Lehre treulich neue Freunde. Überall fand seine Besonnenheit und Milde Anerkennung. Am 29. Mai 1528 wurde er auch Mitglied des Chorgerichts, das sich mit der Organisation der neuen kirchlichen Verhältnisse beschäftigte, den sittlichen Zustand der Gemeinde überwachte und Ehestreitigkeiten, deren es gerade damals viele gab, zu schlichten hatte. Dem letzteren Gegenstand ist Manuels letzte Dichtung „Elsli Tragdenknaben" oder „das Chorgericht" entnommen, ein flottes Fastnachtsspiel für 1529, zugleich das einzige one ausgesprochene satirische Tendenz gegen die römische Kirche. Sebastian Brants Einfluss auf Manuel ist in demselben unverkennbar. Im Herbst 1528 rückte Manuel in die Stelle eines „Venners zu Gerbern" vor. Die Zünfte zu Pfistern, Gerbern, Metzgern und Schmieden repräsentirten in Bern seit der Mitte des 14. Jarhunderts in vier Gesellschaften die verschiedenen Stadtviertel. Die aus diesen Zünften gewälten vier Venner trugen als Anführer die Banner ihrer Quartiere ins Feld wie Manuel 1529 zweimal im ersten Kappelerkrieg, dessen Frieden er mitunterzeichnete, fungirten daneben als Richter und nahmen an der Statsverwaltung Anteil. Mitten in

dieser segensreichen Tätigkeit starb Manuel unerwartet schnell am 30. April 1530. Der etwas zartgebaute Mann erlag den Anstrengungen und Aufregungen der Jare 1528—1530. Satire und Polemik bilden Kern und Wesen von Manuels Dichtungen. Doch entbehren dieselben zarter und sinniger Stellen durchaus nicht. Dass der Witz derb, oft überderb ist, liegt im Charakter der Zeit, über die sich Manuel um so weniger zu erheben vermochte, als ihm eine höhere, klassische Bildung durchaus abgeht.

Die ältesten Nachrichten über Niklaus Manuel verdanken wir der Berner Chronik seines Zeitgenossen Valerius Anshelm. 1742 fand Manuel einen Biographen an dem Berner Professor Samuel Scheurer, der in seinem „Bernerischen Mausoleum" das fünfte Stück „dem Leben und wichtigen Verrichtungen Niclaus Manuels" widmete. „Die Reformatoren Berns im XVI. Jahrhundert" von G. J. Kuhn sind nur eine Umarbeitung des Mausoleums. Ungedruckt blieben bis jetzt „Niclaus Manuels des Venners Comödien, Lieder und andere Schriften satyrischen Inhalts" von Rudolf Gabriel Manuel (1819). Baubrechend für Manuel ist die Monographie Karls von Grüneisen († 28. Febr. 1878): „Niclaus Manuel, Leben und Werke eines Malers und Dichters, Kriegers, Staatsmanns und Reformators im sechzehnten Jarhundert", Stuttgart und Tübingen 1837. Dr. Rettigs Berner Kantonsschulprogramm von 1862: „Über ein Wandgemälde von Niklaus Manuel und seine Krankheit der Messe", polemisirt teilweise gegen Grüneisen. Eine philologische Meister- und Musterarbeit, 1878 in der „Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz und ihres Grenzgebiets, herausgegeben von Jakob Bächtold und Ferd. Vetter", als II. Band erschienen, ist „Niklaus Manuel, herausgegeben von Dr. Jakob Bächtold", Frauenfeld, Verlag von J. Huber. Als „Zugaben" bringt dieses Werk auch die teilweise gekürzten Dichtungen von Niklaus Manuels Son Hans Rudolf Manuel und die anonyme „Badenfahrt guter Gesellen". **Dr. List.**

Manus mortua, s. Amortisation, Bd. I, S. 350.

Maon, מָעוֹן, ist in Jos. 15, 55 und 1 Sam. 25, 2 ein Ort im südlichsten Judäa, dessen Lage durch den heutigen Tel Main, $3^3/_4$ Stunde südsüdöstlich von Hebron bezeichnet wird, vgl. Robins. II, S. 421. Von ihm hatte die von hier nach dem toten Meer zu abfallende Wüste 1 Sam. 23, 24 ihren Namen, vgl. van de Velde II, S. 107 f. — Als Volksname kommt Maon so im Sing. nur in Richt. 10, 12 vor; da hier aber die Dränger Israels genannt werden und ein Volk Maon anderswo weder als Feind noch sonst wie auftritt, ist die Richtigkeit der Lesart sehr zweifelhaft. Die Sept. haben dafür (nach den besten Hdschr.) *Μαδιάμ* gesetzt, die Vulg. (mit weniger guten Hdschr. der Sept.) Canaan, der Syrer Ammon, wärend das Targum allerdings אֱנָשֵׁי מָעוֹן gibt. — Der Plur. מְעוּנִים findet sich nur in einigen Stellen der Chronik und bezeichnet hier ein heidnisches Volk, das in Josaphats Zeit, dann auch durch Usias eine Niederlage erlitt. In Josaphats Zeit saßen diese Meunim, vgl. 2 Chron. 20, 1, wo statt מֵהָעַמּוֹנִים sicher הַמְּעוּנִים zu lesen ist, und dazu V. 10 u. 22, im Gebirge Seir; ebenda können sie auch in Usias Zeit, vgl. 2 Chr. 26, 7 (neben den Philistern und Arabern, die in dem uns unbekannten Gur-Baal wonten) gedacht werden. In Hiskias Zeit dagegen scheint nach 1 Chron. 4, 39 ff. ein Teil von ihnen auch westlicher, etwa südöstlich vom Negeb gesiedelt zu haben. Der eine Zug der Simeoniten schlug und bannte sie hier zugleich mit den hamitischen (wol der Urbevölkerung angehörigen) Bewonern der Gegend, wärend erst der andere Zug das Seirgebirge erreichte. Immerhin aber scheint auch dieser Zweig der Meunim von dem judäischen Maon, dessen Gegend nach Jos. 15, 1 ff.; 19, 1 ff. wol schon immer von Juda und Simeon besetzt gewesen war, zu fern gewont zu haben, als dass ein Zusammenhang zwischen beiden vermutet werden dürfte. — Die Kinder der Meunim, die in Esr. 2, 50 unter den Nethinim mitaufgefürt werden, stammten vielleicht von den Kriegsgefangenen dieses Volks, die dem Heiligtum als Leibeigene zugefallen sein dürften. Sonst wird noch im Gebiete Rubens 4 Mos. 32,

38 ein בַּעַל מְעוֹן, Jer. 48, 23 בֵּית מְעוֹן, vollständig Jos. 13, 17 בֵּית בַּעַל מְעוֹן, 3/4 St. südöstlich von Hesbon erwänt, vgl. auch Ez. 25, 9. — In Übereinstimmung mit dem Ktib מְעִינִים in 1 Chron. 4, 41 haben die Sept. in den drei Chronikstellen *Μινναῖοι* gesetzt. Deshalb aber mit Dozy („Die Israeliten zu Mecca", Leipz. u. Haarlem 1864, S. 41—86) anzunehmen, dass mit den Meunim die große Völkerschaft der *Μιννατοῖοι* oder *Μειναῖοι* im südlichen Arabien am roten Meer (Diod. Sic. III, 41; Strabo XVI, p. 768; Plin. hist. n. VI, 32; Ritter XII, S. 117 ff. 292) gemeint sei, und dass die simeonitischen Auswanderer das meccanische Gebiet zu einem cherem oder Haram, Heiligtum, gemacht haben, ist abenteuerlich. Vielleicht hat sich der Name der Meunim in demjenigen der altberühmten Station Maan auf der Caravanen-Straße von Damaskus nach Mecca, 4 St. östlich von Petra, erhalten. Vgl. die ausfürlichen Angaben bei Graf, „Der Stamm Simeon", Meißen 1866, S. 28 f. Über Maan s. Burckhardt, Reisen in Syrien II, S. 722. 724. 1035 f. 1069; Robinf. III, S. 127; Rosenm., Alterthumskunde III, S. 83 ff. **Fr. W. Schultz.**

Mara, die bittere (in Ruth 1, 20 die, welcher Bitterkeit widerfaren ist, daher das Gegenteil von Noomi), neutr. das Bittere, die Bitterkeit, ist die vielleicht nur vorübergehend angewandte Bezeichnung des ersten wichtigen Punktes, den die Kinder Israel nach dem Durchgange durchs Schilfmeer erreichten, 2 Mos. 15, 22—26; 4 Mos. 33, 8. Mose machte das bittere Wasser, das sie hier nach einem dreitägigen Marsch durch die Wüste Etham oder Schur fanden, durch ein ihm vom Herrn gewiesenes Holz süß und genießbar. Und dann kamen sie zu Elims 12 Quellen und 70 Palmen, deren Zal so sehr diejenige ihrer Stämme und Ältesten war, dass sie für sie geradezu bestimmt zu sein schienen, daher dieselbe sogar für das Stationenverzeichnis 4 Mos. 33, 9 bemerkenswert genug gewesen ist. Dieser Versorgung mit Wasser entsprach aber in der Wüste Sin 2 Mos. 16 sofort auch die mit Speise. — Je nachdem man den Ort des Durchzugs durch das Schilfmeer südlich in der Nähe von Sues (wie jetzt gewönlich), oder von der Voraussetzung aus, dass das Meer früher weiter nach Norden hinauf gereicht hat und dass die Israeliten zunächst durch den Wadi Tumilat abgezogen sind, nördlich über die Bitterseen hinaus in der Gegend des jetzigen Krokodil-(Timsah-) Sees bei der Barre el-Gisr ansetzt: — der ganz nördliche Hauptweg nach Canaan zwischen dem Sirbonissee und dem Mittelmeer, den das Volk erst beim Mons Casius verlassen haben soll, vgl. Schleiden, Landenge von Sues 1858 und Brugsch, l'Exode 1875, kommt als zu unwarscheinlich weniger in Betracht, — sucht man auch Mara südlicher oder nördlicher: südlicher in Hawâra = Verderben (nach Palmer, Wüstenwanderungen, S. 33 f., Hawwâra = kleine Lache), einem Quell von 6—8 F. Durchmesser in einem von Salz- und Alaun-Niederschlag gebildeten Becken mit 2 F. tiefem, kaum trinkbarem Wasser von bittersalzigem (nach Palmer von wechselndem) Geschmack, etwa 16 Stunden südlich von dem jetzigen Ende des Meerbusens an der gewönlichen Sinaistraße (so Pocock, Burckhardt, Schubert, Robinson, de Laborde, Wilson, Wellstedt, Gesenius im thes. S. 882, Winer, Knobel, Kurtz, Keil und Köhler) oder etwas östlicher in einer andern Quelle, die noch viel entschiedener bitter sein soll, von wo der Weg direkt nach dem Wasser des Wadi Gharandel fürt (Graul II, 254; Tischendorf I, 188), — nördlicher in dem heutigen Ain-Nâbâ oder el Gharguda (s. bei Robinf. I, 76, 98 f.), 3 St. ostsüdöstl. von Sues, 22 St. von der Barre el Gisr (so Hitzig, Gesch. Isr., S. 71; Kneucker in Schenkels Bib.-Lex. IV, S. 111; einigermaßen auch Dillmann zu 2 Mos. 15, 22). Gegen Hawwâra spricht aber nicht bloß, dass die Wassermenge dort schwerlich für ein Heer genügt hat, sondern auch, dass die Wüste Etham oder Schur nicht so weit südwärts gereicht zu haben scheint, da sie immer als vor oder östlich von Ägypten bezeichnet wird, 1 Mos. 25, 18; 1 Sam. 15, 7; 27, 8, und als Übergangsgegend zwischen Canaan und Ägypten vorkommt, 1 Mos. 20, 1; 16, 7. Daher auch schwerlich mit Ewald, Gesch. Isr. II, 142 und Bunsen an den Wadi el 'Amâra, ein unfruchtbares Tal 2 St. nördlich von Hawwâra, oder mit Schaw (Reisen, Leipz. 1765, S. 171 f.), Seetzen III, 117

und Lepſius (Briefe S. 343) an Wadi Gharandel zu denken iſt. Da Ain-Nâba eine äußerſt ergiebige Quelle iſt, die Sues mit ihrem freilich ſehr ſalzigen Waſſer verſorgt, da es zudem nördlicher liegt, empfiehlt ſich ſeine Identifizirung mit Mara mehr. Die Pilger des 14. und 15. Jarh., Quaresmius, Monconys u. a., auch noch Troilo, Orient. Reiſebeſchr. S. 495, fanden Mara nur 1 St. ſüdlicher in Ajun Muſa, das ſeinen Namen, Moſesquelle, eben infolge ſeiner Gleichſtellung mit Mara bekommen zu haben ſcheint. — Elim ſuchen die Vertreter des ſüdlicheren Weges in Wadi Gharandel, das 2 St. ſüdlich von Hawwâra, vom Meere aus nordöſtlich gerichtet, eine ſchöne Oaſe mit vielen Bäumen, worunter auch einige Palmen, bildet und reichliches, zwar brackiges aber weniger ſalziges Waſſer hat. Die Vertreter des nördlicheren Weges ſehen es in Ajun Muſa, das in Seetzens Zeit 17, in Robinſons noch 7, durch Grabungen leicht zu vermehrende Quellen, und ungefär 20, nicht mehr gepflegte, verkrüppelte Palmen hatte. Die reicheren Bewoner von Sues haben dieſe liebliche und fruchtbare Oaſe jetzt mit Landhäuſern und Gartenanlagen geſchmückt (Tiſchend. I, 172). — Die göttliche Hilfe in Mara hat ſich wol nicht darauf beſchränkt, daſs ſie Moſen ein Holz erkennen und finden ließ, welches die Wandelung des Waſſers in natürlicher Weiſe bewirken konnte (ſo ſchon Sir. 38, 5). Hätte es hier ein ſolches Holz gegeben, — wie allerdings bei den Tamulen in Coromandel und bei den Peruanern (Roſenm., Alt. und Neues Morgenl. II, S. 28 f.), ſo wäre es den Bewonern der Gegend warſcheinlich bekannt geblieben. Daſs die Araber eine in der Wüſte wachſende Art von Sauerdorn zu dem betreffenden Zweck gebrauchen, will zwar v. Leſſeps gehört haben (Ebers, Durch Goſen, S. 117. 531), iſt aber zu wenig erwieſen. Das Holz hat wol nur dieſelbe Bedeutung gehabt wie das Salz, das Eliſa in die Sultanquelle bei Jericho, 2 Kön. 2, 20, oder wie das Mehl, das er unter die Springgurken in Gilgal, 2 Kön. 4, 41, tun ließ, oder wie der Speichel, den Jeſus auf die Augen der Blinden ſtrich, Mr. 7, 33; 8, 23; Joh. 9, 6. Als ein ſichtbares Vehikel der göttlichen Einwirkung iſt es dem Glauben zu Hilfe gekommen. Daſs nicht der Baum, ſondern daſs Gott die Wirkung hervorgebracht hat, nimmt auch Joſephus (Arch. 3, 1, 2) an, indem er das Hauptgewicht auf Moſes Gebet legt, wenn er auch die Bewegung, die durch die Abſchöpfung des größten Teils des Waſſers im Quell bewirkt wurde, in ziemlich rationaliſtiſcher Weiſe mit in Betracht zieht. Iſt dies der Sinn der Erzälung, ſo ſchließen ſich auch die weiteren Bemerkungen beſſer an. Sobald die Waſſer ſüß geworden waren, heißt es in 2 Moſ. 15, 25 ſofort weiter: dort ſtellte er ihm (Moſe dem Volke) Geſetz und Recht und dort verſuchte er es. Das Geſetz und Recht iſt nach der ausdrücklichen Erklärung in V. 26 dasjenige, welches ſich aus der eben erzälten Tatſache, wenn alles von Jehova abgehangen hatte, wie von ſelbſt ergab, daſs Iſrael unter der Bedingung des Gehorſams gegen Gottes Gebote, wie ſie Moſe gelegentlich ſchon jetzt immer ausſprach, vgl. 2 Moſ. 16, 4. 5 und 18, 16, wie er ſie am meiſten aber noch erſt weiterhin zu verkünden hatte, an Jehova einen Arzt haben ſollte, der es vor all der Krankheit, die er auf die Ägypter gelegt und die der Mangel an geſundem Waſſer leicht auch auf ſein eigenes Volk bringen konnte, bewaren werde. Die Verſuchung beſtand in der Frage, ob das Volk dies Geſetz und Recht gläubig annehmen und demnach in Jehova ſeine Hilfe ſuchen wollte. Die Stellung dieſes Geſetzes und Rechtes wird hier gleich zu Anfang des Wüſtenzuges ſicher deshalb ſo beſtimmt hervorgehoben, weil ſich darin von vornherein ſehr ſignifikant die Abſicht der ganzen Wüſtenfürung in Beziehung auf das noch ſo wenig für Jehova entſchiedene, noch ſo ſchwache, vor Canaan und ſelbſt vor der Wüſte zurückſchreckende Volk kund gab, vgl. 5 Moſ. 8, 2.

Fr. W. Schultz.

Maranus, Prudentius, gelehrter franzöſiſcher Benediktiner, geb. 14. Okt. 1683, 1703 Mitglied der Kongregation des hl. Maurus, zu deren bedeutendſten Zierden er gehört, 1734 wegen ſeiner Agitation gegen die Bulle Unigenitus aus der Abtei St. Germain-des-Prés, dem Centrum mauriniſcher Gelehrſamkeit, verwieſen, einige Jare ſpäter aber nach Paris zurückgekehrt, geſt. 2. April 1762. Zeugniſſe von gründlichem dogmatiſchen und kirchengeſchichtlichen Wiſſen hat er

ſowol in eigenen Schriften als beſonders in umfaſſenden und erſchöpfenden Einleitungen zu kritiſchen Ausgaben griech. und lat. Kirchenväter hinterlaſſen. Drei Maurinereditionen ſchloſs er nach dem Tode ihrer urſprünglichen Bearbeiter ab und prägte ihnen den Stempel ſeines Geiſtes auf. 1720 beſorgte er die Herausgabe von Cyrilli Hieros. Opera ed. A. A. Touttée († 1718), denen er eine kurze Lebensbeſchreibung Touttées vorausſchickte. 1726 erſchien die von Baluzius († 1718) begonnene, erſt jetzt durch Hartels Text antiquirte, Ausgabe von Cyprians Werken, von denen Baluze die opera genuina bearbeitet hatte, wärend M. die kritiſche Herſtellung der spuria beſorgte und außer einer praefatio eine grundlegende vita Cypriani beifügte. Die Ausgabe von Basilii Caesar. opera omnia, von welcher Jul. Garnier 1721—1726 die beiden erſten Bände veröffentlicht hatte, ſchloſs M. 1730 mit dem dritten Bande ab, welcher die Briefe und Addenda et emendanda zu allen drei Bänden enthält. Seine bedeutendſte kritiſche Leiſtung aber ſind Justini philos. et martyris opera quae exstant omnia. Necnon Tatiani adversus Graecos oratio, Athenagorae legatio pro Christianis ... Hermiae irrisio gentilium philosophorum .. cum mss. codicibus collata ... opera et studio unius ex monachis congreg. S. Mauri (Paris 1742, fol.) mit den außerordentlich gründlichen 'Prolegomena de Justino, Tatiano, Athenagora, Theophilo, Hermia', welche Otto in ſeinem Corp. apolog. christ. IX, p. 33—330 wider abdrucken ließ, wärend Mor. v. Engelhardt „Das Chriſtenthum Juſtins" (Erl. 1878) S. 16—18 dieſelben ihrem Inhalt nach kritiſch analyſirt. Die ſelbſtändigen Schriften des M. verlohnt es ſich vollſtändig aufzuzälen, ſchon deshalb, weil er auf deren Titel ebenſowenig als bei den Väterausgaben ſich als Autor genannt hat. Es ſind aber folgende: 1) Dissertation sur les Semiariens (Par. 1722, 8°) zur Verteidigung der Touttéeſchen Einleitung ſeiner Cyrillausgabe von 1720. 2) Divinitas domini nostri Jesu Christi manifesta in scripturis et traditione (Par. 1746, fol.; ſchöner Neudruck Wirceburgi 1859, 8°). 3) La divinité de Jésus Christ prouvée contre les hérétiques et les déistes (Par. 1751, 3 voll. 8°). 4) La doctrine de l'écriture et des pères sur les guérisons miraculeuses (1754, 8°). 5) Les grandeurs de Jésus Christ avec la défense de sa divinité, contre les PP. Hardouin et Berryer, Jésuites (En France 1756, 8°).

Vergl. Tassin, Hist. litt. de la congrég. de Saint-Maur p. 741—749 (deutſche Ausg. II, 541—553). **G. Laubmann.**

Marbach, Johann, ward geboren den 24. Auguſt 1521 zu Lindau am Bodenſee. Im 15. Jare kam er auf die Straßburger Schule, ſtudirte ſeit 1539 Theologie zu Wittenberg, wurde 1549 Diakonus zu Jena, ging im folgenden Jare nach Isny in Schwaben, um bei Paul Fagius hebräiſch zu treiben und ihn zuweilen als Prediger zu erſetzen. Nach Wittenberg zurückgekehrt, wurde er, den 20. Februar 1543, unter Luthers Vorſitz, Doktor der Theologie; Melanchthon hatte gewünſcht, er hätte länger die Univerſität beſucht, er hielt ihn nur für mediocriter doctus. Die wenigen ſpäteren Schriften Marbachs beweiſen, wie ſehr dieſes Urteil begründet war. Nachdem Fagius als Profeſſor nach Straßburg abgegangen, ward Marbach als Pfarrer nach Isny berufen. Eine 1545 gehaltene Predigt über das Amt der Schlüſſel verriet bereits einen hierarchiſchen Sinn, der ihn mit dem Magiſtrat und der Gemeinde entzweite. Er ging nach Straßburg, wo er zuerſt Diakonus, dann Prediger an der Nikolaikirche wurde. Er war populär und lebendig in ſeiner Predigtweiſe, dabei voll Eifer für die Reformation, tüchtig beſonders zum Ordnen und Verwalten. 1548 ſandten die Straßburger den jungen Mann nach Leipzig und Wittenberg, um Rat zu holen in der Bedrängnis wegen des Interim. 1551 reiſte er abermals nach Sachſen, mit den Württembergern, um wegen der zu Trident vorzulegenden Konfeſſion zu beraten; bald darauf war er einer der Straßburger Abgeſandten zur Kirchenverſammlung; one Erfolg kehrte er im Frühling 1552 zurück. Nach dem Tode Hedios, des bisherigen Vorſtandes des Straßburger Kirchen-Konventes, ward Marbach zu deſſen Nachfolger ernannt und zugleich Profeſſor der Theologie. Man weiß, daſs in den erſten Zeiten zu Straßburg die ſchweizeriſche Richtung vorherrſchte und

dass Butzer sich unablässig bemühte, zwischen Luther und den Schweizern eine Verständigung herbeizuführen. Seit Marbachs Auftreten wurde es anders; schon nach seiner ersten Predigt hatte man Besorgnisse wegen der Zukunft ausgesprochen. Zwar hatte der neue Präsident des Kirchen-Konvents nicht den fanatischen Ungestüm wie andere Anhänger Luthers; er war von Natur ruhiger und mäßiger, auch wußte er sich den gegebenen Verhältnissen besser zu fügen; dabei verfolgte er aber unermüdlich seinen Zweck, die confessio tetrapolitana durch die Augsburgische zu verdrängen, das Straßburger Kirchenwesen nach letzterer einzurichten und alles zu entfernen, was nicht mit ihr übereinstimmte. Infolge der freieren Entwicklung der Straßburger Reformation herrschte wenig liturgische Uniformität. Marbach dachte daran, Einheit einzuführen, sowol in Liturgie und Gesangbuch, als im Katechismus, in Bezug auf die Form, mehr aber noch in Bezug auf die Lehre. Seit 1553 beklagte er sich bei dem Magistrat über „Unlauterkeit und Verschiedenheit" der hergebrachten Liturgieen; er legte mehrmals Projekte vor, die aber zu seinen Lebzeiten noch nicht zur Ausführung kamen; ebensowenig gelang ihm die allgemeine Annahme eines uniformen Gesangbuches; nur verschwanden seit ihm aus den Sammlungen die Lieder reformirter Verfasser. Dagegen erlangte er den Gebrauch des Lutherischen Katechismus statt des Butzerschen. Auch auf Errichtung einer Kirchenzucht, mit Privatbeichte und Exkommunikation, drang er fortwärend, konnte aber nie den Magistrat dazu bewegen. Nicht nur aus den liturgischen und katechetischen Büchern, sondern aus der Stadt selbst suchte er die reformirten Elemente zu vertreiben. Es war in Straßburg eine zalreiche Fremdengemeinde, besonders aus französischen Flüchtlingen bestehend. Vor allem sann Marbach darauf, diese Gemeinde an die Augsburger Konfession zu binden; es entstand Streit zwischen ihm und dem Prediger Garnier; 1555 mußte dieser die Stadt verlassen, und obgleich er einen Nachfolger erhielt, so hatte doch von da an die französische Gemeinde nur noch eine kümmerliche Existenz, bis 1577 der reformirte Gottesdienst zu Straßburg völlig untersagt wurde. 1553 kam Peter Martyr zum zweiten Mal nach Straßburg; bei seiner ersten Anstellung hatte man noch keine Unterschrift irgend einer Formel von ihm verlangt; jetzt aber mußte er, auf Marbachs Drängen, sich verpflichten, nichts zu lehren, das der Augsburger Konfession zuwider wäre; ebendazu mußte sich Professor Zanchi verstehen. Einzelne Reibungen mit letzterem abgerechnet, über die Abendmalslehre und über die Bilder, die Marbach wider in die Kirchen einführte, lebte der Präsident mit den reformirten Professoren in ziemlichem Frieden. Als aber 1556, durch Westphals heftiges Auftreten angeregt, jüngere Prediger, von Marbach beschützt, auf den Kanzeln anfingen die Calvinisten zu verketzern, ging Peter Martyr nach Zürich; so blieb nur Zanchi als reformirter Theologe zurück. In diesem nämlichen Jare berief der Kurfürst Otto Heinrich Dr. Marbach, um eine allgemeine Kirchenvisitation der Pfalz zu leiten und Vorschläge für Einführung der Reformation und Regelung des Kirchenwesens zu machen. Sein den 2. November dem Kurfürsten überreichter Bericht gibt ein lebendiges Bild der damaligen Zustände der Pfalz; mehrere der in seinem Bedenken vom 8. November angedeuteten Vorschläge wurden ausgefürt und gereichten der Pfälzer Kirche zum Segen. 1557 wurde er abermals nach der Pfalz berufen; er wonte dem zu Pfedersheim mit den Widertäufern gehaltenen Gespräche bei, und begleitete die kurfürstlichen Theologen zum Kolloquium von Worms. Otto Heinrich bot ihm das Amt eines Superintendenten der Pfalz an; er schlug es ab, und empfahl, unglücklicherweise, den hitzigen Streiter Tileman Heßhus. Im Jare 1564 ließ auch Herzog Wolfgang von Zweibrücken seine Kirchen und Schulen durch Marbach visitiren.

1558 gab der vielbeschäftigte und über die Fortdauer des Interim unwillige Mann sein Predigtamt auf. Als wärend des Heidelberger Abendmalsstreites das Gerücht nach Straßburg kam, man behaupte in der Pfalz, die Straßburger Prediger neigten sich zum Calvinismus, meinte Marbach ein öffentliches Zeugnis ablegen zu müssen; unüberlegt wälte er aber nicht das glücklichste Mittel. Er ließ in Straßburg, heimlicherweise und mit falschem Druckorte, des Heßhus Schrift

de praesentia corporis Christi in coena Domini, contra Sacramentarios nachdrucken, mit einer heftigen Vorrede des Verfassers gegen die Reformirten, besonders gegen den Kurfürsten Friedrich III. Dieser, der es durch Zanchi ersur, klagte bei dem Straßburger Magistrat, welcher die Veröffentlichung untersagte. Von nun an zeigte sich Marbach über Zanchi äußerst erbittert. Anfangs 1561 berichteten ihm Studenten, Zanchi lehre Ketzereien über das Weltende, den Antichrist, die Prädestination. Hätte Zanchi nicht auch angefangen, die überhandnehmende Lehre von der Ubiquität zu bestreiten, so hätte ihn wol Marbach über das Dogma von der Prädestination weniger leidenschaftlich angegriffen; Martyr und Zanchi hatten es fortwärend unbeläftigt gelehrt. Marbach hatte bisher nur die Methode der Calvinisten missbilligt; er hätte gewünscht, sie wären von der Erbsünde, von dem Heilsbedürfnisse ausgegangen, statt die göttliche Notwendigkeit, den absoluten ewigen Ratschluss voranzustellen; jetzt aber ward die Differenz über die Methode zu einem Streit über die perseverantia Sanctorum, die Zanchi als Konsequenz des Dogmas lehrte, und bald über letzteres selbst. Der mit vieler Hitze gefürte Zank dauerte bis 1563, wo durch herbeigerufene auswärtige Schiedsrichter ein consensus zustande kam zwischen den beiden Gegnern und überhaupt zwischen den Predigern und den großenteils noch reformirt gesinnten Laien-Professoren der Schule; die lutherische Ansicht vom Abendmal wurde festgestellt, obgleich ausweichend, und in der Lehre von der Prädestination nahm man den Satz an, dass alle, die glauben, selig werden. Dieser consensus enthielt in seinen schwankenden Ausdrücken den Samen neuer Streitigkeiten; eine solche war nahe daran wider auszubrechen, als Ende 1563 Zanchi den Ruf als Prediger nach Chiavenna annahm. Von nun an war kein reformirter Theologe mehr in Straßburg, und Marbach war beruhigt, obschon der Rektor Johann Sturm und mehrere seiner Kollegen noch dem Calvinismus anhingen. Da der Ubiquitätsstreit immer allgemeiner wurde, trat auch Marbach für das Dogma der Ultra-Lutheraner auf; er verfasste einen, dem Herzog Wolfgang von Zweibrücken gewidmeten „Christlichen und wahrhaften Unterricht von den Worten der Einsatzung des heil. Abendmals, sampt gründtlicher Widerlegung der Sakramentirer hievon irrigen Lehr und Meynung", Straßburg 1565, 8°; er ließ das Buch auch dem Kurfürsten von der Pfalz überreichen, der in einem Schreiben an den Straßburger Magistrat seine Verwunderung aussprach über solch „unbescheidenliches" Verfaren. Zudem wurde von den Heidelberger Theologen heftig gegen Marbach geschrieben; er opponirte ihnen 1567 seinen „Christlichen Unterricht und warhaftige Erweisung .... daß J. C. durch die persönliche Vereinigung der göttlichen und menschlichen Naturen, auch nach seiner Menschheyt in alle göttliche Herrlichkeit und Majestet, nit nur mit dem bloßen Namen, sondern wahrhaftig und mit der That, erhaben und gesetzet seye", Straßburg, 4°. In diesem Werke, für dessen Widmung an den Magistrat er ein Ehrengeschenk von 25 Goldgulden erhielt, bewies er die Ubiquität durch zwölf rationes und vierzig testimonia aus den Kirchenvätern. Heßhus, den Marbach 1565 zu Straßburg zurückhalten wollte, Jakob Andreä, Brentz lobten das Buch über die Maßen; Andreä wünschte, Marbach möchte es vervollständigen durch Hinzufügen der testimonia aus den Scholastikern. Einige Jare später kam Marbach unbesonnenerweise in sonderbare Verlegenheit. 1568 war Flacius nach Straßburg gekommen und von den Predigern ehrenvoll aufgenommen worden. Er gewann Marbach und die Übrigen für seine Ansicht, dass die Erbsünde die Substanz des Menschen sei. Marbach verfasste sogar einen consensus, in dem er, zwar mit Vermeidung der flacianischen Ausdrücke, die Übereinstimmung aussprach. Allein durch Andreä gewarnt, der 1571 selber nach Straßburg kam, um mit Flacius zu disputiren, sagte sich Marbach von diesem los; Flacius und die Straßburger wurden erbitterte Feinde, der Magistrat musste ihn aus der Stadt verweisen. Um sich zu rächen, gab er 1574 den consensus heraus (in seinem triplex consensus); 1581 ließ ihn ein Straßburger Prediger, den Marbach als Flacianer absetzen ließ, deutsch erscheinen. Trotz dieses vorübergehenden Hinneigens zum „neuen Manichäismus", das jedenfalls theologische Unselbständigkeit bezeugte, hielt Andreä seinen Freund Marbach für eine

der Hauptstützen des Luthertums. Seit 1567 korrespondirten sie viel mit einander über die Notwendigkeit einer Formel, um das „reine Bekenntnis“ zu waren und der Verwirrung in den deutschen Kirchen ein Ende zu machen. 1571 erlangte Marbach von den Straßburger Theologen die Unterschrift der von Andreä verfaßten sogenannten Formel von Zerbst; und als 1577 die Formula concordiae zustande kam, erklärte er sie, in Übereinstimmung mit den Predigern, für „die ware Auslegung der Augsburger Konfession“. Vergebens drängte er jedoch den Magistrat, sie einzufüren; aus Rücksicht auf die verbündeten Schweizer geschah dies damals noch nicht. Die Konkordienformel wurde Anlaß zu neuem Zwiespalt in Straßburg. Schon seit Jaren war Marbach mit dem Rektor Sturm zerfallen; beide dominirten gerne, keiner wollte sich der Autorität des andern fügen; die Schule kam in Verfall; Sturm schrieb es der Unduldsamkeit der Theologen, Marbach dem Calvinismus der Professoren zu. 1572 verlangte der Magistrat von Beiden Vorschläge für eine Reform der Schulanstalten; trotz Marbachs Gegenreden wurden Sturms Ideeen angenommen; es wurden zugleich Schiedsrichter ernannt, um die zwei Gegner zu versönen; dies gelang erst 1575. Als nun aber die Rede war von Einsürung der Konkordienformel, entbrannte der Zorn des alten Rektors über die in dieser Schrift enthaltenen Verdammungen gegen die Calvinisten; diesmal blieb zwar der von Krankheit geplagte Marbach dem Streite fern, der von einem viel hitzigeren Kämpfer, Johann Pappus, gefürt wurde. Marbach, der noch 1576 dem Kurfürsten Ludwig behilflich war, bei Wideresinsürung des Luthertums in der Pfalz, und 1578 von Pfalzgraf Johann nach Zweibrücken berufen wurde, um einen Streit zwischen dem Superintendenten Jakob Heilbrunner und Magister Pantaleon Candidus über das Abendmal und den freien Willen zu schlichten und die Schule von Hornbach zu inspiziren, starb den 17. März 1581. Nach seinem Tode wurde das von ihm vorbereitete Werk vollendet und unter Pappus Alles eingefürt, was er gewünscht hatte: Liturgie und Konkordienformel. Außer den oben angegebenen Schriften sind von Marbach nur einige Predigten und polemische Traktate gedruckt. Er hinterließ zwei Söne, die gleichfalls der Theologie angehören: Erasmus, geboren 1548, studirte zu Basel und Rostock, wurde 1574 zu Straßburg mit der Erklärung des A. T. beauftragt, folgte 1581 seinem Vater als Professor nach, und starb 1593. Man hat von ihm einige dogmatische Dissertationen und einen Kommentar (seine Vorlesungen) über den Pentateuch, den sein Bruder herausgab, Hypomnemata in libros mosaicos, Straßb. 1597, 2 Bde. 4°; — Philipp, geboren 1550; nachdem er mehrere deutsche Universitäten besucht, erklärte er zu Straßburg das Organon des Aristoteles, ward als Rektor nach Grätz berufen, unter Kurfürst Ludwig VI. Professor der Theologie zu Heidelberg, dann Rektor des Gymnasiums von Klagenfurt, und zuletzt, nach seines Bruders Tod, Professor der Theologie zu Straßburg. Er starb 1611. Außer einigen Reden und Dissertationen hat er mehrere Streitschriften verfaßt gegen Pezel über das Abendmal, und gegen die Heidelberger wegen ihrer Widerlegung der Konkordienformel. — Über Marbach ist nachzusehen: Fecht, Historiae ecclesiasticae saeculi XVI supplementum, epistolis ad Marbachios consistens; Durlach 1684, 4°; meine Schrift: der Antheil der Straßburger an der Reformation in Kurpfalz, drei Schriften Marbachs; Straßb. 1856; Al. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen, 1. Hälfte, S. 418 ff. — und die fleißig gearbeitete Abhandlung von Trenss, Situation intérieure de l'église luthérienne de Strassbourg, sous la direction de Marbach, Straßburg 1857.

C. Schmidt.

Marburger Bibel wird die 1712 in 4° in Marburg unter dem Titel: „Mystische und prophetische Bibel, d. i. die ganze heil. Schrift A. und N. T. auf's Neue nach dem Grund verbessert, sammt Erklärung der fürnehmsten Sinnbilder und Weissagungen, sonderlich des hohen Liedes Salomons und der Offenbarung J. Chr. sowie auch denen fürnehmsten Leren, bevoraus die sich in diese letzte Zeit schicken“ erschienene Bibel genannt, welche Prof. Dr. Horche (s. d. Art. Bd. VI, S. 316) mit Hilfe anderer, besonders des Inspektors Scheffer in Berlenburg, herausgegeben hat. Sie enthält den nach dem Grundtexte verbesserten Text Luthers und

gibt in den Einleitungen und Inhaltsanzeigen die Erklärung der Sinnbilder und Weissagungen namentlich nach Coccejus, und ganz besondersausfürlich nach der Mad. Guyon (s. d. Art. Bd. V, S. 479) die Erklärung des Hohenliedes und der Offenbarung Johannis. Sie wurde von den Theologen und Mystikern ihrer Zeit sehr gelobt und viel gebraucht und war die Vorläuferin der 1726—1742 in 8 Foliobänden erschienenen Mystischen Berleburger Bibel (s. d. Art. Bd. II, S. 311), in Beziehung auf welche sie auch die kleine mystische Bibel heißt. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik, 1875, S. 497. **M. Goebel.** †

Marburger Religionsgespräch, der geschichtliche Ausdruck der unversönlichen Differenz Luthers und Zwinglis in der Abendmalslehre. Fast gleichzeitig hatten beide Reformatoren, jeder selbständig, ihren Kampf gegen das Papsttum eröffnet, aber positiv waren ihre Wege von Anfang an auseinander gegangen. Luther stand unbeugsam auf dem Boden des Schriftwortes, das er auch durch das Wort allein, one weltlichen Arm, geschützt und gefördert wissen wollte (de Wette, Luthers Briefe II, 145 f. 151 f. 160). Auch Zwingli stützte sich auf die Schrift, aber ein stark ausgeprägter rationalisirender Zug ging bei ihm, dem Humanisten und Mann von vorwiegender Verstandesbildung, nebenher (Deus nobis non proponit incomprehensibilia, Zwingli opp. IV, 176 vgl. III, 270), und zur Durchfürung seines Werkes schloss er politische Machtmittel keineswegs aus. Nach längerer beiderseitiger Zurückhaltung trat der tiefe Unterschied zwischen dem deutschen und schweizerischen Protestantismus seit 1524 offen an den Tag über das Lehrstück vom heiligen Abendmal. In einer Reihe sich rasch folgender Schriften und Gegenschriften gerieten beide Männer, zu welchen auf Seite der Schweizer noch Oekolampadius trat, hart aneinander und schlug die Flamme des schroffen Gegensatzes immer heller empor (Hassencamp, Hessische Kirchengesch. im Zeitalter d. Ref. II, 1 S. 3 ff.; Plitt, Einl. in d. August. I, 417 ff.).

Tief bekümmert und besorgt über diesen wachsenden Zwiespalt war vor allen Landgraf Philipp von Hessen, welcher seit 1528 ein Gesamtbündnis aller Evangelischen, mit Einschluss der Süddeutschen und der Schweizer, als Hort der evangelischen Freiheit anstrebte und diesen Friedensgedanken durch jene ernsten Lehrstreitigkeiten stark gefärdet sah. Schon auf dem Wege nach Speier, im Februar 1529, suchte er daher in Weimar den Kurfürsten Johann von Sachsen für seinen Unionsplan zu gewinnen und von dem Nutzen einer persönlichen Zusammenkunft und Unterredung Luthers mit den Schweizern zu überzeugen. Er machte hierbei geltend, dass durch die Vorstellung vom heiligen Abendmal und die Auslegung der Einsetzungsworte die Seligkeit nicht berürt werde, und versprach sich von der Veranstaltung eines „freundlichen, undisputirlichen Gesprächs" eine Annäherung und Verständigung der Gegner. In diesem Sinne unterhandelte er in Speier mit Melanchthon, welcher sich auch dem Vorhaben des Landgrafen nicht ganz abgeneigt zeigte und eben um jene Zeit in einem Briefe an Oekolampadius vom 8. April 1529 äußerte: „Quare satius esset, hac de re aliquot bonos viros in colloquium una venire" (Corp. Ref. I, 1050). Gleichzeitig wendete sich der Landgraf an Luther und Zwingli, welcher letztere sofort sein Erscheinen gern und bereitwillig zusagte (Zwingli opp. VIII, 662). Luther dagegen war dem Unternehmen Philipps von Anfang an entschieden abgeneigt und stand nicht an, ihm unter dem 23. Juni „dürre herauszusagen", dass er „eine schlechte Hoffnung habe zu solchem Frieden", indem er hinzusetzte: „denn ich weiß das wohl, daß ich ihnen schlecht nicht weichen werde, kann auch nicht, weil ich so ganz für mich gewiß bin, daß sie irren, dazu selbs ungewiß sind ihrer Meinung" (de Wette III, 473 f. VI, 102 ff.). Jetzt wurde auch Melanchthon schwankend und meinte, mit Oekolampadius und seines Gleichen von dem Sakrament zu reden habe er für seine Person keine Scheu, mit Zwingli zu handeln sei ganz unfruchtbar, weshalb er den Kurprinzen Johann Friedrich bat, seinen Vater zu bestimmen, dass den Wittenbergern die kurfürstliche Erlaubnis zur Teilnahme an dem Kolloquium versagt werde (Corp. Ref. I, 1065 sq.). Der Kurfürst hätte ebenfalls lieber das Gespräch vermieden und wünschte es wenigstens nach Nürnberg zu verlegen, da es wol dem Land-

grafen dorthin zu reisen ungelegen sein und „die Sache in seinem Abwesen desto fruchtbarlicher gehandelt werden“ möchte (Corp. Ref. I, 1071). Da jedoch Philipp nicht blos seinen Plan überhaupt unerschütterlich festhielt, sondern auch darauf bestand, dass die Verhandlung in seiner Gegenwart zu Marburg gehalten würde, in Wittenberg aber die Besorgnis entstand, er möchte bei fortgesetzter Weigerung sich ganz zu den Schweizern schlagen, so gaben endlich der Kurfürst und seine Theologen dem immer ernstlicher drängenden Landgrafen nach und sagten ihm Luther und Melanchthon unter dem 8. Juli ihr Erscheinen in Marburg „auf bedeute Zeit“ mit dem Wunsche zu: „Der Vater aller Barmherzigkeit und Einigkeit gebe seinen Geist, dass wir ja nicht umsonst, sondern zu Nutz und nicht zu Schaden zusammenkommen“ (de Wette-Seidemann VI, 104). Der Landgraf erließ nun seine Einladungen zu dem Kolloquium auf den Tag Michaelis nach Wittenberg, Zürich, Basel und Straßburg, sowie an verschiedene süddeutsche Theologen, sagte auch Zwingli sicheres Geleit zu (Rommel, Philipp d. Großm. II, 219 f.); die Anwesenheit Karlstadts dagegen, der ebenfalls zu dem Gespräch zugelassen zu werden wünschte, lehnte er ab, da alle Weitläufigkeit und Zankung vermieden werden solle und seine Gegenwart den Anderen nicht gefallen möchte (Neudecker, Urkunden aus der Reformationszeit S. 127). Luther aber dachte an den bevorstehenden Tag in Marburg fortdauernd nur mit Widerwillen und klagte, dass ihm die Zusage seines Erscheinens von dem Landgrafen abgedrungen worden sei, riet auch seinem Freunde Brenz von der Teilnahme ab (de Wette III, 491. 501). Doch ist es unrichtig, dass er das Kolloquium durch diese und ähnliche Äußerungen nachträglich habe hintertreiben wollen (Hassencamp a. a. O. II, 1 S. 30). Es würde seinen Fortgang genommen haben, Brenz mochte kommen oder nicht. Die Schweizer hingegen waren voll gehobener Stimmung. Sie rechneten mit Bestimmtheit auf den Sieg und hofften, wenn auch nicht Luther, so doch den Landgrafen zu überzeugen, von dessen Einfluss in Norddeutschland sie übertriebene Vorstellungen hegten. Capito schrieb an Zwingli: Wenn einmal der Hesse gewonnen sei, seien ihnen auch der Sachse und der Brandenburger gewiss (Zwingli opp. VIII, 336).

Zwingli war denn auch der erste, welcher mit seinen Gesinnungsgenossen auf dem Kampfplatz erschien. Er war bereits am 1. September von Zürich aufgebrochen, one ausdrückliche Genehmigung des Rates, der wegen seiner Reise durch viele katholische Gebiete bedenklich war und dem er erst nachträglich ein Entschuldigungsschreiben zusandte. Unterwegs verweilte er zwölf Tage lang in Straßburg, wo sich Bucer und Hedio nebst dem Bürgermeister Jakob Sturm ihm beigesellten, während Oekolampadius schon in Basel sich ihm angeschlossen hatte. Am Michaelistage, den 29. September, langten die Schweizer in Marburg an; mit ihnen kamen die Ratsherren Ulrich Funk aus Zürich und Rudolf Frey aus Basel. Am folgenden Tage trafen die Wittenberger, Luther und Melanchthon, begleitet von Jonas, Cruciger, dem kursächsischen Rate Eberhard von der Tann, Myconius aus Gotha und Menius aus Eisenach ein. Erst am Nachmittag des 2. Oktober erschienen die Süddeutschen, Osiander aus Nürnberg, Brenz aus Schwäbisch Hall und Stefan Agricola aus Augsburg, letzterer anstatt des ebenfalls eingeladenen aber erkrankten Urbanus Rhegius. Noch andere durch Stellung und Geist hervorragende Männer von nah und fern, wie Adam Kraft, Franz Lambert, Erhard Schnepf, Johann Lonicerus, Dionysius Melander u. a., hatten Aufforderungen empfangen, dem Gespräche beizuwonen und sahen dem Erfolg mit Spannung entgegen. Luther trat im Gasthause zum Bären in der Barfüßerstraße ab, woselbst ihn sofort Oekolampadius, Hedio und Bucer aufsuchten und begrüßten, nahm aber alsbald seine Wonung im Schlosse des Landgrafen, der überhaupt, wie Jonas rühmt, seine Gäste „clementer omni genere humanitatis et plane βασιλικῶς“ (Corp. Ref. 1, 1095) empfing und bewirtete. Die Sage erzält, Luther habe, als er die Schlosstreppe hinaufstieg, auf jeder Stufe „Hoc est, Hoc est“ ausgerufen, um im Voraus die Haltung zu bezeichnen, die er in Marburg unerschütterlich zu behaupten gedachte. Der Humanist Euricius Cordus, damals Professor der Medizin in Marburg, begrüßte die herbeigekommenen Gottesgelehr-

ten in lateinischen Versen, in welchen er sie inständig bat, ihr Werk zum Lobe Gottes und zum Heile aller Gläubigen zu treiben, damit die richtende Welt sage, ihr Beschluss sei vom heiligen Geiste eingegeben (Krause, Euricius Cordus, S. 106 f.).

Um die Dissentirenden einander näher zu bringen und eine Verständigung zwischen ihnen anzubanen, bestimmte Philipp sogleich nach Ankunft der Wittenberger, dass am folgenden Tage privatim eine vorläufige Unterredung einerseits zwischen Luther und Oekolampadius, andererseits zwischen Melanchthon und Zwingli stattfinden solle. Nach gehaltenem Frühgottesdienste geschah dies am 1. Oktober in zwei verschiedenen Zimmern und verhandelte Melanchthon mit Zwingli sechs Stunden lang, indem er ihm vorhielt, dass die Schweizer nicht rechtgläubig lehrten über die heilige Dreifaltigkeit und Gottheit Christi, die Erbsünde, das Wort Gottes und das heilige Abendmal. Über die drei ersten Punkte gab Zwingli beruhigende Erklärungen. In dem Lehrstück von der Trinität und der Person Christi stehe er ganz auf dem Standpunkte des Nicänum und Athanasianum; das Buch des Unitariers Hetzer habe er selbst unterdrückt. Die Erbsünde bezeichnete er jetzt als ein Gebrechen, das den Menschen verdamme, aber aus Kraft des durch Christum aufgerichteten Bundes würden die Kinder solcher Verdammnis ledig. Auf den Vorwurf, dass er das Wort Gottes unterschätze und bei der Erleuchtung und Bekehrung des Menschen in der Weise Münzers alles dem heiligen Geiste allein zuschreibe, gab er zu, dass der heilige Geist das Heil des Menschen durch die Predigt des göttlichen Wortes wirke. Über das Abendmal dagegen wurde eine Einigung nicht erreicht. Ebensowenig vermochte dies Luther in seiner drei Stunden dauernden Unterredung mit Oekolampadius, über welche Näheres nicht berichtet wird. Wie Luther versichert, verkehrten beide freundlich miteinander (de Wette III, 513), während Oekolampadius gegen Zwingli klagte „se denno in Eccium incidisse", Zwingli opp. VIII, 369.

Die eigentliche Hauptverhandlung war auf Sonnabend, den 2. Oktober, festgesetzt und wurde nicht, wie Viele angeben, im Rittersale des Schlosses, sondern in einem Wonzimmer des Landgrafen vor etwa 50 bis 60 Personen gehalten (Corp. Ref. I, 1097). Zwingli hatte unbeschränkte Öffentlichkeit gewünscht, Luther dieselbe für unratsam erklärt. Daher entschied der Landgraf, dass nur die anwesenden Fürsten, Herren, Edlen, Botschafter und vorzüglichsten Theologen, besonders an den Universitäten zu Marburg und Wittenberg, zugelassen werden sollten. Auch bestimmte er im Einverständnis mit Luther den Gebrauch der deutschen Sprache, während Zwingli die lateinische vorgezogen hatte. Vor dem Fürsten, welcher von dem mitgegenwärtigen Herzog Ulrich von Württemberg und seinen Räten umgeben war und dem Gespräch von Anfang an aufmerksam zuhörte, saßen an einem besonderen Tische Luther, Melanchthon, Zwingli und Oekolampadius. Luther hatte die Worte „Hoc est corpus meum" mit Kreide vor sich auf den Tisch geschrieben und sprach für die Wittenberger fast allein; nur selten fügten Melanchthon oder Brenz eine kurze Bemerkung hinzu. Auf Seite der Schweizer fürten Zwingli und Oekolampadius abwechselnd das Wort.

Der hessische Kanzler Johann Feige eröffnete die Handlung früh um 6 Uhr mit einer ernsten Ansprache, in welcher er den bestehenden Zwiespalt der Häupter der Reformation beklagte, auf die Schadenfreude der Papisten darüber hinwies und zu bedenken gab, dass jeder, der nicht zur Einigkeit arbeite, sondern bei dem einmal gefassten Wan hartnäckig verharre, für allen hieraus erwachsenden Schaden und Unrat verantwortlich sei (Lauze, Von dem Leben und Taten Philippi Magnanimi I, 213 sq.). Die Theologen dankten dem Landgrafen für seine Fürsorge und Aufopferung, versprachen, sich gütlich und freundlich mit einander zu unterreden, bemerkten jedoch, die Einigkeit dürfe nicht mit Unterdrückung göttlicher und öffentlicher Warheit gesucht, sondern Christi Wort müsse allen anderen Sachen vorgezogen werden.

Zunächst kam nun Luther darauf zurück, dass es not tue, das Gespräch auf die ganze Summa christlicher Lehre zu erstrecken, da man in Zwinglis Schriften viel Irrtum finde. Dieses Ansinnen lehnte aber Zwingli mit Entschiedenheit ab

und erinnerte, man sei nicht zusammengekommen, von den anderen Artikeln zu reden, sondern allein vom Sakrament; sei man über dieses einig, so sei er gern erbötig, auch über die anderen Sachen zu handeln. Hierauf erklärte Luther in längerer Rede, er wisse, dass er vom Sakrament recht geschrieben, wolle auch dabei bleiben; so aber die Schweizer vermeinten, etwas aufzubringen wider die Warheit, das wolle er anhören und verlegen. Oekolampadius berief sich nun zur Begründung seiner tropischen Auffassung der Einsetzungsworte auf andere figürliche Reden des Herrn, wie wenn er sagt: „Ich bin der rechte Weinstock", besonders aber auf Joh. 6, 63 „Das Fleisch ist nichts nütze, der Geist aber macht lebendig". Über diese Stelle entspann sich ein längerer erregter Kampf. Oekolampadius behauptete, nach ihr müssten die Einsetzungsworte erklärt werden. Luther entgegnete, sie beweise nichts, hier rede Christus nicht von seinem, sondern von unserm Fleisch. Auf den Einwurf, was neben dem geistlichen Essen noch das leibliche nützen solle, erwiderte er, Gott habe das letztere einmal geboten, wenn Gott ihn hieße Holzäpfel oder Mist essen, so würde er es tun. Als beide sich nicht vereinigen konnten, setzte Zwingli ein, forderte, man müsse die Schrift durch die Schrift erläutern, und ermante Luther im Tone der Überlegenheit, von seiner petitio principii, dass die Worte „das ist" schlechterdings buchstäblich auszulegen seien, abzustehen. Hierüber wurde Luther unwillig und meinte, Zwingli wolle ihn überpoltern; das Wort Joh. 6 gehöre nicht hieher. Zwingli rief: „Nein, nein, Herr Doctor, das Wort bricht euch den Hals". Luther hieß ihn bedenken, er sei jetzt in Hessen und nicht in der Schweiz, man breche nicht also die Hälse, worauf sich Zwingli entschuldigte, der Ausdruck sei eine Landesart, um zu bezeichnen, wenn jemand eine verlorene Sache habe. Auch der Fürst suchte Luther zu besänftigen und bat ihn, das Wort nicht zu hoch aufzunehmen. Mit diesem scharfen Misston schloss das Gespräch am Vormittag.

Am Nachmittag citirten die Schweizer verschiedene Stellen aus Luthers Postille und Melanchthons Annotationes, um zu beweisen, dass sie mit ihnen in der Erklärung von Joh. 6 ganz einig seien. Luther erwiderte, er frage nicht darnach, wie er und Melanchthon Joh. 6 ausgelegt hätten, die Gegner aber müssten den Beweis füren, dass, wenn Christus sage: „das ist mein Leib", dies bedeute: „das ist nicht mein Leib". Diese traten jetzt nach längeren exegetischen Erörterungen, in welchen Oekolampadius behauptete, dass Luther selbst die Einsetzungsworte tropisch erkläre und est für continet nehme, mit einem neuen Argument hervor, dass nämlich ein Leib nur an einem Orte, nicht an allen Orten sein könne. Christi Leib sei unserem Leibe gleich und folglich räumlich beschränkt, wofür Zwingli eine große Anzal von Schriftstellen, besonders Röm. 8, 3; Phil. 2, 7; Hebr. 2, 17 anfürte. Luther bemerkte sarkastisch, wenn Christus uns leiblich in Allem gleich sei, so müßte er auch ein Weib und schwarze Äuglein gehabt haben; übrigens frage er in Glaubenssachen nach Vernunft, Philosophia und Mathematika nichts, sondern verlasse sich allein auf Gottes Wort, wobei er die Sammetdecke auf dem Tische vor sich aufhob und auf die darunter geschriebenen Worte hinzeigte. Zwingli sagte, Gott gebe uns nicht so unbegreifliche Dinge vor, eine Äußerung, an welcher besonders Melanchthon schweren Anstoß nahm, indem er in seinem Bericht hinzusetzt: „Solche ungeschickte Reden entfielen ihm, so doch Christi Lehre viel unbegreiflichere, höhere Artikel hat, als: dass Gott Mensch geworden, dass dieselbige Person, Christus, so warer Gott ist, gestorben" (Corp. Ref. I, 1105). Am Abend des Tages war man von einer Einigung noch ebenso weit entfernt, als am Morgen.

Sonntag, den 3. Oktober predigte Luther früh in der kleinen Kapelle des Schlosses über das Sonntagsevangelium Matth. 9, 1 ff. von der Vergebung der Sünden, indem er sagt: „Ich habe nun selbs so viel Jahr darüber gelernet und mit allem Fleiß getrieben (mehr denn keiner derer, die sich dünken lassen, sie könnens) mit Predigen, Schreiben, Lesen; noch kann ich mich keiner Meisterschaft rühmen und muss froh werden, dass ich ein Schüler bleibe mit denen, die erst anfahen zu lernen" (Erl. Ausg. XIV, 206 ff.). Auf den Hauptgegenstand des Kolloquiums ging er mit keinem Worte ein. Den ganzen Sonntag hindurch ward

dasselbe fortgesetzt, one dass neue Momente zu Tage getreten wären. Die Schweizer brachten für die Endlichkeit des Leibes Christi eine Menge von Stellen der Kirchenväter, namentlich aus Augustinus und Fulgentius, vor. Luther entgegnete, Fulgentius rede gar nicht vom Nachtmal, was aber Augustinus von diesem Handel geschrieben, habe er jung geschrieben und sei obscurus. Oekolampadius bemerkte, man habe die alten Lehrer nur darum angezogen, damit männiglich sehe, dass sie nicht eine neue Lehre hätten. Dies gab Veranlassung, dass noch während des Kolloquiums viele Stellen der Kirchenväter, die den Wittenbergern günstig waren, von Osiander und Brenz zusammengetragen und von Luther unterschrieben, dem Landgrafen überreicht wurden (de Wette III, 508 ff. Corp. Ref. I, 1101. 1105). Zwar redete der Kanzler des Fürsten, dem übrigens Melanchthon offene Hinneigung zu Zwingli nachsagt (Corp. Ref. I, 1095), zum Frieden und lud zu neuen Verhandlungen ein. Luther bezeichnete dies als fruchtlos und erklärte: „Ich weiß kein anderes Mittel, als dass sie Gottes Wort die Ehre geben und glauben mit uns". Als die Schweizer erwiderten, sie könnten weder begreifen noch glauben, dass der Leib Christi im Abendmal gegenwärtig sei, sprach Luther: „So wollen wir euch auch fahren lassen und dem gerechten Gerichte Gottes befehlen, der wird es wohl finden, wer recht hat". Oekolampadius entgegnete: „Wir wollen dasselbe auch thun und euch fahren lassen". Zwingli gingen bei diesen Worten, dass es jedermann merkte, die Augen über. Noch bat der Bürgermeister Sturm zu Straßburg Luther, welcher die Straßburger Prediger irriger Lehre angeklagt hatte, dieses Urteil näher zu begründen, und Butzer trug deshalb die Lehre der Straßburger Kirche summarisch vor. Aber Luther klagte, man wolle ja weder ihn noch seine Lehre, so wolle er auch hier nicht Herr noch Richter sein. Darum befahl er jene dem Urteil Gottes, und überließ ihnen, zu lehren, wie sie es vor ihm verantworten könnten.

Die Erfolglosigkeit der dreitägigen Unterredungen hatte den Landgrafen überzeugt, dass auf diesem Wege nichts zu erreichen sei. Der Ausbruch einer ansteckenden Krankheit, des englischen Schweißes, in Marburg, riet ihm überdies, die Versammelten nicht länger zurückzuhalten. Daher entließ er sie mit Dank, dass sie ihm zu Gefallen gekommen seien, und mit der Bitte, sich wider bei ihm einzufinden, wenn er sie alle oder einzeln fordern sollte; setzte jedoch noch am Montag, wo er die Gottesgelehrten zu Tisch lud, seine irenischen Bemühungen unermüdet fort und veranlasste nochmalige Besprechungen Luthers und Melanchthons mit Zwingli und Oekolampadius, Osianders und Brenz' mit Butzer und Hedio, die aber ebensowenig zum Ziele fürten. Butzer schlug hierbei eine Einigungsformel vor, dass im Abendmal Christi Leib in und mit dem Brote den Gläubigen gereicht werde, die er jedoch bald darauf wider fallen ließ. Der Landgraf bat jetzt beide Teile dringend, sie möchten sich, so sie uneins blieben, dennoch als Brüder und Christi Glieder untereinander halten, wozu auch Zwingli bereit war, indem er mit Tränen im Auge erklärte: „Es werend keine lüth vff erden, mit denen er lieber wöllt eins sin, dann mitt den Wittenbergern". Luther blieb unerschütterlich und erklärte: „Ihr habt einen anderen Geist als wir". Er sprach sein Befremden darüber aus, wie sie ihn für einen Bruder halten könnten, so sie anders ihre Lehre für recht hielten, und wollte ihnen nur die Liebe zugestehen, die man auch den Feinden schuldig ist. Um aber weitere Irrung und Uneinigkeit zu verhüten, wurde beschlossen, eine Schrift zu verfassen über diejenigen Punkte, in welchen man zu einer Einigung gelangt war. Luther setzte daher, warscheinlich am 4. Oktober (nicht am 3. Oktober, wie die meisten Drucke angeben) 15 Artikel auf: von der heiligen Dreifaltigkeit, der Person Christi, der Erbsünde und der Rechtfertigung durch den Glauben, dem äußerlichen Wort, der Taufe, den guten Werken, der Beichte, der Obrigkeit, den Traditionen, der Kindertaufe, dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, welche von sämtlichen Theologen unterschrieben wurden, jedoch mit dem Zusatz, wiewol man sich, ob der ware Leib und Blut Christi leiblich im Brot und Wein sei, diese Zeit nicht verglichen habe, so sollte doch ein Teil gegen den anderen christliche Liebe, soferne jedes Gewissen immer mehr leiden könne, erzeigen und beide Teile Gott den Allmächtigen fleißig bitten, dass er

sie durch seinen Geist in dem rechten Verstand bestätigen wolle. Da diese Marburger Artikel nachmals die Grundlage der Schwabacher Artikel und weiterhin der Augsburgischen Konfession bildeten, so ist das Marburger Gespräch, trotz seines unfriedlichen Verlaufes, keineswegs unfruchtbar gewesen, sondern hat ein eminentes Friedenswerk eingeleitet. Am 5. Oktober früh ritt der Landgraf weg, am Nachmittag reiste Luther mit seinen Freunden ab, zunächst nach Schleiz im Voigtlande, wohin er von dem Kurfürsten Johann berufen worden war (Plitt a. a. O. I, 512 ff.).

Vergleicht man das Marburger Kolloquium mit anderen änlichen Vorgängen in dem Leben Luthers, z. B. mit der Leipziger Disputation und mit dem Tage in Worms, so ist es leicht erklärlich, dass die wärmere Sympathie der evangelischen Christenheit sich von jeher den letzteren zugewendet hat. Nach Worms zog Luther, obgleich der drohenden Gefar sich klar bewusst, mit einer Freudigkeit, die uns mit hoher Bewunderung erfüllt; nach Marburg ging er mit offen ausgesprochenem Missmut und Widerwillen, der sich auch bei den dortigen Verhandlungen nirgends verleugnet hat. In Leipzig stand er in dem eben ausgebrochenen Kampfe mit dem römischen System und trug er zum ersten Male küne Sätze vor, die ihm und der ganzen Reformationsentwickelung einen neuen Impuls gaben; in Marburg begegnet uns der mit sich fertige, in sich abgeschlossene Mann, welcher den Glaubensverwandten auch das geringste Zugeständnis versagt. Seit 1529 hat man daher Luther in Marburg des Starrsinnes und der Hartnäckigkeit beschuldigt. Schon Zwingli klagte in einem Briefe an Vadian vom 20. Oktober, Luther sei hier „impudens et contumax“ gewesen (Zwingli opp. VIII, 369), wogegen Jonas jenem Schuld gibt: „In Zwinglio agreste quiddam est et arrogantulum“ (Corp. Ref. I, 1097). Allein nie und nirgends hat Luther in der vollen Plerophorie seines Glaubens widerrufen; man sieht daher nicht, wie man erwarten konnte, er werde es in Marburg tun. Eine Ausgleichung der Abendmalslehre Luthers und Zwinglis war weder damals möglich, noch ist sie späterhin gelungen. Überhaupt aber ist es ein unfruchtbarer Wunsch, jene Gegensätze möchten nicht hervorgetreten sein. Sie mussten nach Maßgabe der Persönlichkeiten und Verhältnisse entstehen und sich entwickeln, denn wir Menschen sind bestimmt, den Weg der Geschichte zu gehen.

Litteratur. Quellen: Berichte Luthers in seinen Briefen an Gerbellius, seine Ehegattin, Agricola, Amsdorf, Link und Probst, de Wette III, 511 ff.; IV, 28 f.; Erl. Ausg. XXXII, 399 ff.; XXXVI, 320 ff.; Melanchthons: Corp. Ref. I, 1098 seqq.; Jonas': Seckendorf, Hist. Luth. II, 139 sq.; Corp. Ref. I, 1095 seqq.; Osianders': Riederer, Nachrichten z. Kirchen-Gelehrten- und Büchergesch., II, 107 ff.; IV, 414 ff.; Zwinglis: Opp. VIII; Bullingers: Reformationsgeschichte, herausgeg. v. Hottinger und Vögeli, II, 223 ff.; Butzers: Hospinian, hist. sacram., II, 131 seqq. Vergl. Zeitschrift für Kirchengeschichte, IV, 416 ff. und 614 ff. Spätere: Rommel, Phil. d. Großm., I, 247 ff.; II, 219 ff.; Ebrard, Geschichte des Dogmas v. heil. Abendm., II, 268 ff.; Hasseneamp, Hess. Kirchengesch. im Zeitalter d. Ref., II, 1, S. 18 ff.; Köstlin, Martin Luther, II, 127 ff.; L. J. K. Schmitt, Das Religionsgespr. zu Marburg im J. 1529, Marb. 1840; J. Kradolfer, Das Marburger Religionsgespräch im J. 1529, Berlin 1871. Die Marburger Artikel: Erl. Ausg. LXV, 88 seqq., Corp. Ref. XXVI, 121 seqq.; H. Heppe, Die 15 Marburger Artikel nach dem wider aufgefundenen Autographon, Kassel 1854. **Oswald Schmidt.**

Marca, Petrus de, geboren zu Schloss Gant in Béarn am 24. Januar 1594, starb als Erzbischof von Paris am 29. Juni 1662. In dem damals reformirten Béarn katholisch erzogen, bezog Petrus die Universität Toulouse und widmete sich dem Studium der Rechte unter der Leitung des Wilhelm Maranus, Wilhelm Cadanus, Vincentius Chabotius und Janus a Costa. Im Jare 1615 begann er seine praktische Laufban bei dem Obergerichte von Béarn, in welchem er das einzige römisch-katholische Mitglied war. Sehr bald änderten sich aber die Verhältnisse. Nachdem schon Heinrich IV. den Katholiken Duldung gewärt, wurde

im J. 1620 das bisher selbständige Land Frankreich einverleibt und französische Ordnung eingefürt. Bei diesen Veränderungen hatte sich der Vater de Marcas und dieser selbst tätig gezeigt (s. Paul. de Faget, Vita Petri de Marca pag. 17 sq.) und zum Lone wurde Petrus 1621 zum Präsidenten des in ein Parlament verwandelten Rats von Pau ernannt. In dieser Stellung blieb er bis 1639, wo er in den Statsrat nach Paris gezogen wurde. Inzwischen hatte er mehrere kleinere Abhandlungen geschrieben (de sanctissimo Eucharistiae sacramento um 1624, de Constantinopolitani Patriarchatus institutione 1630 u. a.) und 1640 die Histoire de Béarn herausgegeben. Die Tüchtigkeit dieses Werks ließ erwarten, daß er mit Erfolg einen Gegenstand werde behandeln können, welcher damals die Gemüter aufs Lebhafteste beschäftigte. Über das Verhältnis der gallikanischen Kirche und des States zur Kurie waren seit dem Ende des 16. Jarhunderts mehrere Schriften erschienen, welche die Rechte der weltlichen Macht gegen die Übergriffe Roms sicher zu stellen suchten, namentlich Les libertés de l'église gallicane 1594 von Pierre Pithou. Dazu hatte 1638 Du Puy, Preuves des libertés de l'église gallicane gefügt. In Rom meinte man, Kardinal Richelieu gehe damit um, eine vom Papste getrennte selbständige Nationalkirche zu begründen. Ein Priester in Paris, Hersens, hatte unter dem Namen Optatus Gallus diese Ansicht plausibel gemacht, zu welcher die französische Regierung sich nicht passiv verhalten konnte (s. Faget cit. p. 38; Baluze, Vita Petri de Marca § VIII). De Marca erhielt also den Auftrag, das eigentliche Sachverhältnis darzustellen, und damit Veranlassung zur Ausarbeitung eines Werks, welchem er vorzugsweise ein ehrenvolles Gedächtnis zu verdanken hat. Schon im J. 1640 war der erste Teil der Schrift in vier Büchern druckfertig vollendet, der zweite Teil mit Ausnahme der sechzehn ersten Kapitel des letzten (achten) Buches wurde zwar in demselben Jare beendet, aber erst dem Kardinal Richelieu zur Durchsicht vorgelegt (Baluze in der Praefatio der späteren Ausgabe am Ende). Es erschienen 1641 die vier ersten Bücher unter dem Titel: De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae gallicanae. Den Zusatz seu u. s. w. hatte der Verfasser erst auf den Wunsch des Buchhändlers hinzugefügt (Baluze, Vita cit. § VIII). In Rom gereichte derselbe aber dem Werke nicht zur Empfehlung. Das Erscheinen gab wol Veranlassung, die Schrift von Pithou aufs neue einer strengen Kritik zu unterwerfen, in deren Folge die Congregatio indicis 26. Oktober 1640 das Verdammungsurteil aussprach. De Marca ging es nicht besser, indem ein Dekret vom 11. Juni 1642 auch seine Arbeit proskribirte (s. Index librorum prohibitorum, Mechliniae 1838, pag. 226. 282); desto mehr stieg er aber in der Gunst des Königs, welcher ihn 1643 zum Bischof von Conserans ernannte. De Marca hatte sich als Laie vermält, nach dem Tode seiner Gattin 1632 aber keine zweite Ehe geschlossen und sich später zum geistlichen Stande bestimmt; die Priesterweihe wurde ihm erst 1648 erteilt. Die Bestätigung zum Episkopate fand bei Urban VIII. Anstände wegen der Schrift de concordia etc. Dieselbe wurde daher einer neuen Censur unterworfen, und da das Urteil des Lukas Holstenius nicht günstig ausfiel (Baluze cit. § XIII), verzögerte sich die Konfirmation bis zum Tode des Papstes, dessen Nachfolger, Innocenz X., 1644 die Sache erst nach vier Jaren zum Abschlusse brachte. Um des Papstes Zustimmung zu erhalten, hatte de Marca sich 1646 in einer eigenen Schrift näher erklärt: „Libellus, quo (auctor) editionis librorum de concordia sacerdotii et imperii consilium exponit, opus apostolicae sedis censurae submittit et reges canonum custodes, non vero auctores esse docet“ (Baluze cit. § XV.). Ob die Kurie dadurch zufrieden gestellt wurde, wie gemeinhin behauptet wird, scheint indes zweifelhaft, da die Bestätigung sonst nicht noch länger als Jar und Tag auf sich hätte warten lassen. Auch die bald nachher von ihm verfaßte Schrift: de singulari primatu Petri, in welcher er das Recht des apostolischen Stuls gegen die Meinung verteidigte, daß die Kirche zwei Häupter, Petrus und Paulus, gehabt, genügte noch nicht (vgl. Faget cit. p. 72). Eine andere Tatsache hat offenbar erst den Ausschlag gegeben. De Marca war wärend der Verhandlungen über seine Bestätigung im Auftrage des Gouvernements in Catalonien als Generalinspektor tätig und 1647 zu Barcellona schwer

erkrankt. Nachdem er schon früher widerholentlich aufgefordert worden, einen Widerruf der Grundsätze auszusprechen, welche mit römischen Anschauungen unvereinbar schienen und sich beharrlich geweigert hatte —: „Je ne pourrois pas consentir à signer quelque clause, qui condamnât les privilèges de l'église gallicane" schreibt er nach Rom — (Baluz. cit. § XXV), benutzte man einen Moment, in welchem er unzurechnungsfähig war, und ließ von ihm eine Akte unterschreiben, in welcher er Alles verdammte, was man wollte (vergl. die Urkunde a. a. O. § XXVI. Baluze selbst sagt: schedulam aegroto subscribendam obtulit Episcopus prorsus contrariam destinatae Marcae dum sanus erat). — Erst im Jare 1651 konnte de Marca sich in seine Diözese begeben, wurde aber im folgenden Jare zu dem Erzbistum Toulouse nominirt. Die päpstliche Bestätigung erfolgte wider nicht sogleich, da de Marca als Jansenist bezeichnet wurde und er sich erst von dieser Beschuldigung reinigen mußte (Faget cit. p. 98; Baluze cit. § XXXI); später (1656) betrieb er auf der allgemeinen Versammlung des französischen Klerus die Verurteilung des Jansenismus. Auch seitdem war er fortwärend in politischen und kirchlichen Geschäften für den König tätig, der ihn 1658 zum Mitgliede seines geheimen Statsrates ernannte und nach Mazarins Tode 1661 ihn ganz nach Paris zu ziehen wünschte. Er ernannte ihn daher am 26. Februar 1662 zum Erzbischofe von Paris, als welchen ihn der Papst unter dem 5. Juli bestätigte. Er starb jedoch gleich nachher.

Bis zu seinem Tode hatte er seine Muße der Wissenschaft gewidmet und selbst auf dem Krankenlager sich derselben nicht entzogen (s. Faget cit. p. 114). Sein Hauptwerk bleibt die Schrift de concordia sacerdotii ac imperii. Daß er von demselben keine neue Ausgabe besorgte, auch den zweiten Teil nicht veröffentlichte, kann nicht auffallen, wenn man erwägt, daß der mühsam gehobene Konflikt mit der Kurie sich sonst erneuert haben würde; auch waren ihm durch den 1647 ihm abgerungenen Widerruf und das dazu gefügte Versprechen die Hände gebunden. Erst nach seinem Ableben besorgte Baluze (s. den Art. Bd. II, S. 79) die vollständige Ausgabe des Werkes, indem er das 6., 7. Buch und die zwölf letzten Kapitel des 8. aus dem Französischen ins Lateinische übersetzte und das 5. Buch durch die Abhandlung über die päpstlichen Legaten, sowie das Ganze durch Anmerkungen ergänzte. Das 1663 zu Paris in Folio erschienene Werk wurde durch das Dekret der Congregatio iudicis vom 17. November 1664 abermals verdammt, als liber „perperam adscriptus Petro de Marca, ex cujus retractatis scriptis aliorumque erroneis sententiis opera Baluzii editus". Baluze selbst besorgte noch eine neue Ausgabe 1669 und 1704. Darauf erschien es, unter Hinzufügung von mehreren Dissertationen, in einer Edition von J. H. Böhmer, Frankfurt 1708, Leipzig 1709, und mit neuen Observationen vermehrt von C. Firmiani, Neapel 1771, Bamberg 1788 (6 Bde. 4°).

Außerdem sind gedruckt P. de Marca dissertationes posthumae — editae opera et studio Pauli de Faget, Paris 1669. P. de Marca opuscula ed. Baluze, Paris 1681. P. de Marca Hispanica sive limes Hispanicus, hoc est geographica et historica descriptio Catalouiae etc., Paris 1688, fol. u. a. In den Baluzeschen Ausgaben des Werks de concordia sac. ac. imp. findet sich auch eine ausfürliche Biographie de Marcas, ebenso in Fagets Ausgabe der Dissertationen. Beide ergänzen sich, sind aber zum Teil nicht one Polemik der beiden Verfasser, welche über die nachgelassenen Papiere de Marcas in einen heftigen Streit gerieten, indem Faget behauptete (s. die citirte Vita p. 117. 118), de Marca habe Baluze beauftragt, seine Handschriften seinem Sone auszuliefern, Baluze dagegen versichert, den Auftrag zur Ausgabe der Manuskripte erhalten zu haben. Zur Ergänzung dienen auch Notizen über de Marca bei Bayle im Dictionaire unter dem Artikel Marca. S. jetzt v. Schulte, Geschichte der Litteratur des kanon. Rechtes Bd. 3, S. 593.

(H. F. Jacobson †) Meier.

Marcellinus, römischer Bischof (bei Hieronymus, Nicephorus und im Chronograph. syntomon: Marcellianus). Im Catal. Liberian. heißt es von ihm: „Marcellinus ann. VIII. m. III. d. XXV. Fuit temporibus Diocletiani et Maximiani

ex die prid. kl. Julias a cons. Diocletiano VI. et Constantio II. [296] usque in cons. Diocletiano IX. et Maximiano VIII. [304]. Quo tempore fuit persecutio et cessavit episcopatum ann. VII. m. VI. d. XXV. Eusebius h. e VII, 32, 1 berichtet seinen Amtsantritt nach dem Tode des Bischofs Cajus (im Chron. nach Hieron. zum 12. Jare des Diocletian) und fügt hinzu: ὃν καὶ αὐτὸν ὁ διωγμὸς κατέλημψε. Schon diese Worte besagen mehr, als dass die Verfolgung in die Zeit des Marcellinus fiel; sie sagen aber nicht, dass Marcellinus Märtyrer geworden sei. Das Papstbuch (rec. Felic. s. v.) berichtet ausdrücklich, M. sei in der Verfolgung thurificatus geworden, habe aber bald darauf seinen Fall bereut und sei gemartert worden. Von dem Abfall wissen auch die Donatisten (Augustin. c. Petil. 16. Theodoret [h. e. I, 2] sagt, M. habe sich in der Verfolgung ausgezeichnet), vgl. auch die freilich ganz unglaubwürdigen Akten der Synode von Sinuessa bei Mansi I, 1250 sq.; Hefele, Conciliengesch. I^2, 143 f. Man wird diesen daher für glaubwürdig halten dürfen, das Martyrium dagegen für erfunden. Wann der Abfall stattgefunden hat, lässt sich genau nicht mehr angeben; auch römische Theologen haben ihn nicht in Abrede gestellt, freilich nur um den in den gefälschten Akten sich findenden Satz: „prima sedes non judicatur a quoquam“ zu behalten (s. auch das röm. Brevier in Nocturn. II, 26. April). Die Ziffern für M. sind sehr in Unordnung geraten; Lipsius (Chronol. der röm. Bischöfe S. 242—248) weist darauf hin, dass er häufig mit seinem Nachfolger Marcellus verwechselt und in der depositio Liberiana absichtlich ausgelassen worden ist. Das überlieferte Datum des Antritts, 30. Juni 296, unterliegt keinem Bedenken, dagegen ist der 25. Oktober 304 als Todestag unsicher. Über die Beisetzung im Coemeterium Priscillae an der Via Salaria statt im Coemeterium Callisti (nach dem Catal. Felic.) s. Lipsius a. a. O. S. 246 f.; De Rossi, Roma Sotteranea, II, 105; Inscr. christ. I, Prolegg. CXV. Sonst ist von diesem Papste nichts bekannt; das Papstbuch nennt ihn einen Römer. Pseudoisidor kompilirte unter seinem Namen zwei Briefe, aus deren zweiten Gratian 4 (3) Dekrete citirt.

Pagi, in Annal. Baronii ad ann. 302, n. 18; Papebroch, Acta SS. in Propyl. Maji VIII; Natal. Alex. h. e. saec. III, diss. 20, t. IV, p. 135 ed. Venet. 1778; Ceillier, Hist. des auteurs ss. t. III, p. 681; Bower, Gesch. der Päpste, I, S. 68 f.; Walch, Historie der Päpste, S. 68. Die neueren Unters. z. ältesten Papstgeschichte und Chronologie, namentlich von Lipsius.

Adolf Harnack.

Marcellus I., römischer Bischof („natione Romanus“). Er fehlt im Chron. Euseb. et Hieron. Nach dem Tode des Marcellinus trat eine Sedisvakanz ein, die nach dem Cat. Liberianus mehr als sieben Jare betragen haben soll. Lipsius (Chronol. d. römischen Bischöfe S. 248 f.) berechnet dieselbe auf etwas mehr als $2^1/_2$ Jare, lässt sie im Frühling 307 beendet sein und gibt dem M. eine Amtsdauer vom 24. Mai (?) 307 bis 15. Jan. 309. Es ist allerdings sehr wahrscheinlich, dass die neue Bischofswal nicht lange nach der Usurpation des Maxentius (27. Oktober 306), der anfangs den Christen günstig war (Euseb. h. e. VIII, 14, 1), stattgefunden hat, und Lipsius erklärt es sehr plausibel, wie die Zal von 7 Jaren für die Sedisvakanz entstanden ist. Der Catal. Liber. schreibt: „Marcellus annum unum m. VII. d. XX. Fuit temporibus Maxenti, a cons. X. et Maximiano [308] usque post consulatum X et septimum“ [309], weiß also nichts von einem Martyrium des M., wärend derselbe im Martyrol. Hieron. als Konfessor, im Catal. Middl. als Märtyrer bezeichnet ist und die Gesta Pontificum das Martyrium bereits ausmalen (s. auch Acta SS. m. Jan. II, 5 sq. 10 sq.). In der Tat ist, wie die die damasische Inschrift auf M. bezeugt (s. die Klosterneuburger Handschrift: de Rossi, Roma Sotteran. II, 204 und Kraus, Roma Sotteran., S. 171), derselbe von Maxentius verbannt worden, aber nicht seines Glaubens wegen, sondern um der furchtbaren Kämpfe willen, welche in Rom seit dem Jare 306 bis zum Jare 309 in der Christengemeinde betreffs der Wiederaufnahme der lapsi wüteten. Lipsius schließt aus dem Epitaph und aus dem anderen, welches Damasus dem Nachfolger des M., Eusebius, gesetzt hat, dass die beiden Päpste damals auf Seiten einer strengeren Partei standen, wärend ihr Gegner

Heraklius eine ganz laxe Praxis befürwortete. Indessen gewiss ist das nicht. Die Worte: „Heraclius vetuit lapsos peccata dolere, Eusebius miseros docuit sua crimina flere“ könnten auch, wenn man den Standpunkt des Damasus in Betracht zieht, so verstanden werden, dass Heraclius die Wiederaufnahme der Gefallenen verbot. Aber die gewiss richtige Kombination mit dem Herakleon, Praedest. 16, entscheidet für Lipsius. „Furor, odium, discordiae, lites, seditio, caedes“, welche entstanden (s. Euseb. h. e. VIII, 1), hatten die Folge, dass die Häupter beider Parteien verbannt wurden. Doch scheint Marcellus nicht im Exil gestorben zu sein. Ihm wird der Bau eines Cömeteriums an der Via Salaria beigelegt (Papstbuch: „hic fecit cymeteria in Via Salaria et 25 titulos in urbe Roma constituit quod (das „quod“ ist wol = scilicet) dioeceses propter baptismum et poenitentiam multorum qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas martyrum“. Im Coemet. Priscillae soll er bestattet sein; vielleicht war das Coemet. Callisti der Gemeinde noch nicht zurückgegeben. Weiteres ist nicht bekannt. Bei Pseudoisidor stehen 2 Schreiben von ihm; bei Gratian 6 Dekrete, von denen 5 jenen Schreiben entnommen sind.

Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe; de Rossi Roma, sotteranea II, 204 sq. Zu Heraklius: Sbaralea, De ss. pravorum hominum ordinat. Florenz 1750. **Adolf Harnack.**

Marcellus II., Papst vom 10. April bis 1. Mai 1555. Marcello Cervini ist am 6. Mai 1501 zu Montesano in der Mark Ankona geboren; durch Paul III, wurde er 1539 zum Kardinal erhoben; als solcher war er päpstlicher Legat während der ersten Periode des tridentiner Konzils. Seiner kirchlichen Stellung nach gehörte er zu den Männern, die eine Reform der Kirche auf ihrer mittelalterlichen Grundlage erstrebten. Man knüpfte deshalb an seine Wal die größten Hoffnungen. Sein früher Tod jedoch ließ ihn nichts unternehmen als vorbereitende Schritte.

Mittheilungen aus dem Briefwechsel M. Cervinis bei Dittrich, Regesten des Card. Contarini, 1881. P. Polidori de vita gestis et moribus Marcelli II. commentarius 1744; Ranke, Die römischen Päpste, 5. Aufl., 1. Bd., S. 281 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 3. Bd., 2. Abth., S. 512. **Hauck.**

Marcellus, Bischof von Ancyra in Galatien, war als solcher schon beteiligt bei der Provinzialsynode, welche bald nachdem die Kirche durch Maximins Tod (313) den Frieden erhalten hatte (Euseb. h. e. X, 3), vielleicht schon im Frühjare 314, zu Ancyra gehalten wurde; warscheinlich präsidirte er derselben (libell. synod. b. Mansi II, p. 539 und dazu Zahn, Marcell, S. 8 f.). Zu Nicäa (325) machte er sich als eifriger Verteidiger der Homousie des Sones bemerklich und erwarb sich dadurch die Freundschaft des Athanasius und der Abendländer. Die eifrige Tätigkeit des arianischen Sophisten Asterius zur Verbreitung des Arianismus (s. Bd. I, S. 627) veranlasste ihn zur Bekämpfung desselben und Verteidigung der Gottheit des Logos in einer Schrift de subjectione domini Christi (*περὶ ὑποταγῆς* nach 1 Kor. 15, 28; cf. Hilar. fragm. II, 22) *), welche nach dem Urteil der meisten Orientalen durch den Gegensatz gegen den Arianismus in den Irrtum des Sabellius und Paul von Samosata verfiel. Die Versammlung von Bischöfen der antiathanasianischen Partei zu Jerusalem 335 wandte sich daher schon gegen ihn, zumal da Marcellus wie vorher zu Tyrus der Verurteilung des Athanasius, so nun der Wiederaufnahme des Arius sich widersetzte und um derselben willen an der Einweihung der Kirche des heil. Grabes in Jerusalem, welche die Tricennalien Konstantins verherrlichte, nicht teil nahm. Die Gegner verklagten ihn deshalb beim Kaiser, und dieser übergab das ihm inzwischen von Marcellus selbst überreichte Buch desselben der Fortsetzung jener Synode in Konstantinopel 336. Die Bischöfe verwerfen das Buch, entsetzen Marcellus

*) Gegen Zahn, S. 49 ff., welcher diesen Titel bezweifelt, s. m. Bem. in Stud. u. Krit. 1869, 149 ff.

ſeines biſchöflichen Amtes, welches Baſilius (Ancyr.) erhält, erlaſſen an die galatiſchen Chriſten ein Schreiben, in welchem vor Marcellus gewarnt und die Vernichtung ſeiner Schrift empfohlen wird, und beauftragen Euſebius von Cäſarea mit der Widerlegung, welche dieſer in den zwei Büchern c. Marcellum, und, als dieſe nicht auszureichen ſchienen, durch die ausführlichere Schrift de eccles. theologia II. 3 zu geben verſuchte. Die zalreichen Bruchſtücke aus Marcells Schrift, welche Euſebius mitteilt, ſind uns die Hauptquelle für Marcells Lehre.

Vom Gegenſatz gegen den Arianismus war Marcellus ausgegangen in ſeiner Behauptung der Gottheit des Logos im ſtrengſten Sinne. Alle Verſuche aber, mit der Gottheit des Logos den hypoſtatiſchen Unterſchied feſtzuhalten, ſchienen ihm, darin war er mit dem ſtrengen Arianismus einverſtanden, unausführbar; entweder werde man die Einheit Gottes aufheben, wenn nämlich mit der Gottheit der zweiten Hypoſtaſe Ernſt gemacht werde, oder man müſſe in der Subordination die Gottheit leugnen. Sein Kampf galt daher beſonders der vermittelnden orientaliſchen Lehre und deren Vater, dem Origenes. Allein er muſste darin weiter und über Athanaſius hinausgehen und in dem Begriffe der ewigen Zeugung (der ja auch von Origenes ſtammte), durch welchen Athanaſius die Homouſie mit dem perſönlichen Unterſchiede zugleich feſthalten und letzteren doch wider auf die Einheit zurückführen zu können meinte, ebendenſelben Widerſpruch ſehen. Deshalb will er gar nicht von einem ewigen Son Gottes geſprochen wiſſen. Wärend die Arianer gerade darin die eigentliche Bezeichnung ihres Mittelweſens erkennen und den Begriff des Logos nur als uneigentliche Bezeichnung gelten laſſen, Athanaſius dagegen durchaus und bewuſster Weiſe λόγος und υἱὸς gleichſetzt, gibt es für Marcell vor der Menſchwerdung nur einen Logos, keinen Son Gottes. Alle die Ausdrücke, welche das Weſen Chriſti als ein hypoſtatiſch unterſchiedenes, aus Gott dem Vater als ἀρχή herzuleitendes bezeichnen: Son, Ebenbild (der Lieblingsausdruck der orientaliſchen Mittelpartei), Erſtgeborner (Kol. 1, 15), erhalten ihre Bedeutung erſt an der menſchlichen Erſcheinung Chriſti. An ſich dagegen iſt der Logos von Gott ſelbſt untrennbar, ewig, ungezeugt, die ewig auf ungezeugte Weiſe Gott inhärirende Vernunft, nach Analogie des Logos im Menſchen. Dieſer λόγος iſt urſprünglich ruhend in Gott (ἡσυχάζων), dann aber ging er, damit alles durch ihn würde, aus Gott hervor vermöge einer δραστικὴ ἐνέργεια. Wenn dieſes Hervorgehen an die ältere Unterſcheidung eines Λ. ἐνδιάθετος und προφορικός erinnert, ſo zeigt doch ſchon die ſubordinirte Stellung, welche der Λ. προφ. bei den Früheren gemeiniglich erhält, den Unterſchied. Dem Marcellus iſt das Hervorgehen nicht eine ſubſtantielle Emanation zu eigner Subſiſtenz eines mittleriſchen Weſens, ſondern nur ein Aktuell- und Aktivwerden in der göttlichen, zur Heilsökonomie ſich zuſpitzenden Weltwirkſamkeit, welches er allerdings (modaliſtiſch) als eine beſondere Seinsweiſe des ewigen Logos ſich vorzuſtellen bemüht. Nachdem im Logos als ruhendem ſchon die ideale Vorbildung der Welt ſtattgefunden hat, wird die ἐνέργεια δρ. Prinzip der Weltſchöpfung; ſie erreicht aber ihren Höhepunkt in der Menſchwerdung, der Annahme des Fleiſches, in welcher der Logos als das Bild des unſichtbaren Gottes erſcheint, auf welches hin der Menſch urſprünglich geſchaffen iſt; hier kommt es alſo zu einer von Gott unterſchiedenen perſönlichen Erſcheinung in den individuellen Schranken des Fleiſches, aber auch nur zu einer tranſitoriſchen. Die Sonſchaft dauert nur, bis das Werk der Erlöſung vollbracht, das Gericht gehalten, alles hergeſtellt, und jede feindliche Macht überwunden iſt. Dann unterwirft Jeſus ſein Reich dem Vater, wird nicht länger in ſeiner Tätigkeit von Gott getrennt, ſondern eint ſich als Logos mit dem Vater, ſodaſs er wider in Gott iſt, wie er von Anfang war, nämlich ruhend; was aus jenem mit dem Logos geeinten Fleiſche (der Menſchennatur) werde, geſteht er, nicht zu wiſſen. Die ἐνέργεια, in welcher gleichſam ein Sichausdehnen der Gottheit ſtattfand, hört auf. Nach der entſprechenden Anſchauung vom heiligen Geiſte, wonach in ihm die ἐνέργεια ſich fortſetzt und individualiſirt, eine Ausdehnung der Ausdehnung (παρέκτασις τῆς ἐκτάσεως, Theodoret, h. fab. II, 10) ſtattfindet, redet Marcellus von einer Ausdehnung der unteilbaren Monas in eine Trias, obgleich er ſich nicht nur gegen die Annahme der Hypoſtaſen, ſondern auch

der *πρόσωπα* erklärt. — Die Punkte, welche den Orientalen beſonders anſtößig waren, ſind die Behauptung eines Endes des Reiches Chriſti und die Beziehung des Sonesnamens nur auf den Menſchen Chriſtus. Daher beſchuldigen ſie ihn, wie des Sabellianismus, ſo auch des Samoſatenismus, wiewol die Leugnung der Präexiſtenz des Sones (wie auch die Leugnung der Poſtexiſtenz beſtätigt) bei ihm einen völlig andern Charakter trägt, als bei Paulus von Samoſata.

Nach Konſtantins Tode konnte Marcellus, wie Athanaſius, in ſeine Stelle zurückkehren. Bald aber (warſcheinlich zu Konſtantinopel gleichzeitig mit dem dortigen Biſchof Paulus, ſ. oben S. 113 d. A. Macedonius) wider verurteilt und vertrieben, begab er ſich zum römiſchen Biſchof Julius, den er durch ein die Eigentümlichkeiten ſeiner Lehre vermittelſt Accomodation *) verdeckendes Glaubensbekenntnis und durch ſeine Oppoſition gegen den Arianismus gewann, ſo daſs er auf einer Synode zu Rom, auf welcher die Orientalen zu erſcheinen ſich geweigert, für rechtgläubig erklärt wurde (341). Vergebens beſchweren ſich die Biſchöfe von Antiochien darüber und gehen, nachdem ſchon ihre zweite Formel (Athan. de synod. Arim. et Sel. 23 bei Hahn, Bibl., 2. A., S. 184 f.) eine Antitheſe gegen Marcell aufgenommen, in der dritten Formel (Ath. l. l. 24; Hahn S. 103 f.) zu ſeiner ausdrücklichen Verwerfuug über. Die Synode von Sardica 343 (ſ. Bd. I, S. 628 f.) hält, wie an Athanaſius, ſo auch an Marcell feſt, deſſen nur als unterſuchende Erörterungen gemeinte Äußerungen die Gegner böswillig für poſitives Bekenntnis ausgegeben hätten und der keineswegs dem Logos Gottes (!) einen Anfang aus der Maria zuſchreibe, noch deſſen Herrſchaft als eine zeitlich begrenzte anſehe. Die weiteren Verhandlungen, in denen die orientaliſchen Gegner ſeit der antiocheniſchen formula macrostichos der Sache Marcells durch Zuſammenſtellung mit der Irrlehre ſeines Schülers Photin (ſ. den Art.) zu ſchaden ſuchen, die Freunde des Athanaſius aber letzteren verwerfen, one erſteren fallen zu laſſen, bis der Druck des Konſtantius auch im Abendlande auf den Synoden von Arles (353) und Mailand (355) ſeine Preisgebung zugleich mit der des Athanaſius bewirkt, ſ. im Art. Arianismus, Bd. I, S. 629 f. — Erſcheinen hier Athanaſius und Marcell durchaus als Schickſals- und Bundesgenoſſen und gedenkt Athanaſius in ſeinen Schriften ſeiner nur als des von den Euſebianern verfolgten, in Sardica anerkannten, one ſeine Lehre zu bemängeln, ſo iſt doch bald nach der ſardicenſiſchen Synode in dem Momente, wo der Schüler Photin auf den Lehrer ein nachteiliges Licht zu werfen begann, eine Spannung zwiſchen beiden eingetreten; Athanaſius ſoll ihm die Gemeinſchaft geweigert, Marcell dies reſpektirt und ſich des Eintritts in die Kirche enthalten haben (Hilar. fragm. II. Sulp. Sev. II, 37). Zum bleibenden Bruch iſt es nicht gekommen. Athanaſius hat, one Namen zu nennen, Marcells Lehre zwar bekämpft (or. IV. adv. Ar.), aber den eifrigen Vertreter der Homouſie als einen Mann angeſehen, über deſſen bedenkliche Theologie man einen Schleier decken könne (Epiph. haer. 72, 4). Er ließ ſich aus dieſer Reſerve auch nicht durch Baſilius heraustreiben, welcher in ſeiner Stellung beſonders beſtrebt, den Vorwurf des Sabellianismus, den man der nicäniſchen Lehre im Orient gern machte, abzuwenden, ernſtlich gegen ihn vorging und noch nach Marcells Tode von den Occidentalen entſchiedene Losſagung von deſſen Lehre verlangte (Basil. ep. 69. 125. 207. 263. 264. 265 ed. Garn.). Wie es ſcheint, in den letzten Lebensjaren des Athanaſius ſandten an ihn und die ägyptiſchen Biſchöfe die Anhänger des Marcell in Ancyra eine Geſandtſchaft, welche durch ein Bekenntnis ihre Orthodoxie darlegen ſollte (Eugenii legatio ad Ath., zuerſt von Montfaucon bekannt gemacht, Nova Coll. vett. pp. II, p. LXIII sq., danach bei Mansi, Coll. conc. III, 469; Rettberg, Marcelliana p. 111 sq.). Das Bekenntnis läſst in dem, was es ſagt und vermeidet, ſehr wol noch die Herkunft von Marcells Theologie erkennen, ſucht aber die dieſer (auch von Athan. a. a. O.) gemachten Vor-

*) Eine ſolche liegt doch, wie ich gegen Zahn a. a. O. S. 70 f. feſthalten muſs, in der Verwendung des Sonesnamens in dieſem Bekenntniſſe; und die Betonung des ewigen Mitherrſchens des Logos mit dem Vater iſt dazu beſtimmt, den beſonders anſtößigen Punkt ſeiner Lehre betr. die Perſon Chriſti zu verdecken.

würfe zu entkräften, nicht one ſtarke Accomodation. An ſeiner Echtheit (mit Kloſe) zu zweifeln, iſt nicht der mindeſte Grund vorhanden, ebenſowenig an ſeiner Billigung ſeitens ägyptiſcher Biſchöfe, obgleich uns nur wenige Unterſchriften derſelben erhalten ſind, unter ihnen nicht die des Athanaſius. Die Marcellianer in Ancyra berufen ſich ſpäter aufs Beſtimmteſte auf ein in ihren Händen befindliches, die kirchliche Gemeinſchaft anerkennendes Schreiben „des dreimalſeligen Vaters Athanaſius“ (bei Epiph. haer. 72, 11), welches bei jener Gelegenheit ihnen zu Teil geworden ſein wird. — Marcells perſönliche Schickſale ſeit der Synode von Sardica liegen im Dunkel. Daſs ihm um 346 gleichzeitig mit Athanaſius und Paulus von Konſtantinopel die Rückkehr auf ſeinen biſchöflichen Sitz geſtattet wurde, und der Verſuch, ſich desſelben zu bemächtigen, heftige Unruhen in Galatien hervorrief, ergibt ſich aus Soer. h. e. II, 20. 22; Soz. 3, 24. Gelang ihm die Beſitznahme ſeines Stuls, ſo jedenfalls nur auf ganz kurze Zeit; Baſilius Anc. ſteht bald wider an ſeiner Stelle. Vielfach litterariſch angegriffen, wie von Akazius (Epiph. h. 72, 5 sq.), Apollinaris (Hieron. de vir. ill. 86), Baſilius Anc. (Ib. 89), Diodor (Theodoret. haer. fab. II, 11), hat er lange in Zurückgezogenheit gelebt. Epiphanius verſichert beſtimmt, daſs Marcell erſt zwei Jare, bevor er ſelbſt ſein Werk über die Häreſieen ſchrieb, geſtorben ſei, alſo 373 oder 374. Da Marcell ſchon um 314 Biſchof war, 336 von Athanaſius bereits als alter Mann (γέρων) bezeichnet wird, muſs er ſehr alt geworden ſein. Nach Marcells Tode trat die ihm als rechtmäßigem Biſchof treu gebliebene Partei in Ancyra mit exilirten ägyptiſchen Biſchöfen in Verbindung, welche ſich mit dem ihnen überreichten Bekenntnis befriedigt erklärten und ſie anerkannten. Baſilius war unzufrieden mit dieſem eigenmächtigen Verfaren, erklärte ſich aber (ep. ad Petr. Al. 266) bereit, ſie in der Weiſe als Brüder anzuerkennen, daſs ſie als die in die Kirche aufgenommenen, nicht aber die Kirche als zu ihnen übergegangen erſcheine, und nach ihrem Bekenntnis (Epiph. h. 72, 10) konnte er das auch. One Zweifel aber legte die Rückſicht auf des Athanaſius Vorgang und auf das Abendland, mit dem Baſilius volle Einigung herzuſtellen ſuchte, ein bedeutendes Gewicht in die Wagſchale. In ſeiner Umgebung aber muſste Baſilius über dieſe Aufnahme Vorwürfe hören, ebenſo Greg. Nyſſ., der deshalb eine Apologie verfaſste (vgl. ep. ad Seb. in Zacagni, Coll. mon. p. 358, ep. 5 bei Gall. und Migne), und auch ſonſt in Rückſicht auf die gangbaren Vorwürfe die ware Lehre als die rechte Mitte zwiſchen Arius und Sabellius darſtellte (Sermo adv. Ar. et Sab. in A. Maji, Nova patr. bibl. T. IV, p. 1 sqq., auch ſchon in ejusd. Script. Vet. nova coll. VIII, II, bei Migne 2, 1275). Marcell ſelbſt aber wurde nach wie vor in der griechiſchen Kirche als Häretiker betrachtet (Conc. Chalcedon.). — Euseb. c. Marc. und de eccles. theol. hinter Euseb. demonst. ev., Par. 1628, fol.; Epiphanius haeres. 72; Theodoret, haer. fab. II, 10 sq.; Rettberg, Marcelliana, Gott. 1794; Walch, Hiſtor. der Ketzer, III; Kloſe, Geſchichte und Lehre d. Marc. und Photin, Hamb. 1830; Baur, Dreieinigk., I; Dorner, Entwicklungsgeſch., I, 3; Th. Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha 1867 und meine Beſprechung in d. Stud. und Krit. 1869, S. 147 ff. **W. Möller.**

Marcellus, Märtyrer. Unter den mit dem Namen Marcellus in den Martyrologieen genannten Blutzeugen Jeſu Chriſti ſind, außer Marcellus I., Biſchof von Rom (ſ. den Art.), vorzugsweiſe folgende fünf zu nennen: 1) Marcellus, der in der Verfolgung unter Antoninus Philoſophus zu Chalons an der Saone von dem Präfekten Priscus, weil er an einem Gaſtmale desſelben nicht hatte teilnehmen wollen, vielmehr ihn und ſeine Gäſte ihres Götzendienſtes wegen hart anging, lebendig bis zur Mitte des Körpers unter freiem Himmel in die Erde gegraben wurde, in welcher Stellung er nach drei Tagen ſeinen Geiſt aufgab. Als Zeit ſeines Todes wird das Jar 140 angegeben; ſein Gedächtnistag iſt der 4. September. Ob den Angaben etwas Geſchichtliches zugrunde liegt, iſt nicht auszumachen. Doch machen die Einzelheiten der Erzälung den Eindruck des Unhiſtoriſchen. (S. Surius, T. V. Gregorii Turon. Lib. de gloria mart. c. 53 und Ruinart, Acta primorum martyrum, p. 73). 2) Marcellus, Hauptmann von

der trajanischen Legion, der, weil er zu Tingis in Mauritanien an den Gastmälern und Opfern der Heiden sich nicht beteiligen wollte, auf Befehl des Statthalters von Mauritanien, Aurelianus Agricola, im Jare 270 enthauptet wurde. (S. Surius Th. V und Ruinart a. a. O. S. 302 ff.) Sein Gedächtnistag ist der 30. Oktober. Das Urteil über die Angaben hängt mit dem Urteil über die sog. Thebaische Legion überhaupt zusammen. 3) Marcellus, der zu Argenton in Frankreich unter dem Kaiser Aurelianus den Märtyrertod litt. Er war zu Rom geboren; sein Vater war ein Heide, seine Mutter eine Christin, die ihn christlich erzog. Im Mannesalter floh er, in Begleitung eines frommen Christen, des Anastasius, vor den Verfolgungen des Aurelian und kam nach Argenton. Hier erregte er durch die wunderbare Heilung eines Blinden, eines Lahmen und eines Stummen die Aufmerksamkeit des Präfekten Heraklius, der ihn seines unerschrockenen christlichen Bekenntnisses wegen geißeln und auf einem Roste braten ließ, one ihn verletzen zu können; Marcellus vielmehr warf durch sein Gebet die Götzenbilder um. Er wurde, da das Feuer ihn nicht zu töten vermocht hatte, enthauptet, und sein Freund Anastasius noch an demselben Tage zu Tode gegeißelt. Beider Gedächtnistag ist der 29. Juni (s. Gregorii Turon. Lib. de gloria mart. c. 52). Sicher kann man sagen, dass der Tod des Marcellus, wenn er überhaupt historisch ist, nicht unter Aurelian erfolgt sein kann. Görres (Jahrbücher für protest. Theol. 1880, IV, 449—494) hat nachgewiesen, dass die Verfolgung unter Aurelian nur ganz kurze Zeit gewärt hat, und dass die große Zal Märtyrer, welche die Sage in diese Zeit legt, entweder zu anderer Zeit gestorben sind oder überhaupt nur der Sage angehören. 4) Marcellus, Bischof von Apamea in Syrien unter Theodosius d. Gr. Er rief dadurch, dass er die heidnischen Tempel durch Soldaten und Gladiatoren, die er persönlich anfürte, zerstören ließ, einen Ausbruch des Fanatismus des heidnischen Volkes hervor, dem er zum Opfer fiel. Er wurde verbrannt. Sozom. h. e. VII, 15. 5) Marcellus, Bischof zu Die in Frankreich, wurde zu Avignon geboren und von frommen, christlichen Eltern in aller Gottesfurcht erzogen. Besonders wirkte auf die Ausbildung seines Geistes und Herzens sein Bruder Patronius, vor ihm Bischof zu Die, der vorzugsweise auf das geistliche Amt ihn vorbereitete und später selbst ihn zu demselben ordinirte. Bei seiner Wal zum Bischofe von Die hatte eine Gegenwal statt, infolge deren er flüchtig, aber von seinen Freunden aufgesucht, zur Kirche gefürt und mit seinen Gegnern ausgesönt wurde. Es kam bei der Gelegenheit vor Aller Augen eine Taube auf sein Haupt geflogen. Er lehrte treulich und fleißig; wurde aber von den Arianern, weil er ihre Lehrsätze nicht annehmen wollte, ins Gefängnis geworfen, in welchem er (zu Anfang des 6. Jarhunderts) starb. Er wirkte nach seinem Tode Wunder. So wird erzält, dass sein Leichnam nach Bareuil gebracht sei; als dann im Jare 1504 Einige die silberne Kapsel, in der sein Haupt lag, entwandten, konnten sie damit nicht fortkommen, bis sie dieselbe öffneten und die Reliquie in der nächsten Kapelle begruben. Sein Gedächtnistag ist der 9. April (s. Gregorii Turon. Lib. de gloria confess. c. 70). **G. Uhlhorn.**

Marcion, s. Gnosis Bd. V. S. 231.

Marcus Aurelius, geb. am 26. April 121 in Rom: [Catilius] Marcus Annius Verus, Son des in jungen Jaren verstorbenen Annius Verus, durch den Vater Neffe der Faustina, der Gattin des Antoninus Pius, adoptirt von seinem Großvater väterlicherseits, als Knabe in Gunst bei Hadrian, der seinen Namen in „Verissimus" geändert haben soll, frühzeitig in der Philosophie gebildet, verlobt im Jare 136 mit der Tochter des von Hadrian adoptirten L. Aelius, der aber schon am 1. Januar 138 starb, adoptirt auf Befehl Hadrians zugleich mit dem Sone des L. Aelius, L. Verus, von dem neuen Adoptivson Hadrians, Antoninus Pius im J. 138; nach der Thronbesteigung des Antoninus Pius: Marcus (Aelius) Aurelius Caesar, im darauffolgenden Jare Konsul, Schwiegerson des Pius warscheinlich im J. 146, Mitregent im J. 147, doch one den Titel Imperator [s. Mommsen, Röm. Staatsrecht, II, 2, 2. Aufl., S. 1082 f., 1089 f., 1096 f.], vorgeschlagen zum Nachfolger von Antoninus Pius, Autokrator vom 7. März 161

ab: Marcus Aurelius Antoninus Augustus; erhebt sofort den L. Verus als L. Aurelius Verus Augustus zum Mitregenten, Ausbruch des Partherkrieges L. Verus geht auf den Kriegsschauplatz. Die Cognomina sind: Armeniacus, Parthicus Maximus, Medicus, pater patriae. Ersteren nahm Verus 163, Marc Aurel kurz nachher an, Parthicus Maximus erhielt Verus 165, Medicus 166 am Tage seines Triumphs, Marcus fürt beide Namen erst 166; warscheinlich in demselben Jare erhalten beide Kaiser den Namen pater patriae, er erscheint aber auf Münzen erst seit 176; die betreffenden Cognomina werden von den Kaisern gefürt 166—169, Medicus findet sich nur einmal auf den Münzen des J. 166. Nach Verus Tod fürt Marcus seit 172 nur den Namen Germanicus; auf den Inschriften erscheinen seit dieser Zeit auch die früheren Cognomina (so nach Napp). Triumph über die Parther 166. Ausbruch des Markomannenkrieges. L. Verus stirbt Anfang des Jares 169, Pest und Seuchen im Heere und in Rom, Annahme des Titels Germanicus im J. 172, Expedition gegen die Quaden 173 oder 174, die Legende vom wunderbaren Regen, Expedition gegen die Jazygen, Annahme des Titels Sarmaticus 175, Empörung des ausgezeichnetsten Feldherrn Avidius Cassius im Frühling 175, Expedition nach Asien 175, Tod seiner Gemalin Faustina, Rückreise über Smyrna und Athen, wo er sich in die eleusinischen Mysterien einweihen ließ, Ankunft in Rom im Dezember 176, Triumphfeier über die Germanen und Sarmaten, Annahme des Commodus zur Mitregentschaft im Jare 177, neue Unruhen an der Nordgrenze, Abreise des Commodus und warscheinlich auch des M. Aurel nach Germanien im August 178, Tod in Pannonien (in Vindobona? bei Sirmium?) am 17. März 180 an der Pest, die im Heere wütete (schwerlich an Gift, welches ihm auf Veranlassung des Commodus gereicht worden sein soll, oder an Selbstmord). Zu seinen Freunden sprach er kurz vor seinem Tode: „Weinet nicht um mich, weinet über die Pest und das allgemeine Elend".

Quellen: 1) Uns erhaltene Schriften M. Aurels: a) Ein Dialog *Ἐρωτικός*, b) Zwölf Bücher *τῶν εἰς (καθ') ἑαυτόν*, geschrieben zwischen 169 und 176 (s. die Ausgaben und Litteratur über dieselben bei Sievers in Pauly's Realencyclop., I, 1, S. 1202; Teuffel, Röm. Literat.-Gesch., 3. Aufl., § 363; Nicolai, Griech. Literat.-Gesch., II, S. 696 f. Übersetzt von Schneider, 3. Aufl., 1875; Königsbeck, De Stoicismo M. A. 1861; Forster, De M. A. vita et philosophia, 1869; Braune, M. Aurel's Meditationen in ihrer Einheit und Bedeutung, 1878); c) Briefe, namentlich an Fronto (s. Teuffel a. a. O. § 355). Reskripte in den Digesten; s. Hänel, Corpus legum, p. 120—129). Münzen bei Eckhel und Cohen. 2) Griechische und römische Schriftsteller: die zeitgenössischen Quellen sind nur spärlich, s. namentlich Fronto, Lucian, Galen, Aristides, Pausanias und die bei Teuffel § 354—369 genannten Schriftsteller; J. Capitolinus, Vit. Antonini Pii, Marci Antonini, Veri; Vulc. Cassius, Vit. Avidii Cassii; Aelius Lampridius, Vita Commodi. Einzelnes bei Philostratus, Vitae Sophist.; Dio Cassius, Marius Maximus, Herodianus, Eutropius, Aurelius Victor, Ammianus Marcellinus, Julianus (Caesares). Der letztgenannte und Diocletian sehen ihn als ihr Vorbild an. Inschriften bei Orelli-Henzen und im C. J. 3) Christliche Schriftsteller: die Apologeten des 2. Jarhunderts von Justin bis auf Tertullian; Eusebius, h. e. l. IV, 14, 10—V, 8, und Chron., s. auch Sulpit. Sev. Chron. II, 32 (Lactant., de mort. 3, 4); Orosius VII, 15; Hieronymus, Photius und die christlichen und jüdischen Sibyllen, sowie die Acta mart. Über die erst rhetorische (Fronto), dann philosophisch-stoische (Junius Rusticus) Bildung des Kaisers s. den Briefwechsel mit Fronto und die Meditationen Buch 1. Über seinen Charakter, seine Regierungszeit u. s. w. die ältere Litteratur bei Sievers a. a. O. Dazu v. Suckau, Etude sur Marc Aurèle, 1857; Noël des Vergers, Essai sur Marc Aurèle, 1860; v. Wietersheim, Gesch. der Völkerwanderung 1860, II, c. 1 sq.; De Champagny, Les Antonins, 3 Vol., deutsch von Döhler 1876 f.; Zeller, Vorträge und Abhandl. (1865), S. 82 f.; Renan, Examen de quelques faits relatifs a l'imperatrice Faustina in den Mélanges d'hist. et de voyages, 1878; Peter, Geschichte Roms, 3. Aufl., 3. Bd. (1871), S. 562 f.; Napp, De rebus imperatore M. Aurelio in oriens gestis, 1879; Aubé, Hist. des persécutions, 2. édit. (1875), p. 342—389;

Overbeck, Studien zur Geſch. der alten K. 1875, und Theol. Lit.-Zeitung 1876, Nr. 17. Dazu die Arbeiten von Keim (aus d. Urchriſtenthum 1878, ſ. auch die älteren über die ſogenannten Toleranzedikte); Uhlhorn (Kampf d. Chriſtenthums, 1875); Bruno Bauer (Chriſtus und d. Cäſaren, 1877); Wieſeler (Chriſtenverfolgungen, 1878) u. ſ. w.

Die Regierung dieſes vortrefflichen Kaiſers, „des Philoſophen", iſt im Gegenſatz zu der ſeines Vorgängers eine faſt ununterbrochene Kriegszeit geweſen. Dennoch hat M. Aurel Zeit gefunden, nicht nur an der Geſetzgebung fortzuarbeiten, ſondern ſich auch ſeinen Studien zu widmen. Sein philoſophiſcher Standpunkt war der des eklektiſchen Stoicismus — ein rationaliſtiſcher Moralismus, erwärmt durch den Glauben an die alles durchdringende und leitende Weltvernunft; die Werke Epiktets waren ſeine Lieblingslektüre. Ein gottesfürchtiger Mann lebte er ſeiner Pflicht und ſeiner Arbeit; das Hohle, Täuſchende und Gemeine hielt er ſich fern. In der Religion ſuchte er das Thörichte zu vermeiden (Med. I, 6), in der Philoſophie und Schriftſtellerei das Sophiſtiſche und Prunkende (Med. I, 7). In ſeinen Meditationen hat er ſein Lebensideal und ſeine Bemühungen, es zu erreichen, nicht one Pedanterie und Selbſtbeſpiegelung geſchildert. Wie weit er das Chriſtentum kannte, wiſſen wir nicht; ſeine Beurteilung der chriſtlichen Todesbereitſchaft (Med. XI, 3: „Wann iſt die Seele warhaft bereit, ſich von dem Leibe zu trennen?... Wenn dieſe Bereitheit aus dem eigenen Urteil hervorgeht; wenn es nicht bloß aus Hartnäckigkeit geſchieht, wie bei den Chriſten, ſondern mit Überlegung und Würde und one Deklamation, ſodaſs auch Andere dem Eindrucke ſich nicht entziehen können") iſt die damals bei den Philoſophen übliche (ob III, 26 auf die Chriſten geht, iſt mindeſtens zweifelhaft). Unſtreitig haben die chriſtlichen Apologeten früher die Verwandtſchaft des Chriſtentums, freilich des ihrigen, mit dem philoſophiſchen Moralismus der Zeit durchſchaut als die Vertreter dieſes Moralismus; für dieſe beſtand aber zunächſt auch noch keine Veranlaſſung, das Chriſtentum ſo zu nehmen, wie ſeine Apologeten es darſtellten oder verſchleierten. Vergleicht man aber die Werke derſelben von Juſtin ab mit den Meditationen M. Aurels, ſo iſt unverkennbar, daſs die Verwandtſchaft in den Gedanken nicht nur eine unabſichtliche iſt. Namentlich hat man auf die negative Kritik derſelben zu achten, und in dieſer Hinſicht ſei z. B. auf die Beurteilung der empiriſchen und ſkeptiſchen Philoſophie, der hohlen Rhetorik und Sophiſtik, der unſittlichen Mythen, der Magie und Zauberei, der Tyrannei eines Nero (Medit. III, 16: „Menſchen, die nicht mehr Menſchen ſind, wie Nero; Melito bei Euseb. h. e. IV, 26, 9; Tertull. Apol. 5) u. ſ. w. verwieſen.

Die Lage der Kirche zur Zeit Marc Aurels war dieſelbe, wie unter ſeinen Vorgängern (ſ. d. Art. „Antonius Pius" Bd. I, S. 473, „Hadrian" Bd. V, S. 501, „Trajan"); aber es ſind lokale Verfolgungen, herbeigefürt durch die Volkswut, häufiger als früher vorgekommen. Die Tradition iſt eine doppelte: die ältere, apologetiſche (ſ. Tertull., Apolog. 5; Lactant.; Prudent.) vertuſcht, was die Chriſten damals zu leiden gehabt (über die Gründe ſ. Overbeck a. a. O. S. 93 f., 148 f.), die jüngere, welche keine Rückſichten mehr zu nehmen brauchte, ſieht faſt alle Kaiſer als Chriſtenverfolger an und rechnet ſpeziell die Zeit M. Aurels als die 5. Verfolgungszeit (Sulp. Severus l. c., Chrysostom., Orosius, ſ. d. Acta mart.). Aus jener entſtammt auch das gefälſchte Decretum ad commune Asiae, wenn es urſprünglich dem M. Aurel und nicht dem Anton. Pius untergeſchoben worden iſt (Euseb. h. e. IV, 13; Justin. Apol. I App.; ſ. Overbeck a. a. O. S. 126 f.), ſowie der Brief, den M. Aurel im Jare 174 an den Senat gerichtet haben ſoll über den Sieg, den er den Gebeten der Chriſten verdankt (der Text bei Justin. Apol. I App.). Der Legende von der legio fulminatrix, welche dieſem Schreiben zugrunde liegt, haben ſich ſowol die Heiden, als die Chriſten bemächtigt. Bereits Apollinaris von Hierapolis zur Zeit des M. Aurel (bei Euseb. h. e. V, 5) hat fälſchlich bezeugt, die Legion, welche doch ſchon ſeit Auguſtus ſo hieß, habe damals von M. Aurel den Namen „fulminatrix" erhalten. Tertullian (Apolog. 5 ad Scap. 4) kennt bereits einen den Chriſten günſtigen, alſo gefälſch-

ten Brief des M. Aurel in dieser Angelegenheit, ob den uns erhaltenen, steht dahin. Eusebius, der ihm folgt, vermag doch der ganzen Sache nicht rechten Glauben zu schenken. Die zuverlässigen Urkunden zur politischen Geschichte der Kirche unter M. Aurel sind folgende: 1) das Martyrium des Justin und Genossen in Rom unter dem Präfekten Rusticus, welches, abgesehen von der Einrahmung, zuverlässig überliefert ist (Justini Opp. edid. Otto. Vol. III. ed. III, p. 266 sq.). Es fällt in die Jare 163—167 (s. Borghesi, Oeuvres VIII, 503 sq., 545 sq., 549). 2) Der Peregrinus Proteus des Lucian, geschrieben einige Jare nach 165. Fällt auch die christliche Episode des Proteus in die Zeit des Pius, so ist doch der Traktat um seiner Abfassungszeit willen auch für die Jare des M. Aurel wichtig. 3) Die Briefe des Dionysius von Corinth (Euseb. h. e. IV, 23, namentlich § 2. 3. 10). 4) Die Werke des Melito von Sardes (Euseb. h. e. IV, 26), namentlich seine Apologie, die in der zweiten Hälfte der Regierung M. Aurels dem Kaiser eingereicht ist (s. für diese Datirung Overbeck in L. C. B. 1873, Nr. 11; zu früh wird sie von Otto angesetzt, Corp. Apol. IX, p. 378 sq.). Über die Bedeutung der uns von Eusebius aus ihr überlieferten Fragmente s. Overbeck a. a. O. S. 144 f. 5) Die freilich nicht erhaltenen Apologien des Apollinaris, Miltiades und die in vielen Abschriften auf uns gekommene, in den letzten Jaren des M. Aurelius eingereichte des Athenagoras. Die reiche apologetische Litteratur aus der letzten Hälfte der Regierungszeit des Kaisers beweist, dass die Verfolgungen damals heftiger auftraten. Auch ist es nicht unwarscheinlich, dass erneute Edikte zur Einschärfung der Strenge gegen die Christen nach Maßgabe des trajanischen Edikts vom Kaiser ausgegangen sind. Zwar kann man sich dafür schwerlich direkt auf den Eingang der Acta mart. Justini berufen, auch nicht auf das jedenfalls unechte Edikt eines Aurelianus in den Acta Symphoriani (Ruinart, Acta [1731] p. 69), wol aber auf die Klagen des Melito und auf die Ulpianische Sammlung von kaiserlichen Verordnungen gegen die Christen (Lactant. Instit. V, 11, 19). 6). Der authentische Bericht über die Verfolgung in Lugdunum und Vienne (Euseb. h. e. V, 1 sq.), die wichtigste und reichhaltigste Quelle. Eusebius leitet sie mit den Worten ein: „Es war aber das 17. Jar der Regierung des Antoninus Verus (d. h. das J. 177), in welchem in verschiedenen Teilen der Erde die Verfolgung durch Erhebung der Volksmassen in den Städten besonders heftig gegen uns entbrannte". Diese Urkunde zeigt unter anderem, dass in stürmischen Verfolgungszeiten die trajanischen Bestimmungen für den Christenprozess nicht immer eingehalten worden sind, erklärt es also, wie die Kaiser, z. B. Antoninus Pius (nach Melito), Verordnungen gegen das tumultuarische und sykophantische Verfaren erlassen konnten, welche die Christen dann als Toleranzedikte deuteten. Ferner erzält der Bericht, dass der Statthalter in Bezug auf die Gefangenen, namentlich betreffs des römischen Bürgers Attalus, an den Kaiser Bericht erstattet habe, dieser aber habe reskribirt, die Gefangenen zu töten, diejenigen jedoch, welche verleugneten, frei zu geben — also ganz nach Trajans Brief an Plinius. 7) Sind einige Notizen noch den älteren antimontanistischen Schriftstellern (bei Euseb. h. e. V) zu entnehmen; ferner ist außer dem Urteil Lucians über die Christen an Galenus, Aristides, Fronto u. s. w. zu erinnern. Die Apologie des Tatian und das Martyrium Polykarps — die Echtheit vorausgesetzt — gehören höchst warscheinlich in die Zeit des Pius, obgleich sie gewönlich auf die M. Aurels datirt werden. Der Dialog des Minucius Felix ist wol nicht älter als die Zeit des Commodus; das Datum von Celsus' „Wahrhaftiger Darlegung" endlich, das Keim so bestimmt auf das Jar 178 angesetzt hat, ist ganz unsicher, wenn auch für die Zeit 170—180 Vieles spricht.

Adolf Harnack.

Marcus Eremita (*Ἐρημίτης, Μόναχος, Ἀββᾶς, Ἀσκητής*, Exercitator) war nach Sozomenus (H. E. VI, 29) und Palladius (H. Laus. 20) ägyptischer Einsiedler der sketischen Wüste am Ende des 4. und Anfang des 5. Jarhunderts Zeitgenosse des Chrysostomus und des jüngeren Makarius. Schon als junger Mann zeichnete er sich aus durch Frömmigkeit, Sanftmut und alle mönchischen Tugenden, besonders aber durch genaue Bekanntschaft mit der hl. Schrift. In seinem Alter erlangte er den Ruf besonderer Heiligkeit und Wundertätigkeit. Palladius,

der ihn c. 395 besuchte, Sozomenus und die griechischen Menologieen wissen allerlei Merkwürdiges von ihm zu erzälen, z. B. dass ein Engel ihm die heil. Kommunion gereicht, dass er das Junge einer Hyäne geheilt und diese ihm dafür ein Schaffell zum Geschenk gebracht habe ꝛc. Dieselbe Geschichte wird aber auch von Makarius erzält, und es scheint überhaupt die Namenänlichkeit zwischen Markus und Makarius und die Bezeichnung des Ersteren als *ὁ μακάριος καὶ ἅγιος Μάρκος* zu vielfachen Verwechselungen Anlass gegeben zu haben (s. Tillemont, Mem. VIII, 226. 811; Floß, Macarii Aeg. epistolae, Köln 1850, S. 73 ff.; Oudin, De script. eccles., I, 902, der die 49 Homilien des Makarius dem Markus zuschreiben will). Markus soll in einem Alter von mehr als hundert Jaren c. 410 gestorben sein. Die griechische Kirche gab ihm den Beinamen des Wundertäters und feierte sein Gedächtnis am 25. März, ein Teil der lateinischen Kirche im Oktober (s. AA. SS. 5. März, S. 367 f.). Eine handschriftliche Vita Marci erwänt Montfaucon Palaeogr. gr. S. 323; Fabricius IX, S. 265; eine kurze Hist. de S. Marco Abbate e cod. Vindob. hat Floß edirt in seiner Ausgabe des Makarius S. 271. — Da Markus wie Makarius ein häufig vorkommender Mönchsname, so ist schwer zu entscheiden, ob die verschiedenen Notizen, die wir über einen heiligen Mönch dieses Namens erhalten, alle auf einen oder auf mehrere Personen zu beziehen sind. Nikephorus (XI, 35; XIV, 30, 54) scheint von jenem älteren Markus einen jüngeren zu unterscheiden, der unter Kaiser Theodosius II. (408—450) gelebt haben, Schüler des Chrysostomus, Zeitgenosse des Isidor von Pelusium, Nilus und Theodoret gewesen sein und 40 Schriften asketischen Inhalts verfasst haben soll. Aber auch im 9. Jarhundert unter Kaiser Leo VI. wird ein Mönch dieses Namens erwänt (s. Bellarmin, De script. eccl., S. 273); ein britischer Markus Eremita oder Anachoreta erscheint im 10. Jarhundert (s. d. Art. „Nennius“).— Dass nun aber nicht, wie Bellarmin meint, ein Mönch des 9. Jarhunderts, sondern ein älterer Markus, und zwar warscheinlich der berühmte Mönchsheilige dieses Namens aus dem 4. Jarh. Verfasser der 9 oder 10 Traktate ist, die uns unter dem Namen des Markus Eremita erhalten sind, lässt sich aus inneren und äußeren Gründen erweisen. Nicht bloß erwänt Photius (Bibl. cod. 200, p. 162 ed. Bekker, 667 ed. Migne) 9 Traktate des Markus, welche mit den unserigen identisch sind, sondern es hat auch Maximus C. im 7. Jarh. (Opp. ed. Combefis I, 702 ff.) eine Schrift des Markus excerpirt, Dorotheus im 6. Äußerungen von ihm citirt (vgl. Tillemont X, 801; Ceillier XVIII, 504); auch ist die Verwandtschaft des Inhalts jener Schriften mit Chrysostomus, Makarius, Nilus, Isidor Pel., zum Teil auch mit Jovinian (vgl. Neander S. 390), so groß, dass wir in dem Verfasser unzweifelhaft einen Zeitgenossen des Chrysostomus zu sehen haben. Nur das könnte fraglich sein, ob der Verfasser der Traktate mit dem von Sozom. und Pallad. erwänten Mönchsheiligen des 4. Jarhunderts identisch ist, oder ob wir mit Nikephorus von jenem älteren einen jüngeren Markus des 5. Jarh.'s zu unterscheiden haben. Das Erstere bleibt, trotz der Zweifel von Tillemont u. a., das Warscheinlichere. — Vgl. die Proleg. bei Gallandi; Du Pin, Nouv. Bibl. III. 8. 2 sq.; Oudin, De scr. eccl., I, 902 sqq.; Ceillier, Auteurs eccl., XVII, 300 sqq.; Cave, Script. eccl., I, 372 sqq.; Hamberger, zuv. Nachr., III, 1 ff.; Tillemont, Memoires VIII u. X; Neander, K.-Gesch., II, 2, S. 365; Neander, Denkwürdigkeit, 4. Aufl., S. 171 f.; Gaß, Mystik des Nikol. Kabasilas, S. 58; Ficker, Der Mönch Markus, eine ref. Stimme aus dem 5. Jahrh. in Zeitschr. f. hist. Theol., 1868, I, 402 ff. Die meisten katholischen Kirchengeschichtschreiber ignoriren ihn beharrlich; doch vgl. Feßler, Instit. patrol., II, 631, und Floß a. a. O.

Die neun Traktate des Markus, welche Photius aufzält und kurz charakterisirt, sind dieselben, welche uns noch erhalten und in den Biblioth. Patrum, nur in etwas verschiedener Reihenfolge, gedruckt sind. Zuerst erschienen Nr. 1—8 in lat. Übersetzung des Joh. Picus, Paris 1563, 8°, und in der Magna Bibl. Patr., Paris 1654, XI, 869 ff.; Bibl. Patr. Lugd. V und XII. Griechisch gab sie Morell heraus Paris 1563; griech. und lat. Fronto Ducäus im Auct. Patr., Paris 1624, I, 871; am vollständigsten alle neun bei Gallandi, T. VIII, und bei

Migne Patrol. t. 65. Über weitere Ausgaben und Handſchriften ſ. Oudin I, 904 und Fabricius-Harleß, Bibl. Gr. Vol. IX, 265 ff.; VIII, 350; XIII, 753. Einzelausgaben werden wir nennen. Der Hauptinhalt iſt kurz folgender (vergl. die nähere Analyſe in meinem Artikel in der 1. Aufl. der R.-E. Bd. XX, S. 87 ff. und bei Ficker a. a. O.).

1) Der erſte Traktat De lege spirituali s. de paradiso, *περὶ νόμου πνευματικοῦ*, nach Phot. „nützlich für die, welche das asketiſche Leben erwält haben", gibt nach einer Einleitung (welche identiſch iſt mit hom. 37 des Makarius) 200 (201) einzelne Sentenzen myſtiſch-asketiſchen Inhalts, welche zeigen, was unter dem *νόμος πνευματικός* (Röm. 7, 14) zu verſtehen ſei, wie er erkannt und erfüllt werde. Die Hauptgedanken ſind: Gott iſt Anfang, Mitte und Ende alles Guten; darum muß auch der Gedanke Gottes, die *μνήμη θεοῦ*, all unſer Denken und Wollen beherrſchen und ſich äußern vorzüglich in Geduld, Gebet, Hoffnung (10). Das iſt es, was das geiſtliche Geſetz der Freiheit von uns verlangt; ſeine vollkommene Erfüllung aber iſt weder durch unſer Wiſſen noch durch unſere Werke allein möglich, vielmehr nur durch die Gnade Gottes und die Erbarmung Chriſti (28 ff.). Aller Tugend Anfang iſt Gott, one den wir nichts tun können (40. 41). In ſeinen Geboten iſt der Herr ſelbſt verborgen; wer jene erfüllt, findet in ihm den Frieden, die Freiheit von Leidenſchaften: aber one die Wirkſamkeit des heil. Geiſtes iſt dieſes Ziel nicht zu erlangen (191—193). Darum wirke immer das Gute nach Kräften ꝛc. (201). (Erſte Ausgabe in dem Micropresbyticon, Baſel 1550, S. 263, und den Ortbodoxographi ed. J. Herold, Baſel 1550, S. 568.)

2) Merkwürdiger noch iſt die zweite Schrift, die mit der erſten urſprünglich wohl ein Ganzes bildete, bei Photius aber wie in den Handſchr. und Ausg. den beſonderen Titel fürt: de his, qui putant se ex operibus justificari, *περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι*. Sie beſteht aus 211 capita oder Sentenzen, von welchen die erſten von der Rechtfertigung durch den Glauben handeln: wer meint den rechten Glauben zu haben one Erfüllung der Gebote und wer die Gebote hält aber das Reich Gottes erwartet als einen Lon, den Gott ihm ſchuldig ſei, iſt gleich fern vom Reiche Gottes (17). Das Himmelreich iſt nicht ein Lon, ſondern eine Gnade, die der Herr ſeinen treuen Knechten bereitet hat (2. 3). Wer das Gute aus Lonſucht tut, dient nicht Gott, ſondern ſich ſelbſt. (Nr. 1 und 2, griech. und lat. herausgegeben von Opſopöus, Hagenau 1531, 8°; von Joh. v. Fuchte, Helmſtedt 1616; 1617, Nr. 2 von Schelwig in Danzig 1688, 4°.)

3) De poenitentia cunctis necessaria, *περὶ μετανοίας τῆς πάντοτε πᾶσι προσηκούσης*: die Buße, notwendig für Alle, Gerechte und Ungerechte, und auf keine Zeit eingeſchränkt, beſteht aus drei Stücken: Reinigung der Gedanken, unabläſſigem Gebet, geduldigem Ertragen der Trübſale; ihr Fundament iſt die Taufe, *τὸ βάπτισμα ἐν χριστῷ*; falſch iſt die Behauptung der Novatianer: *μετὰ τὸ βάπτισμα μὴ εἶναι μετάνοιαν*, aber auch die Meinung, als ob irgend Jemand vor dem Tode ſeine Buße beendigen könne. Aber auch wer bis zum Tode die Buße fortſetzt, hat darum nicht getan, was er ſchuldig iſt: denn das Reich Gottes läſst ſich nicht verdienen *(οὐδὲν ἀντάξιον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν)*.

4) De baptismo, *ἀπόκρισις πρὸς τοὺς ἀποροῦντας περὶ τοῦ θείου βαπτίσματος*, Fragen und Antworten über den Wert und die Wirkungen der Taufe und ihr Verhältnis zur Widergeburt. Der Verfaſſer geht aus von der Kontroverſe: ob die Taufe vollkommen ſei *(τέλειον)* oder ob ſie einer Ergänzung bedürfe durch den fortgeſetzten Kampf der Buße und Heiligung. Die Löſung iſt: die Taufe iſt zwar an ſich vollkommen, aber ſie macht nur Den vollkommen, der die Gebote hält (S. 37); ſie wirkt Sündenvergebung und Geiſtesmitteilung, aber ſie macht den Getauften nicht in der Weiſe unveränderlich, als ob er keine Sünde mehr hätte und der Buße nicht mehr bedürfte, ſondern verleiht nur den durch Chriſtum erworbenen Gnadenbeiſtand zur Erfüllung der göttlichen Gebote. Über dieſen ſog. Pelagianismus ante Pelagium, der mehr oder minder das gemeinſchaftliche Be-

kenntnis der griechischen Kirche ist und bleibt, s. Lauderer, Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. II, S. 511 ff.

5) Praecepta salutaria ad Nicolaum monachum de ira et libidine temperanda, *πρὸς Νικόλαον νουθεσίαι ψυχωφελεῖς*: Anweisung zum christlichen Leben, bes. zur Überwindung des Zorns und der fleischlichen Lüste. Wider ist es vor allem die *μνήμη θεοῦ*, die unabläßige Richtung des Gemütes auf Gott und Christum, was als vorzüglichstes Tugendmittel, als Weg zum waren Christentum, zur *ἀληθὴς παρθενία*, empfohlen wird; alle äußerlichen asketischen Übungen, so nützlich sie auch sein mögen zur Kreuzigung des Fleisches, bringen one jene Erneuerung des inneren Menschen eine blose Scheinaskese, eine *ἄσκησις ἐσχηματισμένη*, zu Stande (S. 57). Der Herr der Kreatur ist geworden, was wir sind, damit wir würden, was er ist: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα σὰρξ γένηται λόγος* (S. 61). Die drei Hauptfeinde unserer Seele, *ἄγνοια, λήθη, ῥαθυμία*, die Quellen und Stützen aller anderen Leidenschaften, werden in der Kraft Gottes und unter Beistand des heiligen Geistes überwunden durch die drei entgegengesetzten Tugenden oder Waffen der Gerechtigkeit, *μνήμη ἀγαθή*, das Andenken an Gott und seine Werke, *γνῶσις ἀληθής*, die himmlische, von Gott erleuchtete Erkenntnis, *προθυμία ἀγαθή*, den durch die Gnade in uns wirksamen Willen zum Guten (S. 64). Den Schluss macht ein Danksagungsschreiben des jungen Mönches Nikolaus an Markus für die erteilten geistlichen Ratschläge.

6) Capitula temperantiae s. de jejunio, *κεφάλαια νηπτικά*, 28 lose aneinandergereihte Sätze oder kurze Betrachtungen mystisch-erbaulichen Inhalts, meist an einzelne biblische Stellen in freiester allegorischer Interpretation sich anschließend, worin als höchster geistlicher Zustand die mystische Ekstase gepriesen wird, da die Seele von allem Seienden abgezogen, in der Entzückung der Liebe *(κατ' ἐρωτικὴν ἔκστασιν)* ganz und gar in Gott sich versenkt und so zum mystischen Schauen Gottes *(μυστικὴ θεωρία, θεολογία)*, zum seligen Ruhen in Gott *(ἡρεμία, ἀπάθεια, εἰρήνη)*, ja zum Leben des seligen Lebens Gottes, zur Vergottung *(θέωσις)* gelangt. Die verschiedenen Stufen des geistlichen Lebens, die Staffeln des mystischen Aufsteigens zu Gott (bald drei bald zwölf solche *βαθμοὶ τῆς τελειότητος)* werden unter zalreichen Bildern und Allegorieen beschrieben, in der Weise jener Skalenmystik oder Skalenmoral, welche bei den späteren griechischen Mystikern sowol (Johannes Climacus, Maximus u. a.) als in der Mystik des Abendlandes eine so große Rolle spielt. Von diesem mystischen Standpunkte aus wird den äußerlichen asketischen Übungen der Kirche und des Mönchtums nur ein geringer Wert zugestanden: Fasten, Nachtwachen, Wallfarten und dergl. mögen für einen untergeordneten Standpunkt des christlichen Lebens Wert haben, aber zum innerlichen Christenstand *(τάξις χριστιανῶν ἐσωτέρα)* gehören sie nicht, und Niemand darf auf solche Dinge sein Vertrauen setzen. Fundament des christlichen Lebens ist vielmehr der Verzicht auf jede Werkgerechtigkeit, so dass auch, wer noch so reich ist an allerlei guten Werken, sich bewusst bleibt, keinerlei Verdienst zu haben, sondern erst im Anfange des Gnadenstandes zu stehen u. s. w. (S. 72 f.). — Spezieller noch mit der Frage des Fastens befasst sich ein anderer Traktat des Markus, *περὶ νηστείας* (bei Gallandi S. 90—92), der in den älteren Ausgaben fehlt und zuerst 1748 von Remondini herausgegeben wurde. Er bildete vielleicht ursprünglich einen Teil der fragmentarisch abgebrochenen capitula temperantiae, nach Andern ist er unecht.

7) Mit allgemeinen Fragen der christl. Moral beschäftigt sich die disputatio cum quodam causidico, *ἀντιβολὴ πρὸς σχολαστικόν*, Disputation eines *γέρων ἀσκητὴς* mit einem Juristen *(τὶς τῶν ἐν λόγοις δικανικῶν)* über die Frage, ob es mit der christlichen Moral vereinbar sei, einen Übeltäter zu richten; über das Wesen und den Wert des Gebetes, bes. des innerlichen Herzensgebetes; über verschiedene Arten der Gottesverehrung, über Menschengefälligkeit, geduldiges Ertragen der Leiden u. s. w.

8) Consultatio intellectus cum sua ipsius anima, *συμβουλία νοῦ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν*, 87—90, ein „mystisches" Selbstgespräch zwischen Seele und Geist

(ψυχὴ λογικὴ und νοῦς) über Sünde und Gnade, merkwürdig besonders durch die offene, fast schroffe Leugnung der Erbsünde und durch die klare und scharfe Darlegung der Sünden- und Freiheitslehre der griechischen Väter: den Grund unserer Sünde dürfen wir nicht außer uns suchen, weder in Adam noch im Teufel noch in anderen Menschen; keine Macht zwingt uns zum Guten oder zum Bösen, vielmehr gehört Jeder demjenigen Teile an, für den er gleich anfangs von der Taufe an (ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος ἐν ταῖς ἀρχαῖς τῶν πραγμάτων) mit freiem Willen sich entscheidet. Der Kampf wider die Sünde ist daher ein rein innerlicher Kampf mit dem eigenen Willen, unser Bundesgenosse Christus, der in der Taufe sich geheimnisvoll mit uns verbunden hat (ὁ μυστικῶς ἡμῖν διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐγκρυμμένος Χριστός), und er leistet uns seinen Beistand, wenn wir nach Kräften seine Gebote erfüllen (S. 89). Durch Gebet und ware Erkenntnis Gottes (θεογνωσία) erlangen wir die Kraft, Christo nachzufolgen, Gott und Menschen zu lieben, und so erweist sich uns immer deutlicher und kräftiger die verborgener Weise uns verliehene Gnade der heiligen Taufe (ἡ κρυπτῶς δεδομένη ἡμῖν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος χάρις).

9) Die letzte unter den Abhandlungen des Markus, εἰς τὸν Μελχισεδέκ oder (nach Photius) κατὰ Μελχισεδεκειῶν, contra Melchisedecitas, behandelt eine exegetische (mit Rücksicht auf Hebr. 7, 3) oder vielmehr dogmatisch-polemische Frage: das Verhältnis von Christus und Melchisedek. Sie ist gerichtet gegen Solche, welche unter dem Vorgeben, tiefere Lehren als die Apostel vorzutragen (μυστικώτερα τῶν ἀποστόλων), den Melchisedek für ein göttl. Wesen erklärten (φύσει θεὸν) und so durch Vergötterung eines Menschen Christum und seine Oekonomie erniedrigten. Nun kennen wir zwar aus dem 2. Jarhundert eine angeblich von Theodotus dem Geldwechsler gestiftete gnostisch-monarchische Sekte der Melchisedekiten (s. Walch, Gesch. der Ketzereien, I, 556 f.; Baur, Trinität, I, S. 160; Dorner, Entwicklungsgeschichte, I, 505), welche Melchisedek für eine Kraft Gottes und für höher als Christus erklärte: zweifelhaft aber ist, ob es jene monarchianische Sekte des 2. Jarhunderts ist, welcher die Schrift des Marcus gilt, oder vielleicht eine origenistische Partei in Ägypten, als deren Stifter der Ägyptier Hierakas bezeichnet und von welcher berichtet wird, dass sie unter dem Melchisedek des Hebräerbriefs den heiligen Geist oder eine Ensarkose desselben verstanden habe. Dass diese Ansicht in Verbindung mit einer subordinatianischen Christologie noch im 4. und 5. Jarhundert unter den ägyptischen Mönchen Anhänger zälte, wissen wir auch sonst (Epiph. haeres. 55. 67; Philostr. 52; Theodoret. fab. haeret. II, 6; Apophth. Patrum. XVIII, 4, vgl. Gallandi S. 103); von den patristischen Widerlegungsschriften aber ist uns, so viel wir wissen, keine erhalten, als dieser Traktat des Markus, und auch dieser, obwol von Photius citirt, schien verloren zu sein, bis ihn 1748 Balth. Maria Remondini, Bischof von Zante und Cefalonia, aufgefunden und zu Rom herausgegeben hat u. d. T.: S. Marci monachi, qui seculo IV. floruit, sermones de jejunio et de Melchisedek, qui deperditi putabantur ed. B. M. R., Rom 1748, 4°; abgedruckt bei Gallandi, Migne a. a. O.). Schon Photius bemerkt, dass Markus selbst, wärend er die Melchisedekiten bekämpft, ketzerischer Meinungen sich verdächtig zeige: es kann damit wol nichts anderes gemeint sein, als der offenbare Monophysitismus, den Markus besonders Kap. 5, S. 94 u. 95 ausspricht, wenn er den Leib Christi an allen Prädikaten der Gottheit, sogar an der ἀναρχότης, teilnehmen lässt.

So sehen wir in den Schriften des Markus beachtenswerte Denkmäler einer besonders im Schoße des ägyptischen Mönchtums gepflegten Mystik, welche teils das Dogma der Kirche, teils die asketische Praxis des Mönchtums zu verinnerlichen und zu vergeistigen strebt, und insofern (mit Neander S. 386) als eine Reaktion des christlichen Geistes gegen die Äußerlichkeit und Werkheiligkeit des kirchlichen Systems und der mönchischen Asketik angesehen werden kann, welche aber auch, bei dem Überwiegen des frommen Gefüls über den dogmatischen Begriff, Keime und Ausgangspunkte verschiedenartiger dogmatischer und ethischer Richtungen noch in unvermittelter Einheit in sich trägt. Wie der Monophysitismus in der ägyptischen Mönchsmystik seine Wurzel hat, so liegen hier auch noch

Pelagianismus und Auguſtinismus, die ſtärkſte Betonung der menſchlichen Freiheit neben der Allwirkſamkeit der göttlichen Gnade, es liegen Biblicismus und Traditionalismus (vgl. de Melchised. cap. 1), eine evangeliſche Rechtfertigungslehre und katholiſche Werklehre in naiver Unmittelbarkeit nebeneinander. Es iſt daher kein Wunder, wenn Bellarmin und andere Katholiken auf die Vermutung kamen, die Schriften des Markus ſeien von modernen Häretikern untergeſchoben oder gefälſcht (eine Konjektur, die freilich durch die alten codd. wie durch das Zeugnis des Photius widerlegt wird), oder wenn alte und neue Lutheraner, wie Schelwig oder Ficker, des altkirchlichen Zeugniſſes für die evangeliſche Rechtfertigungslehre ſich freuten; aber auch der reformirte Oudin hat Recht, wenn er auf den ſtark pelagianiſchen Geſchmack dieſer Schriften hinweiſt (Pelagianam doctrinam sspuisse et nimium tribuisse libertati humanae I, 902 sqq.). Daſs die Schriften des frommen Mönchs aus dem 4. Jarhundert ſogar auf den Index kamen als „caute legenda“ (Oudin S. 603), kann nur dazu beitragen, den Wert dieſer merkwürdigen Denkmäler griechiſcher Myſtik und Asketik zu erhöhen, deren geſchichtliche Hauptbedeutung darin beſteht, daſs ſie ein Mittelglied bilden zwiſchen der älteren Myſtik des Makarius und derjenigen des Areopagiten und Maximus Confeſſor. „Reformatoriſches“ aber, wie Ficker meint, iſt nicht in dieſer griechiſchen Mönchsmyſtik. **Wagenmann.**

Marcus Eugenicus, Erzbiſchof von Epheſus, war der feſte Römerfeind, der bei dem, von dem griechiſchen Kaiſer Johannes VII. Paläologus eifrig gewünſchten Unionswerke zwiſchen der griechiſchen und lateiniſchen Kirche dazu erwält worden war, in Gemeinſchaft mit Beſſarion, dem Biſchofe von Nicäa, und Dionyſius, dem Biſchofe von Sardes, und zugleich als Stellvertreter des Patriarchen von Antiochien, auf der, vom Papſte Eugenius IV. ausgeſchriebenen, zu Ferrara im Jare 1438 eröffneten und im folgenden Jare zu Florenz fortgeſetzten allgemeinen Synode die Sache der Griechen gegen die der Lateiner zu vertreten. Bekanntlich waren die Lehren vom Fegefeuer und vom Ausgange des heiligen Geiſtes, das ungeſäuerte Brot im Abendmale und der Primat des Papſtes die Hauptdifferenzpunkte, die jene beiden Kirchen auseinander hielten, und über die hier eine Einigung verſucht werden ſollte. Marcus, in ſeinem raſchen Sinne, hätte es gerne geſehen, wenn der Papſt durch eine Bulle jene Differenzen aufgehoben und ſo den Frieden hergeſtellt hätte; — ein Antrag, den er auch wirklich an ihn noch vor dem Beginne der Verhandlungen in einem ausfürlichen Schreiben ſtellte, nicht anend, daſs er dadurch faſt die Ungnade ſeines Kaiſers ſich zuziehen ſollte. Schon dieſer Schritt aber beweiſt, wie wenig Marcus geneigt war, der lateiniſchen Kirche auf Koſten der griechiſchen irgend ein Zugeſtändnis zu machen. Und allerdings zeigte er ſich in den Synodalverhandlungen von Anfang bis zu Ende ſo unbeugſam feſthaltend an dem Lehrbegriffe ſeiner Kirche, daſs ihm großenteils das nur halbe Gelingen des verſuchten Unionswerkes zugeſchrieben werden muſs. Am hartnäckigſten eiferte er gegen die Lateiner in Betreff der Lehre vom Verhältniſſe des heil. Geiſtes in der Trinität, durch welche der eigentliche Grund zur gänzlichen Trennung beider Kirchen gelegt worden war; indes anfangs immer nur haftend an dem ihm verhaſsten Zuſatze „Filioque“ im Symbole, one weſentlich auf die Warheit oder Unwarheit der in demſelben enthaltenen Lehre einzugehen; dann ſpäter bei materieller Prüfung des Dogmas doch nur zugebend, daſs der heilige Geiſt zwar vom Vater das Sein, vom Sone die Manifeſtation an die Menſchen empfangen habe, von einem Ausgehen desſelben aber vom Vater und Sone nicht die Rede ſein könne, weil damit eine Mehrheit der göttlichen Prinzipien geſetzt würde; und darum endlich alle diejenigen für Ketzer erklärend, welche irgend je den Ausgang des heiligen Geiſtes vom Sone behauptet hätten. Doch folgte er dabei durchaus der jüngeren Lehrauffaſſung ſeiner Kirche. Als dann nach vielen und heftigen Streitigkeiten dennoch eine Vereinigungsformel zuſtande kam und am 6. Juli 1439 von den Lateinern und Griechen unterzeichnet wurde, war Marcus der Einzige, der die Unterſchrift verweigerte, was den Papſt mehr noch als den Kaiſer aufbrachte und jenen bewog,

den Metropoliten vor das päpstliche Gericht zu fordern. Auf widerholtes Verlangen erschien Marcus auch wirklich vor dem Papste in einer Versammlung von Kardinälen und Bischöfen. Statt aber als einen Angeklagten sich zu bezeigen, setzte er sich uneingeladen zu den Bischöfen und beantwortete die ungestümen Fragen und Drohungen des Papstes nur mit der Versicherung, dass er nun einmal von dem Glauben der ältesten Kirche nicht abzuweichen vermöge, und die Versammlung wurde geschlossen one irgend welche Folgen für den Marcus. Von Florenz auf seinen Bischofssitz zurückgekehrt, war Marcus dann unablässig bemüht, den Hass gegen die lateinische Kirche und alle Latinisirende in weitesten Kreisen anzufeuern und wach zu erhalten, im schroffsten Gegensatze gegen den unglücklichen Kaiser, der, soweit seine Kraft reichte, die geschlossene Vereinigung aufrecht zu erhalten suchte, weil er durch sie seinen wankenden Thron glaubte stützen zu können. Marcus blieb seinem Standpunkte bis zu seinem Tode im Jare 1447 treu, ja sterbend nahm er noch dem Georgius Scholarius, dem späteren, unter dem Namen Gennadius bekannten Patriarchen von Konstantinopel, das eidliche Gelübde eines fortwärenden Kampfes gegen die römische Kirche ab. Derselbe Scholarius, der sich wärend der Verhandlungen dem Unionszweck günstig gezeigt hatte, hielt ihm als seinem verehrten Lehrer die Grabrede. Vergessen wir jedoch nicht, dass auch die meisten römischen Mitglieder des Konzils von einer unbefangenen Würdigung der Kontroversen weit entfernt waren, und dass selbst one den Eifer des Marcus die kirchliche Einigung schwerlich von Dauer gewesen sein würde; unter so schwankenden Verhältnissen muss die Charakterfestigkeit desselben auch in diesem feindseligen Gewande noch anerkannt werden. Übrigens war Marcus ein denkender und wolunterrichteter Mann, wie sehr wenige seiner damaligen Glaubensgenossen. Beachtung verdient seine Abhandlung De imbecillitate hominis (s. Illgens Zeitschrift, Neue Folge, XV, S. 56 ff.). Erwänung verdient noch, dass, als der Kardinal Julian bei einer Unterredung mit Marcus sich auf das apostolische Symbol als ein von den Aposteln selbst abgefasstes berief, der letztere die historisch wichtige Antwort gab: *ὅτι ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν οὔτε εἴδομεν σύμβολον τῶν ἀποστόλων.* — Seine Schriften sind verzeichnet in Labbei Concil. Coll. XIII, p. 677 sq., und vollständig bei Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. X, p. 530. Vgl. im übrigen: Sylv. Sguropuli (rectius: Syropuli) Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, s. concilii Florentini exactissima narratio etc., ed. Rob. Creyghton. Hagae Com. 1660, p. 85 sqq.; Harduin, Conciliorum Coll. T. IX, p. 18 sqq.; Leonis Allatii De eccl. occident. atque orient. perpetua consensione l. III, p. 927; Fabricius, Bibl. Gr. X, p. 349 sq. und 375, und Schröckh, Christl. K.G., Th. XXXIV, S. 391 ff.; Frommann, Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kirchenvereinigung, Halle 1872, S. 88 ff. (L. Heller†) Gaß.

Marcus, Evangelist. 1) Johannes, zubenannt Marcus, ein geborner Jude (Kol. 4, 10. 11), betritt an der Seite des Barnabas und Paulus den Schauplatz der apostolischen Kirche annähernd im Jar 45. Als nach der Hinrichtung des Jakobus Petrus auf wunderbare Weise aus der Haft des Herodes Agrippa befreit ward, wandte er sich sofort nach dem Hause der Mutter des Markus, Maria, wo damals die Gläubigen zalreich versammelt waren, Apg. 12, 12. Die Vertrautheit mit diesem Hause, verbunden mit dem Umstande, dass Petrus ihn 1, 5. 13 *ὁ υἱός μου* nennt, legen die Vermutung nahe, Marcus sei durch Petrus zum Glauben gefürt worden. Zur Überbringung einer Sammlung nach Jerusalem gesandt, nahmen ihn nun sein Vetter Barnabas (Kol. 4, 10) und Paulus mit nach Antiochien (Apg. 12, 25), worauf er ihnen auf der ersten Missionsreise bis Perge in Pamphylien als Gehilfe diente (Apg. 13, 5. 13), von hier aus jedoch gegen ihren Willen (*ἀποστὰς ἀπ' αὐτῶν καὶ μὴ συνελθὼν αὐτοῖς εἰς τὸ ἔργον*, Apg. 15, 38) wider nach Jerusalem zurückkehrte. Paulus lehnte deshalb in der Folge den Vorschlag des Barnabas ab, sich auch auf dem projektirten zweiten Missionszug von ihm begleiten zu lassen, was die Veranlassung zur Trennung der beiden Männer und zu einer, in Gemeinschaft mit

Marcus allein ausgefürten Beſuchsreiſe des Barnabas durch Cypern ward (Apg. 15, 36—39). Nach mehr wie zehn Jaren, da von Barnabas nichts mehr verlautet, erſcheint ſodann die freundliche Beziehung zu Paulus völlig hergeſtellt. Denn dieſer nennt ihn zuſamt Lukas Kol. 4, 10 und Philem. 24 unter den Mitarbeitern, welche ihm zum Troſte geweſen ſeien; wobei nur die Frage bleibt, ob jene Briefe allfällig aus der Gefangenſchaft in Cäſarea oder aber in Rom geſchrieben ſeien. Der Koloſſerbrief ſtellt eine Abordnung des Marcus nach Kleinaſien in Ausſicht. Dagegen weiſt Paulus den Timotheus (2 Tim. 4, 11) von Rom aus an, ihn mitzubringen, indem er ihm nützlich ſei. Inſofern gewinnt es eher den Anſchein, Marcus ſei von Cäſarea in Geſchäften zu den vorderaſiatiſchen Gemeinden gereiſt, und habe von dort weg den Timotheus nach Rom begleiten ſollen. Zuletzt begegnet er uns neben Silvanus in der Nähe von Babylon nochmals an der Seite des Petrus (1 Petr. 5, 13), — eine vereinzelte Notiz, zu deren Beleuchtung uns im übrigen jeder ſichere Anhaltspunkt abgeht.

Noch inniger geſtaltet ſich die Verbindung des Marcus mit Petrus nach dem Zeugnis der alten Kirche. Sehr konſtant bleibt ſich da die ſchon durch Papias (bei Euſeb. 3, 39) vertretene und auf ſeinen Gewärsmann, den Presbyter Johannes, zurückgefürte Nachricht, er ſei der Hermeneut, oder wie wir ſagen dürfen, der interpretirende Konzipient des Petrus geweſen (vgl. Zunz, Gottesdienſtl. Vorträge der Juden, 1832, S. 337), in änlicher Weiſe wie Titus (Hieron. ad Hedib. 11) derjenige des Paulus war. *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν . . . οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ Πέτρῳ.* Vgl. Fritzsche, Proleg. ad Marc. XXVI. Schon weit mehr in das Gebiet der Sage ſtreift die fernere Angabe, daſs er in Geſellſchaft des Petrus zu Rom geweilt habe, da ſie trotz der Verſicherung des Clemens von Alexandrien (Hypotyp. 6 bei Euſeb. 6, 14), ſie ſtütze ſich auf eine *παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων*, dem Verdachte unterliegt, in der myſtiſchen Deutung des Namens Babylon auf Rom (1 Petr. 5, 13) ihren Urſprung zu haben (Euſeb. 2, 15; Hieron. Katal. 8). Nach dem Tode des Petrus ſoll ſich Marcus nach Alexandrien gewendet, daſelbſt und in der Umgegend mehrere Gemeinden geſammelt, als erſter Biſchof gewirkt, und endlich den Märtyrertod erduldet haben. Epiph. Haer. 51, 6; Euseb. 2, 16; 3, 39; Hippol. de LXX apost. opp. p. 41; Dorotheus, De vita ac morte prophet. u. a. Wenn beigefügt wird, er ſei der Schweſterſon des Petrus (Niceph. 2, 43) und einer der ſiebenzig Jünger (Origen. 1, 807) geweſen, oder er ſei im achten Jare des Nero geſtorben (Hieron. a. a. O.), ſo ſind dies teils Einfälle einer ſpäteren Zeit, teils offenbare Miſsgriffe, über die man billig hinweggeht. Spanheim, Opp. II, 265 ff.

Die beantragte Unterſcheidung zwiſchen einem Pauliner Johannes Marcus und einem Petriner Marcus, nach Grotius, Calov und Schleiermacher zuletzt von Kienlen, Stud. u. Krit., 1843, empfohlen, wird ſich gegenüber der althergebrachten und leichter begründbaren Annahme von der Identität der Perſon auch in Zukunft keinen Eingang verſchaffen. S. Bolten 3 und Fritzſche 24, zu Mark.

2) Entſprechend der perſönlichen Beziehung zwiſchen Marcus und Petrus ſetzt nun auch die Tradition das zweite kanoniſche Evangelium in ein ganz analoges Abhängigkeitsverhältnis zum Apoſtel der Beſchneidung, wie ſie es für das Lukas-Evangelium in Betreff des Apoſtels Paulus ſtatuirt. Nach dem Zeugnis des Papias ſchrieb nämlich Marcus die von Petrus nicht in ihrer chronologiſchen Abfolge und inneren Zuſammengehörigkeit, ſondern dem jeweiligen Bedürfnis gemäß erzälten Reden und Taten Jeſu, oder wenigſtens manches von dieſen mehr nur gelegentlichen Mitteilungen, ſorgfältig aus der Erinnerung nieder. *Ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.* Er war dem Petrus nachgefolgt, *ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων*, — alſo keine eigentliche Zuſammenſtellung der Reden des Herrn bot, wärend zuvor von Matthäus geſagt wird: *τὰ λόγια συνετάξατο. Ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν,*

τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. Der natürliche Wunsch, die apostolische Autorität für die Schrift noch unbedingter in Anspruch nehmen zu können und ihr die Approbation des Petrus zu vindiziren, fürte jedoch bald über diesen Grundstock der ältesten Überlieferung hinaus. Denn bereits Justin dial. c. Tryph. 106 heißt sie kurzweg τὰ ἀπομνημονεύματα Πέτρου, und Tertullian c. Marc. 4, 5 berichtet Marcus quod edidit evangelium Petri affirmatur. Wärend ferner Irenaeus, Haer. 3, 1 sie μετὰ τὴν τούτων (Πέτρου καὶ Παύλου) ἔξοδον verfasst sein läßt (τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε), ersuchen dagegen zufolge den Nachforschungen des Clemens von Alexandrien (bei Euseb. 6, 14; vgl. 2, 15) die Christen in Rom den Marcus um Aufzeichnung der Verkündigungen des Petrus, wobei er von diesem weder gehindert, noch auch ermuntert worden sei — μήτε κωλύσαι, μήτε προτρέψασθαι. Zur Zeit des Eusebius (2, 15) aber war man vollends gewönt, eine förmliche Anerkennung und Bestätigung des Evangeliums durch Petrus anzunehmen — κυρῶσαι τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις. Vgl. noch Clem., Adumbr. in 1 Petr. Oxon. 1007; Origenes, bei Euseb. 6, 25; Hieron., catal. 8 u. ep. ad Hedib. c. 2 (evangelium, Petro narrante et Marco scribente, compositum est); Epiphan., Haer. 51, 6; s. Credner, Einl. 1, 113.

One nun hinsichtlich der Entstehung des nach Marcus genannten Evangeliums auf das Rätsel des Verwandtschaftsverhältnisses zu den beiden andern Synoptikern und die s. g. Markushypothese im Zusammenhang mit den seit vier Jarzehnten so eifrig bearbeiteten Lösungsversuchen des Genauern eintreten zu können, darf die Behauptung an die Spitze gestellt werden, dass wider die geschichtliche Begründetheit dieser Überlieferung von einem spezielleren Einfluss des Petrus auf den stofflichen Inhalt des Buches kein entscheidender Einwand erhoben werden kann. Dabei argumentiren die einen (Baur, Hilgenfeld, Köstlin, zum teil nach Schleiermachers Vorgang in Stud. u. Krit., 1832, mit sehr bedeutsamen Modifikationen im einzelnen) aus dem Zeugnisse des Papias auf eine untergegangene Urschrift des Markus, die aus einer Anzal aphoristischer Aufzeichnungen von evangelischen Mitteilungen des Petrus bestanden habe, und später von der Hand eines Unbekannten, allfällig mit Benutzung des Matthäus, vielleicht auch des Lukas, zu unserm kanonischen Marcus verarbeitet worden sei. Diese Meinung, welche auch Credner, Einl. 1, 123 u. 205 geltend machte, sie dann aber (das N. T. nach Zweck, Ursprung, Inhalt, 2, 213) wider retraktirte, geht von der Voraussetzung aus, dass der papianische Bericht, vorab das οὐ τάξει desselben, nur auf ein sehr elementares Schriftwerk, auf eine mit „Unordnung, Unvollständigkeit und Unrichtigkeit" behaftete Ansammlung von Fragmenten sich beziehen könne, die einen Vergleich mit dem zweiten Evangelium nimmermehr aushalte. Allein wenn auch unbedenklich eingeräumt werden muss, dass es eine zwingende Interpretation der Worte des Papias nicht gibt, so kann man sich doch bei unbefangener Lesung des Staunens nicht erwehren, dass sie die Beschreibung eines so geringfügigen Elaborats enthalten sollen. Lag es ja doch in seiner Absicht, die Zuverlässigkeit, die sozusagen quellenmäßige Sicherheit der fraglichen Schrift ins Licht zu stellen, sodass schon an sich nicht warscheinlich ist, dass er dabei eine bloß lückenhafte Aneinanderreihung und skizzenartige Zusammentragung petrinischer Erzälungen im Auge gehabt haben könnte, welche schwerlich einem Andern als ihrem Schreiber hätte dienen können. Das οὐ τάξει involvirt nicht einmal einen Tadel, sondern konstatirt nur den einfachen Tatbestand, wobei trotz des πρὸς τὰς χρείας bei Petrus durch nichts ausgeschlossen ist, dass der Hermeneute des Petrus, wie es in der Natur der Dinge liegt, im großen und ganzen dennoch eine irgendwelche chronologische Abfolge der berichteten λεχθέντα ἢ πραχθέντα Christi beobachtet habe, womit die Lineamente eines Lebens Jesu, abgesehen vom Zusammenhang der einzelnen Stücke, geboten waren. (Vgl. Weiffenbach, Die Papiasfragmente über Mark. und Matth. 1878.)

Wie es somit nach der einen Seite auf Willkür beruht, die Aussage des Papias zu Ungunsten der Originalität des zweiten Evangeliums auszubeuten, so erscheint es als nicht weniger unstatthaft, sich nach der anderen Seite im Sinne

der Griesbachschen Auffassungsweise (Opp. T. II) über dieselbe hinwegzusetzen. Nach ihr wäre das Evangelium durch ein fast ausschließlich epitomatorisches und kompilatorisches Verfaren aus Matthäus und Lukas von Marcus zusammengeschrieben worden. — Diese Hypathese läßt sich mit derjenigen von einer Grundschrift auch kombiniren. Dann hat der unbekannte Verfasser zwar wesentlich nach Matthäus und Lukas, oder doch wenigstens nach dem erstern gearbeitet, sich nichts desto weniger jedoch teils in der Auswal sawal als in den Weglassungen, teils in der Beifügung von mehr untergeordneten Einzelheiten (z. B. 5, 4. 5; 7, 3. 4; 9, 21—26; 12, 32—34; 15, 44. 45), besonders aber in den Stücken, welche ihm eigentümlich sind (3, 20. 21; 4, 26—29; 7, 32 –37; 8, 22—26; 11, 11—14, doch s. Matth. 21, 17—20; 13, 33—37, doch mit Anklängen an Matth. 25, 13 ff.; 24, 42 u. Luk. 19, 12 ff. 35 f., zum teil auch 21, 34 ff.; 14, 51. 52), durch die vorgefundene Aufzeichnung von Relationen des Petrus leiten lassen. Dies bildet annähernd das Gemeinsame in der Vorstellung, welche sich bei mannigfacher Abweichung unter einander Saunier, Fritzsche, de Wette, Bleek, Schwegler, Schwarz, Delitzsch, Köstlin u. a. von dem Sachverhalte gebildet haben. Die Tradition kommt ihr insoweit entgegen, als Melita, Irenäus, Origenes, Hieranymus und Augustin den Grund für die gegenwärtige Ordnung der Evangelien in chronologischen Voraussetzungen suchen. Sie kann sich sodann nicht ane Schein auf die Reihensalge der Abschnitte berufen. Denn in der Tat ist die Aneinanderreihung des Erzälten bei Marcus eine solche, dass sie 1, 1—20 zuerst mit Matth. 3. 4, dann mit Übergehung der Bergpredigt 1, 21 ff. mit Luk. 4, 31—6, 17 parallel geht. Sofort verläuft sie sich 3, 23—35 wider wie Matth. 12, Kap. 4. 5 wie Luk. 8, greift hinüber in Matth. 13, stimmt 6, 7—13 nochmals mit Luk. 9, und trifft von da weg meist genau mit Matth. 14, 1 ff. zusammen. Der Verfasser hätte hienach erst den Matthäus benutzt, hierauf sich dem Lukas zugewendet u. s. s., je nachdem seine besondere Quelle und der von ihm verfolgte Zweck ihn mehr an den einen oder andern zu weisen schien. Außerdem soll das Evangelium zalreiche Spuren eines sekundären Ursprungs an sich tragen. Sein Stil sei breit und umständlich, die Erzälungsweise die verständig pragmatische, von mancherlei prosaischen Reflexianen durchzagen, was sich gerade in dem ihm Eigentümlichen, in seinen Zusätzen und Motivirungen, am stärksten zu spüren gebe (z. B. 8, 3; 11, 13). Den Aussprüchen Jesu sei ihre ursprüngliche gnamische Kürze und Lebendigkeit teils abgestreift (4, 19; 7, 8. 13. 18. 19. 22; 9, 39. 49; 11, 23. 24; 14, 7), teils hätten sie eine abschwächende Milderung erfaren (1, 8; 4, 34 und Matth. 13, 34; 6, 8. 9; 10, 24).

Wie misslich es um derartige Argumentationen aus innern Merkmalen bestellt ist, bei denen das Meiste von der Subjektivität des Kritikers abhängt, zeigt sich an keinem neutestamentlichen Buche so deutlich als eben an Marcus, indem sich hier kaum eine charakteristische Erscheinung vorfindet, welche nicht auch von solchen, die sich im übrigen in der Grundanschauung sehr nahe berüren, die entgegengesetzteste Beurteilung erfaren hätte. In der Tat erweist sich denn auch die vorhin berürte Hypothese bei näherer Prüfung als unzureichend zur Aufhellung des tatsächlichen Verhältnisses von Marcus zu den beiden andern Synoptikern. So lange dem Evangelium nicht eine bestimmte Parteitendenz beigemessen werden kann, wovon nachher, weiß sie für die Übergehung von sehr bedeutsamen Partieen, wie die Vorgeschichte, die Bergpredigt, die Gesandtschaft des Täufers, die Auferweckung des Jünglings van Nain, die große Strafrede wider die Pharisäer, den ganzen Reisebericht bei Lukas, die Erscheinungen des Auferstandenen, keinen stichhaltigen Grund anzubringen. Sie muss sich im geraden Widerspiel zu diesen Weglassungen im großen die fast lächerliche Konsequenz gefallen lassen, dass in manchen Fällen der Kompilator die ängstlichste Minutiosität im Kleinen beobachtet, und in einem Satze oder Verse seine beiden Quellen „in einander gearbeitet" habe. Z. B. 1, 32: Matth. 8, 16 u. Luk. 4, 40; 2, 18: Matth. 9, 14 u. Luk, 5, 33; 4, 30 f.: Matth. 13, 31 u. Luk. 13, 18 f.; 9, 31 f.: Matth. 17, 22 f. u. Luk. 9, 44. Sie wird hinwider schwer begreiflich machen können, wie es doch gekommen sei, dass sich hier von den Eigentümlichkeiten und auch von

den Vorzügen der beiden früheren Evangelien-Schriften nichts zu merken gebe. Auch kann sie nicht in Abrede stellen, daſs das Buch, für sich genommen, den Eindruck hinterlasse, aus einem Gusse entstanden zu sein, und daſs sich die Abfolge der Erzälungen nicht loser ausnimmt, als bei den angeblich exzerpirten Evangelien.

Nein, setzen wir als Verfasser einen Mann voraus, der schon kurz nach der Gründung der ersten Gemeinde zu Jerusalem zum Glauben erwacht war, der dort mit Petrus und den übrigen im lebhaftesten Verkehr stand, und sich auch später noch in apostolischer Umgebung bewegte, so muſste er eine Vertrautheit mit dem evangelischen Geschichtskreise besitzen, welche ihn der Notwendigkeit von vornherein überhob, sich sein Material bei andern zu holen. Die malerische Frische und lebendige Anschaulichkeit in der Darstellung gerade der ihm originalen Abschnitte und Zusätze verrät eine Gewandtheit in der Handhabung der Sprache, die keineswegs die Vermutung begünstigt, er dürfte das Bedürfnis empfunden haben, sich für die schriftliche Gestaltung des Stoffes an schon vorhandene Versuche zu lehnen. Wenn daher nicht alles trügt, so berechtigen die zuverlässigsten Ergebnisse der fortgesetzten Kritik zu der Aussicht, daſs nicht nur der epitomator Lucae, sondern auch Matthaei (Hilgenfeld) allgemach wider der Vergessenheit übergeben werden dürfe, und daſs nahezu das umgekehrte Verhältnis für das allein Wahrscheinliche erklärt werden müsse. In Betreff des dritten Evangeliums ist schon oben im Artikel „Lukas" Bd. IX, S. 17 darauf aufmerksam gemacht. Ansehend den Matthäus, so erscheint Marcus origineller, treuherziger, in manchem ursprünglicher *). Hervorstechende hebräische Ausdrücke, Schlagwörter sozusagen, sind von ihm beibehalten (7, 11. 34; 5, 41; 3, 17); er weist eine Anzal von Zusätzen geringeren Belanges auf, die Matthäus nicht hat (1, 20; 6, 2. 5. 6; 8, 14; 14, 3. 5); die Zurechtweisungen der Jünger durch Jesum sind hier schärfer, die tadelnden Bemerkungen über ihr Verhalten kehren häufiger wider (4, 13. 40; 6, 52; 8, 17 f.; 10, 32; 14, 40; vgl. auch 4, 25 und Matth. 13, 12 nach dem Zusammenhang). Aber auch, wenn wir weitere Besonderheiten unseres Evangelisten ins Auge fassen, so will es nicht angehen, ihn sich als Zusammenschreiber aus den andern vorzustellen. Außer durch die dem Marcus speziell zugehörenden und bereits angefürten Stücke wird dies Verhältnis ausgeschlossen durch Abschnitte wie 3, 1 ff.; 9, 32 f.; 12, 28 ff., zusammengehalten mit ihren Parallelen, desgleichen durch eine ansehnliche Menge von kleinen, veranschaulichenden Zügen in den Erzälungen, eingehendere Zeichnung der Verumständungen und Vorgänge (4, 38 f.; 6, 17 ff.; 15, 44—1, 29. 45; 3, 20 f.; 4, 34; 5, 20; 6, 7. 40; 10, 46; 11, 4. 16; 13, 3; 14, 30. 51; 15, 21. 25. 45), und genauere Mitteilung vereinzelter Redeteile, welche einerseits nicht den andern enthoben sein können, aber sich andererseits auch nicht als freie Erzeugnisse des Verfassers verraten (1, 15; 2, 27; 7, 8; 9, 39. 41. 49; 10, 24. 30. 38 f.; 14, 7 vgl. auch 2, 26; 3, 6; 7, 26; 8, 10). Endlich, was die Hauptsache ist, worin Matthäus und Lukas zusammentreffen, das hat meist seine Parallelen auch bei Marcus, während hingegen gerade diejenigen Teile sich bei Marcus nicht finden, welche dem einen oder dem andern jener beiden allein eignen, sodaſs nicht er von ihnen, sondern beide in ihrer Weise von ihm abhängig erscheinen. Thiersch (d. Kirche im ap. Zeitalter, 1879, S. 101) macht dazu die feine Bemerkung, es entspreche ganz der ersten Periode des apostolischen Zeitalters, daſs bei Marcus die heilige Überlieferung in ihrer einfachsten Gestalt auftritt, in der sie sich am nächsten an die kurzgefaſsten Berichte in den Reden der Apostelgeschichte anschließt, und erinnert an die Kindheitsgeschichte sowie an die Erscheinungen und Reden Jesu nach der Auferstehung, Geheimnisse, die damals noch nicht füglich über die Kreise der Gläubigen hinaus verhandelt werden durften.

Unter Berücksichtigung all dieser Daten, welche hier nicht weiter verfolgt werden können, sehen wir uns demnach genötigt, uns auf die Seite derjenigen

*) Die gegenteilige Warnehmung will man machen z. B. in 9, 2—13; 8, 1—13; 10, 30; 11, 15—19; 9, 33; 15, 8. 9.

zu stellen, die mit Weiße, Wilke, Lachmann, Hitzig, Reuß, Ewald, Ritschl, Thiersch, Meyer, Sepp, Renan, vorab aber mit Holtzmann, B. Weiß u. a. nur in der Anerkennung der Priorität des Marcus, genauer mit Hilfe der sog. „Marcus-Hypothese" die Möglichkeit erblicken, die Evangelienfrage endlich zu einem befriedigenden Abschluss zu bringen. (Vergl. schon Herder, Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien 1797; sämtl. Werke, z. Rel. u. Theol. XVII, 1830, S. 185.)

In den maßgebenden Kreisen ist man nämlich gegenwärtig infolge der umfassendsten Untersuchungen ziemlich allgemein zu folgenden höchst einfachen Ergebnissen gelangt: 1) Unsern drei synoptischen Evangelien muss eine gemeinsame Urschrift als Quelle zugrunde liegen, die, überwiegend erzälender Natur, die Taten und die davon unabtrennbaren Worte Jesu enthielt und die sich wesentlich in der nämlichen Abfolge ihrer Erzälungen durch alle drei so hindurchzieht, dass sie von jedem in seiner Weise muss benutzt und bearbeitet worden sein. Am ursprünglichsten reflektirt sich diese Urschrift in unserm kanonischen Marcus, one indes mit ihm zusammenzufallen. 2) Die beiden andern Evangelien dagegen weisen überdem eine sehr ansehnliche Zal von Reden und Redestücken Jesu auf, die, unterschiedlich eingeordnet, bei beiden sich finden, wärend es undenkbar erscheint, dass sie auch Marcus vorgelegen haben. Dieser Tatbestand nötigt zu der Annahme einer zweiten Hauptquelle, welche eine Sammlung von Reden enthielt und dem Matthäus und Lukas allein zur Verfügung stand. Mit diesen Resultaten der inneren Kritik treffen denn auch die ältesten geschichtlichen Zeugnisse, diejenigen des Papias, überraschend zusammen, welcher als früheste Aufzeichnungen von Taten und Reden Jesu solche des Markus, basirend auf Vorträgen des Petrus, und solche des Matthäus nennt, darinnen er *τὰ λόγια συνεγράψατο*.

Es bleibt streng genommen nur noch die eine Frage zweifelhaft, in welchem Verhältnis unser kanonischer Marcus zum Marcus des Papias wolle gedacht sein? Darüber gehen die Meinungen der zwei Hauptkämpen, welche in Betracht gezogen sein wollen, Holtzmann (Die synopt. Evangg., 1863) und B. Weiß (Jahrbb. für deutsche Theol., 1864, 1865 und das Marcusevangelium 1872, d. Matthäusevang. 1876) noch auseinander. Sie räumen beide dem Marcus gegenüber von Matthäus und Lukas ein sehr ansehnliches Maß von Ursprünglichkeit ein; es steht ihnen aber ebenso fest, dass es bei ihm auch an Zügen sekundärer Natur nicht fehle, für die Matthäus und Lukas die größere Originalität zuerkannt werden müsse, sodass sich auch Marcus doch wider nicht kurzweg als Urevangelist betrachten lasse. Nun fürt Holtzmann diese unleugbare Warnehmung auf eine Überarbeitung des ursprünglichen Marcus des Papias zurück, wie sie nach der Zerstörung Jerusalems und der Abfassung unseres Matthäus sich für die römische Gemeinde empfohlen habe. Weiß hinwider vermag in der Annahme eines Urmarcus keinen Gewinn zu erblicken; er schaut in den *λόγια* des Matthäus das eigentliche Urevangelium und leitet unsern Marcus teils aus den von Marcus verzeichneten Mitteilungen des Petrus, teils aus den *λόγια*, dem Urmatthäus ab. Dass die Weißsche Modifikation der Marcus-Hypothese schwierigere Komplikationen bietet als die Holtzmannsche, liegt auf der Hand, und wol deshalb findet sie nicht denjenigen Anklang, den der darauf verwendete Fleiß und Scharfsinn in Anspruch nehmen dürften. Vgl. Beyschlag, Die apostol. Spruchsamml. in Stud. u. Krit., 1881, S. 565 ff., ein beachtenswerter Vermittlungsversuch, der jedenfalls nicht der letzte bleiben wird.

3) Welches ist nun der Zweck, den unser Evangelist sich gesetzt hat? Wir antworten einfach und kurzweg mit dem Eingang des Evangeliums, der zu seiner Aufschrift I, 1 die Worte hat: *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ θεοῦ*. Denn obschon die Beifügung *υἱοῦ (τοῦ) θεοῦ*, die der Sinaiticus nicht hat, verdächtig erscheint, drückt er den Tatbestand dennoch richtig aus. Unser Evangelist zieht nicht in der Art des Matthäus den organischen Zusammenhang in Betracht, in dem die Erscheinung Jesu mit der vorausgehenden Offenbarung Gottes unter seinem Volke steht. Vielmehr ist es die göttliche Herrlichkeit der Person Jesu Christi, ihre gottersüllte Erhabenheit und Einzigkeit, wie sie sich unabweisbarer noch, als aus seinen Reden und Lehren, aus der Unver-

gleichlichkeit und Übermenschlichkeit seiner Taten aufdrängt und die staunende Welt mit sich fortreißt, welche zur Anschauung gebracht werden soll. One dass die Lehre nach ihren wesentlichen Elementen übergangen wäre, aber so dass sie nur in ihrer Bezogenheit auf die Person ihres Begründers ihre wahre Bedeutung hat, entrollt das zweite Evangelium, in übersichtlicher Gedrängtheit, das gewaltige Tagewerk des Sones Gottes mit seinen heilskräftigen, weltbewegenden Wirkungen.

Freilich, die Tendenzkritik will solchen rein geschichtlichen Zweck nicht gelten lassen, sondern der Evangelist muss notwendigerweise in einem Parteiinteresse gearbeitet haben. Ziemlich übereinstimmend gesteht man nämlich dem Evangelium den Charakter farbloser Neutralität zu (Baur), einer Neutralität, die aber nicht etwa im Streben des Verf. nach geschichtlicher Objektivität wurzelt, sondern selbst schon tendenziöser Natur sein soll. Eben durch das Mittel derselben soll es unser Verfasser auf die Neutralisation der obschwebenden Differenzen zwischen dem Judenchristentum und dem Heidenchristentum abgesehen haben. Ob dann seine, durch die eingehaltene Parteilosigkeit zurückgedrängte Grundrichtung nach Schwegler ebionitisirend, aber zum Katholizismus hinneigend, oder nach Köstlin judenchristlich im Geiste des ersten und besonders des zweiten Petribriefes, im Dienste der Idee der Katholizität sich bewegend, oder nach Hilgenfeld bestimmter petrinisch und den Übergang darstellend zwischen dem strengen Judaismus und dem entschiedenen Paulinismus, oder vollends nach Volkmar im speziellen Gegensatz gegen die judaistische Apokalypse paulinisch sei, — dies bildet ein mehr untergeordnetes Moment, durch das jene Zweckbestimmung allerdings modifizirt, aber nicht wesentlich verändert wird. Sonderbar! Wenn die Haltung des Evangeliums eine anerkannt neutrale, und selbst die Grundrichtung eine so disputable ist, so nötigt also offenbar nicht der für sich genommene Inhalt, ihm den genannten Tendenzcharakter beizumessen, sondern es wird ihm derselbe von Außen her angedichtet. Man tritt mit einer fixen Gesamtanschauung von den urchristlichen Gemeindezuständen an die Schrift heran, um ihr innerhalb derselben die tunlichst passende Stellung anzuweisen. Diesem eigenmächtigen Verfaren gegenüber ist das einzig Richtige, den Schluss geradezu umzukehren. Weil Marcus weder dem exklusiven Judenchristentum noch dem ausgeprägten Heidenchristentum dient, weil sich bei ihm auch keinerlei Polemik gegen das eine oder das andere zu bemerken gibt, vielmehr der dargebotene Stoff beiden gleichmäßig Anknüpfungspunkte gewärt, so folgt, dass er seinen Standpunkt außerhalb des Gegensatzes gehabt, und, sofern er ihn gekannt, sich wenigstens nicht bewogen gefült habe, bestimmend auf ihn einzuwirken.

Im übrigen ist leicht erkennbar, dass das Evangelium für Heidenchristen, näher für römische Leser, geschrieben ist. Es erhellt dies schon aus der Abwesenheit jeder Berufung auf das A. T., mit einziger Ausnahme von 1, 2 f. (15, 28 ist mehr als verdächtig), sowie aus dem Fehlen aller derjenigen Elemente, welche zunächst für die Glieder der israelitischen Theokratie von Wichtigkeit waren. Die Genealogieen, die Aussprüche über die Sendung Jesu für Israel, über die unveränderliche Gültigkeit des Gesetzes, über die richterliche Stellung der Apostel zu den zwölf Stämmen u. s. w. sind übergangen, und nur diejenigen wider die Verderbnisse des damaligen Judentums, wider die äußerliche Handhabung der Sabbathsordnung, wider den Pharisäismus und dessen Satzungen aufgenommen (Köstlin 314). Erläuternde Bemerkungen finden sich eingestreut, deren es für jüdische Leser nicht bedurft hätte, 7, 3. 4. 34; 12, 42; 15, 42. Hinwider wird Jesus nicht als der *υἱὸς Δαυίδ* Matth. 1, 1 hingestellt, sondern er ist von vornherein der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* 1, 1 (?); 1, 11; 9, 7 der heidnischen Begriffssphäre durch göttliche Tatenmacht sich beglaubigend. Was er mit sich bringt, ist *εὐαγγέλιον*, die Plerophorie der Zeit (1, 15), seine Bestimmung eine universelle, nur zunächst auf Israel bezogene (7, 27; 4, 32; 13, 10, vgl. 16, 15), und selbst der Tempel seines Volkes, welchem zumal ein *ἀχειροποίητος* (14, 58) gegenübersteht, ein Bethaus für alle Völker, 11, 17.

Gang und Anlage der Schrift sind im allgemeinen höchst einfach, lassen

aber vermöge der Gruppirung des Stoffes in rascher Folge von sich steigerndem Satz und Gegensatz nichtsdestoweniger den Eindruck einer fast dramatischen Entfaltung zurück. Wiewol der Verfasser weder eine streng chronologische, noch eine sachliche Ordnung nach irgend welchem Gesichtspunkte festhält, sondern in fortlaufender Reihenfolge immer ein Bild an das andere fügt, können nach Maßgabe der Hauptstadien der Wirksamkeit Jesu drei, oder besser noch, vier Hauptteile auseinander gehalten werden. I. Die Vorbereitung, 1, 1—13. II. Die messianische Wirksamkeit in Galiläa, 1, 14—9, 50. III. Die Reise nach Jerusalem und der Aufenthalt daselbst, 10, 1—13, 37. IV. Das Leiden, Sterben, Auferstehen (und Himmelfahren) Jesu, Kap. 14—16.

4) Unter Voraussetzung des oben besprochenen Tendenzcharakters muss natürlich die Abfassung des kanonischen Marcus einer verhältnismäßig späten Zeit zugeteilt werden. Er soll ein Produkt aus den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrh. sein. (Keim, um das Jahr 100; Hilgenfeld, zu Ende des 1. Jahrh.; Holtzmann, kurz nach der Zerstörung Jerusalems; Weiß, um das Jahr 70.) Der Text selbst enthält kein Datum von unzweifelhafter Sicherheit; auch die Fassung der eschatologischen Rede Kap. 13 ist nicht entscheidend. S. Köstlin, 383. Dennoch scheint sie besser mit der Abfassungszeit vor der Zerstörung Jerusalems zu stimmen, womit dann auch die Priorität des Marcus unter den Synoptikern übereinkäme. Denn die Parusie soll gleich nach dem Falle Jerusalems erfolgen, V. 24; die Jünger werden die abschließende Katastrophe noch miterleben, V. 30 — womit sich wol auch das aus dem Fehlen von Matth. 10, 23 erhabene Bedenken erledigt, — und werden deshalb um so eindringlicher zur Wachsamkeit ermant, V. 33 ff. Überdem vgl. 13, 14 mit Matth. 24, 15. Die einschlägigen Angaben der Tradition haben wir zum teil bereits mitgeteilt. Irenäus 3, 1 berichtet bloß, es sei das Evangelium nach dem Tode des Petrus und Paulus ausgegeben worden. Die Vermutung, es beruhe diese Nachricht auf einem falschen Schlusse aus 2 Petri 1, 5, ist um so weniger begründet, als es keineswegs feststeht, dass der Brief dem Irenäus als echt gegolten habe. In der Folgezeit, bestimmter von Clemens an (zu Lebzeiten des Petrus), gibt sich das Bestreben kund, die Abfassung des Buches immer weiter hinauf zu rücken, bis zuletzt Eusebius und die folgenden sie in das Jahr 43 verlegen, das nämliche, in welchem die Sage den Marcus zu Rom mit dem Magier Simon und mit Philo zusammentreffen lässt.

5) Größere Übereinstimmung herrscht in Betreff des Orts, wo das Evangelium geschrieben worden sein soll. Clemens, Irenäus, Eusebius, Hieronymus, Epiphanius und die meisten spätern nennen dafür Rom, eine Überlieferung, die nichts wider sich hat. Sie wird im Gegenteil begünstigt durch den häufigen Gebrauch von lateinischen Wörtern, die Erklärung griechischer Ausdrücke durch römische, und durch einzelne latinisirende Wendungen (2, 4; 5, 9. 15. 23; 6, 27, 37; 7, 4. 8; 12, 14. 42; 14, 5; 15, 15. 16. 39. 44. 45). Dies ist daher auch fortwärend die weitverbreitetste Annahme geblieben, für die sich unter den neuern z. B. Gieseler, Thaluck, Schwegler, Guericke, Ewald, Hilgenfeld, Meyer, in seiner Weise auch Köstlin u. a. ausgesprochen haben. Ob für sie die namentliche Aufführung der Söne des Simon von Cyrene 15, 21 in Anspruch genommen werden könne, ist sehr fraglich, da zwar allerdings nach den Acta Andreae et Petri Alexander und Rufus mit Petrus zu Rom auftreten, aber die Identität des 15, 21 und des Röm. 16, 13, erwänten Rufus sich durch nichts erhärten lässt. Die Notiz bei Chrysostomus, hom. I, in Matth. opp. VII, p. 6, welche die Abfassung nach Alexandrien versetzt, wird von keinem alexandrinischen Lehrer unterstützt, und von Chrysostomus selbst nicht als unzweifelhaft hingestellt. Kaum widerfärt ihr Unrecht, wenn man sie als einen Auswuchs jener andern Nachricht von einem längeren Aufenthalte des Marcus in Alexandrien betrachtet. Rich. Simon, Lardner, Michaelis und Eichhorn wollten der zwiespältigen Tradition durch den originellen Gedanken an eine römische und eine alexandrinische Ausgabe Rechnung tragen, wärend Storr auf Grund von 15, 21, zusammengehalten mit Apg. 11, 20, die Entstehung des Evangeliums in Antiochien gesucht hat.

6) Die stilistischen Eigentümlichkeiten des Marcus, — sein charak-

teristisches Lieblingswort εὐθέως (42mal), die immer widerkehrende Anknüpfung durch καί, oft im Bunde mit πάλιν, der häufige Gebrauch von ἄπαξ λεγόμενα, von Diminutiven, von doppelter Negation, von tautologischen Wendungen jeder Art, der auffallende Anschluss an die Syntax des Hebraismus u. s. w. — sind bekannt und öfters zusammengestellt. S. J. D. Schulze in Keil u. Tzschirners Analekten, II u. III; De Wette, Stud. u. Krit., 1828; Credner, Einl. 1, 102 ff.; Hitzig, Joh. Marcus, 29 ff. 67 ff. Wenn indes der letztere Gelehrte für seinen Fund, dass Marcus auch der Verfasser der Apokalypse sei, sich namentlich auf die Sprachverwandtschaft bezieht, so bringt er nicht genugsam in Anschlag, was für ein markirt hebraisirender Stil sich nach dem Vorbilde des A. T. überhaupt im Hellenismus für geschichtliche und prophetische Darstellungen fixirt hatte. Je mehr sich daher gerade die Darstellungsweise des Marcus der alttestamentlichen Historiographie nähert, desto weniger beweist das Zusammentreffen mit den Eigenheiten der Apokalypse.

Nur noch ein historisches Interesse gewären die älteren Verhandlungen über die Originalsprache des Evangeliums. Dass sie die griechische sei, bezeugen nicht allein Hieronymus, Augustin u. a., sondern es ergibt sich in unbestreitbarer Weise aus den Immediatübersetzungen. Die Peschito in der Unterschrift, die Philoxeniana am Rande und Ebedjesu bei Assemani, Bibl. or. III, 1 p. 9 bemerken dagegen, Marcus habe zu Rom das Evangelium römisch verkündigt, worauf hin einige lateinische Handschriften des Orients (s. Scholz, S. XXX) ihn auch lateinisch schreiben lassen. Diese Meinung setzte Baronius in seinen Annalen ad ann. 45 Nr. 39 ff. in Umlauf; anfänglich griffen sie die katholischen Theologen begierig auf, ließen sich jedoch bereits durch die Einsprache R. Simons wider davon abbringen. Das vorgebliche Autographum, das man in Venedig zu besitzen vermeinte, hat sich als das abgetrennte Stück einer Handschrift erwiesen, welche die vier Evangelien nach der, mit einer Vorrede des Hieronymus versehenen, lateinischen Übersetzung enthielt, und deren weitere Teile schon 1354 nach Prag gewandert waren. Jos. Dobrowsky, Fragmentum Pragense Ev. S. Marci, vulgo autographi, Prag 1778. Übrigens ist der kritische Zustand unseres Textes ein sehr schwankender.

Die Integrität ist bis auf den Schlussabschnitt 16, 9—20 allgemein zugestanden. Was diesen anlangt, so muss er als mehr wie verdächtig bezeichnet werden. Die sachlichen und selbst sprachlichen Besonderheiten des Marcus gehen ihm freilich nicht in dem Maße ab, wie etwa schon behauptet worden ist, obwol eine Verschiedenheit im Sprachgebrauch und in der Darstellungsform nicht geleugnet werden kann. Auch hat Irenäus 3, 10, 6 die Perikope bereits gekannt, sodass ihr ein sehr hohes Alter nicht abgesprochen werden kann. Allein andererseits bezeugen Eusebius, Hieronymus, Gregor von Nyssa u. a., das Evangelium habe mit ἐφοβοῦντο γάρ geschlossen; zalreiche und angesehene Codices aus früherer Zeit, vertreten bis auf diesen Tag durch den sinaitischen und den vatikanischen Codex, bestätigen nach der Notiz einiger Kirchenväter die Richtigkeit der Angabe; der Anfang V. 9, der one die zu erwartende Rücksicht auf V. 1 ff. geschrieben ist, auch die Zusammengehörigkeit mit V. 8 vermissen lässt, scheint das angereihte Fragment deutlich zu verraten; die Erscheinungen in Jerusalem V. 9 ff. passen nicht wol zu der Weisung 14, 28 und 16, 7. Es ist daher dem Zugeständnis, dieser Schluss sei der ursprüngliche nicht, kaum zu entgehen, — mag nun derselbe verloren gegangen und durch den gegenwärtigen ersetzt worden sein, an dessen Stelle Cod. L einen andern bietet, oder mag unsere Schrift unvollendet geblieben sein. (B. Weiß, Marcusev., 1872, S. 512.) **Güder.**

Marcus, Gnostiker, s. Gnosis Bd. V, S. 228.

Marcus, römischer Bischof, von Sonntag den 18. Jan. bis 7. Okt. 336, von Geburt Römer (s. Lipsius, Chronol. d. röm. Bischöfe, S. 260 f.), bestattet im Coem. Balbinae (s. Catal. Liberian. und d. Papstbuch). Vielleicht war er bereits z. Z. des Bischofs Melchiades Archidiakonus (s. dort). Über ihn ist nichts bekannt; bei Pseudoisidor ein Antwortsschreiben von ihm an Athanasius; im Pon-

tifikolbuch und in dem Werke des Hieronym. Donatus „de process. S. S.“ je ein apokryphes Dekret. **Adolf Harnack.**

Mares, ſ. Ibas Bd. VI, S. 500.

Mareſius (Des Marets), Samuel, ein Repräſentant der ſtreitfertigen Orthodoxie reformirter Konfeſſion, iſt 1599 in der Picardie geboren, 1673 als theologiſcher Profeſſor in Gröningen geſtorben. Seine theologiſchen Studien betrieb er in Saumur bei Gomarus und in Genf um die Zeit der Dortrechter Synode bei Diodati, dem ältern Tronchin und Turrettin, Männern, welche nach dem Abſchluſs der Reformation auftretend faſt nur zur polemiſchen Verteidigung des geltenden Lehrſyſtems anleiten konnten. In Genf, dann in Paris, bildete Mareſius bei hervorragenden Predigern auch ſein homiletiſches Talent aus, und wurde 1620 von der zu Charenton verſammelten Synode examinirt und in das Miniſterium aufgenommen. Nach kürzern Pfarrdienſten erlangte er 1624 das theologiſche und geiſtliche Lehramt in Sedan, mit der Vergünſtigung, ſich auf erſteres noch vorzubereiten. Erſt nach einer Reiſe durch Holland und bis nach England hinüber trat er ſeine Profeſſur in Sedan an. Er hatte ſich der Gunſt des Landesherrn, des Herzogs von Bouillon, zu erfreuen, den er 1631 nach Holland ins Feld begleitete, ſowie er im folgenden Jar wider mit der Herzogin in die Niederlande reiſen muſste. Dort zum franzöſiſchen Prediger in Maſtricht ernannt, wirkte er durch das ganze Limburgiſche für ſeine Konfeſſion. Als aber der Herzog von Bouillon die katholiſche Gräfin von Bergen heiratete und trotz der Bemühungen des Mareſius ſelbſt übertrat, folgte dieſer 1636 einem Rufe an die walloniſche Gemeinde in Herzogenbuſch, wo ihm bald auch eine Profeſſur an der Schola illustris übergeben wurde. Im Jare 1643 ließ er ſich für die Profeſſur ſeines früheren Lehrers Gomarus in Gröningen erbitten, und wirkte dort bis zu ſeinem 1675 erfolgten Tode als Docent und franzöſiſcher Prediger mit ſolchem Erfolg, daſs Gröningen in große Aufnahme kam und der Name Mareſius überall im reformirten Auslande gefeiert wurde.

Seine litterariſche Tätigkeit war ſo groß, daſs er vier Folianten opera omnia herausgeben wollte, als der Tod ihn abrief. Die meiſten ſeiner Schriften ſind polemiſche. Viel hatte er mit Katholiken zu ſtreiten, auch den Socinianismus eifrig widerlegt in der „Hydra Socinianismi expugnata, sive Anti-Volkelius“. Auch wider die arminianiſche Lehre iſt er aufgetreten, und ſonſt ebenſo eifrig hat er ſich mit reformirten Kollegen ſelbſt herumgeſtritten, Decennien hindurch ſogar mit dem Utrechter Theologen Gisbert Voëtius, der ein in Herzogenbuſch fortgeduldetes geiſtliches Stift als idololatria indirecta verſchrie, wogegen Mareſius den dortigen Magiſtrat verteidigte und im Streiteifer dem Voëtius nicht weniger als hundert bedenkliche und häreſt paradoxe Sätze vorwarf. Beide ſahen ſich aber dann vereinigt in der heftigen Bekämpfung carteſianiſcher und coccejaniſcher Theologen. Fügen wir bei, daſs Mareſius auch wider die amyraldiſtiſche Milderung in der Gnadenlehre eine Epikriſis gegen Dalläus, anderſeits auch wider den Chiliasmus, z. B. des Amos Comenius, wider den Separatismus von Labadie geſchrieben hat: ſo begreifen wir es, daſs Mareſius als ein reformirtes Seitenſtück zu Calov bezeichnet worden iſt.

Das Systema theologiae von Mareſius hat aber großes Anſehen genoſſen. Im appendix zu demſelben iſt ein langes Verzeichnis ſeiner Schriften zu finden. Saumur, Marburg, Lauſanne und Leyden waren bemüht, einen ſo berühmten Theologen zu gewinnen; in Zürich betrachteten die eifrigen Orthodoxen, welchen Heidegger (vgl. d. Art. Bd. V, S. 701) ſo wenig als die Konſenſusformel genügte, den Mareſius als ihren Meiſter in derjenigen Orthodoxie, welche jede Regung nicht ſchon approbirter Ideeen und Methoden zu bekämpfen für Pflicht hält. — Vgl. Bayle, Art. Marets, Benthem Holländ. Kirchen- und Schulenſtaat und die Quelle beider: Effigies et vitae professorum Graning. **Alex. Schweizer.**

Margaretha von Orleans, Herzogin von Alençon und ſpäter Königin von Navarra, wurde geboren zu Angoulême den 11. April 1492; ſie war die Toch-

ter des Herzogs Karl von Orleans und von Angoulême, und der geistvollen und ehrgeizigen Louise von Savoyen; ihr Bruder Franz, zwei Jare jünger als sie, wurde König unter dem Namen Franz I. Nach ihres Vaters Tod wurde König Ludwig XII. ihr Vormund; er ließ sie an seinem Hofe trefflich erziehen. Mit seltenen Talenten begabt, wissbegierig, früh für alles Schöne und Hohe begeistert, lernte sie, außer mehreren neueren Sprachen, Lateinisch, Griechisch, Hebräisch, Geschichte, Philosophie, Theologie. Dabei blieb sie einfach und bescheiden, wohlwollend gegen Jedermann, eine der liebenswürdigsten Erscheinungen ihrer Zeit. Den 9. Oktober 1509 wurde sie mit Karl, dem letzten Herzog von Alençon, vermält. Dass vorher schon Karl von Östreich, später Karl V., um sie geworben haben soll, ist durchaus unwarscheinlich; Karl war damals noch ein Kind. Nach Franz I. Thronbesteigung, 1515, kam Margaretha an den Hof; Franz liebte sie aufs zärtlichste; voll hoher Achtung vor ihrem Verstand fragte er sie oft um Rat in den schwierigsten Dingen; man hat mit Recht gesagt, sie sei sein guter Genius gewesen. Ein in dunkeln Ausdrücken abgefasster Brief Margarethas ward für einige Geschichtschreiber Veranlassung, zu behaupten, die Liebe zwischen Bruder und Schwester sei mehr als blaß geschwisterliche Zuneigung gewesen; indessen da die absichtlich geheimnisvolle Sprache des Schreibens auch eine andere Auslegung zulässt, so ist es erlaubt, sich an diese letztere zu halten, so lange kein bestimmtes tatsächliches Zeugnis dagegen aufgebracht wird. Sämtliche Zeitgenossen, wenn sie von Margaretha reden, sind einstimmig in dem Lob ihrer sittlichen Reinheit. Auch von andern Liebesverhältnissen Margarethas wird manches erzält, allein so sagenhaft, dass man es teils für Erdichtung geschwätziger, leichtfertiger Höflinge, teils für ein Spiel poetischer Galanterie anzusehen berechtigt ist. Margaretha sah sich gern von Gelehrten und Dichtern umgeben; dass einer dieser letztern, Marot, ihr Kammerdiener und Hofpoet, ihr in feurigen Versen seine Liebe antrug, war der Sitte der Zeit angemessen; die Fürstin duldete es, als eine ihrer Freundlichkeit und ihren Talenten dargebrachte Huldigung; sie ward überhaupt als Beschützerin der Gelehrsamkeit gepriesen; selbst der alte Erasmus, dessen sie sich in seinen Streitigkeiten mit der Sorbonne angenommen hatte, schrieb ihr Briefe voll des begeistertsten Lobes.

Unter den Männern, die sie in ihren Umgang zog, waren indessen auch ernstere Leute, die sie von höhern Dingen unterhielten als von Dichtkunst und dem Lob ihrer Reize. Diese waren Lefèvre d'Etaples und dessen Freunde Gérard Roussel und Michel d'Arande. Mit ihnen pflegte Margaretha von religiösen Dingen zu reden, von den Bedürfnissen ihres eigenen Herzens, von den aus Deutschland kommenden, alle Gemüter ergreifenden Nachrichten. Anfänglich hatte sie in den Formen und Übungen des Katholizismus die Befriedigung ihrer frommen Sehnsucht gesucht; diese war aber zu tief, um sich mit äußerm Werke begnügen zu können. Lefèvre fürte sie zur Bibel; zugleich machte er sie mit den Geheimnissen der mystischen Beschaulichkeit vertraut, der er sich selber ergeben hatte, und in die sie sich nun mit aller Macht ihres Gefüls und ihrer Phantasie vertiefte. Nachdem sich Lefèvre mit seinen Freunden nach Meaux zu dem gleichfalls mystischen Bischof Briçonnet hatte zurückziehen müssen, wurde durch ihn auch Margaretha mit letzterem bekannt. Von 1521 an unterhielt sie mit Briçonnet einen merkwürdigen religiösen Briefwechsel, der handschriftlich in der Nationalbibliothek zu Paris vorhanden ist. In diesen Briefen spricht sich, in dunkler, schwülstiger, mit Allegorieen und Hyperbeln überfüllter Schreibart, ein Mysticismus aus, der der theologischen Spekulation fremd bleibt, um nur nach den überschwenglichen Genüssen der gottreinigenden Liebe zu streben. Margaretha verlangt Aufschlüsse über die Wahrheit, nach der ihr Gemüt sich sehnt; Briçonnet antwortet ihr durch hundert Seiten lange Briefe über die Süßigkeit des beschaulichen Lebens und der mystischen Verbindung mit Gott vermittelst der alles übersteigenden Liebe. Daneben kommen bedeutsame Stellen vor über die Notwendigkeit einer Reform der Kirche und die Gesinnungen, die man hinsichtlich einer solchen am Hofe hegte. Als beim Ausbruch des Kriegs mit Karl V. Margarethas Gatte sich zum Heer begab, wünschte sie, dass einer der nach Meaux geflüchteten Prediger

zu ihr zurückkehrte. Briçonnet schickte ihr Michel d'Arande; in geheimen Unterredungen am Hofe selbst, in Gegenwart Franz I. und Louisens von Savoyen, erklärte dieser fromme und beredte Mann die heilige Schrift und machte großen Eindruck. Im Dezember 1522 schrieb Margaretha an Briçonnet: „Durch Meister Michaels Mund hat der Herr Seelen bewegt, die geneigt sein werden, seinen Geist zu empfangen"; mehrmals sprach sie von den Wünschen ihrer Mutter und ihres Bruders, die Kirche zu reformiren, und von den Fortschritten, die die Ansicht mache, die göttliche Warheit sei keine Ketzerei. 1523 sandte ihr Briçonnet Lefèvres Übersetzung der Briefe des Paulus, mit der Bitte, sie auch dem Könige vorzulegen; sie hätte gewünscht, er hätte es selber getan. Ende 1523 hörte ihre Korrespondenz mit dem wegen des Verdachts der Ketzerei ängstlich werdenden Bischof auf. Dagegen machte sie Michel d'Arande zu ihrem Prediger und Almosenier.

Als 1524 Franz I. nach dem Süden zog, um die Provence zu beschützen, begleiteten ihn seine Mutter und Margaretha bis Lyon. In dem Gefolge der letztern waren Michel d'Arande und der protestantische, gelehrte Humanist Anton Papillon. Michel d'Arande predigte öffentlich, vor großer Versammlung; auch Louisens Leibarzt, Cornelius Agrippa, war für das Evangelium tätig. Mitten in ihrer Freude über die reformatorische Bewegung in Lyon erhielt Margaretha die Nachricht von der Niederlage von Pavia; ihr Gatte, der großenteils schuld war am Verluste der Schlacht, kam flüchtig und gedemütigt nach Lyon, wo er schon den 11. April 1525 starb. Wärend Franz des I. Gefangenschaft brach in Frankreich die Verfolgung gegen die Evangelischen aus; die Regentin, die bisher den bessern Ansichten scheinbar so günstige und den Mönchen so abgeneigte Louise von Savoyen, gestattete die Einfürung der Inquisition. Lefèvre und Roussel, von Briçonnet nicht mehr beschützt, flohen nach Straßburg, wo bald nach ihnen auch Margarethas Almosenier, Michel d'Arande, ankam. Daß diese Männer nach Deutschland gegangen seien, um sich in Margarethas Auftrag mit den Reformatoren zu besprechen, ist eine später aus einem Irrtum entstandene Behauptung. Margaretha konnte überhaupt damals nichts für sie tun; sie war nach Madrid geeilt, um ihren gefangenen, kranken Bruder aufzurichten und für seine Befreiung zu wirken. Sie erreichte zwar nicht unmittelbar ihren Zweck, und verließ Spanien, bevor etwas über den Frieden beschlossen war, ließ jedoch an Karls Hof den günstigsten Eindruck von ihrer edlen Liebenswürdigkeit zurück. Nach wärend der Dauer der Friedensunterhandlungen warb Karl V. um ihre Hand. Zu gleicher Zeit wurde sie für Heinrich VIII. von England, für den Fall seiner erwarteten Ehescheidung, als Gattin begehrt; sie schlug diesen Antrag mit Entrüstung aus, „weil sie zu viel von Christo wüßte, um in eine solche Schlechtigkeit einzuwilligen, und nichts von einer Verbindung hören wollte, die one den Untergang der unglücklichen Katharina nicht stattfinden könnte". Franz I. gab die geliebte Schwester weder dem Kaiser, seinem Feinde, noch dem tyrannischen Könige von England; den 24. Juni 1527 vermälte er sie mit dem tapfern Könige von Navarra, Heinrich von Albret. Margaretha, 11 Jare älter als ihr Gatte, blieb ihren religiösen Gesinnungen treu, und teilte sie auch Heinrich mit, der sie von nun an in allem, was sie für Reformation tat, unterstützte. Diese Behauptung ist sicherer begründet, als was katholische Schriftsteller von Mißhandlungen erzält haben, die sie von ihrem Gatten wegen ihres Glaubens zu erdulden gehabt hätte. Sie wälte Gérard Roussel zu ihrem Prediger und machte ihn zum Abte von Clairac; Lefèvre wurde ihr Bibliothekar in dem Schlosse von Blois, wo er seine Bibelübersetzung vollendete; als der treffliche Greis selbst in dieser stillen Verborgenheit von den Verfolgern belästigt wurde, berief ihn Margaretha 1531 an ihren Hof nach Nérac in Béarn. Erasmus dankte ihr für den Schutz, den sie Lefèvre und überhaupt den Männern gewärte, die in Hinsicht auf die Grenzen einer Kirchen-Reformation so sehr mit ihr übereinstimmten. In Straßburg, wo Lefèvre und Roussel Margarethas evangelischen Sinn gerühmt hatten, gründete man große Hoffnungen auf sie; 1527 sandte ihr Sigismund von Hohenlohe, der reformatorische Dechant des Domkapitels, einige von französischen Flüchtlingen

zu Straßburg überſetzte Traktate Luthers, und knüpfte eine Korreſpondenz mit ihr an, teilweiſe myſtiſch, wie die, welche ſie mit Briçonnet geſürt hatte, aber im ganzen evangeliſcher und kräftiger. Margarethas Briefe zeugen von der Innigkeit ihres Glaubens; ſie dankt dem Dechanten für das, was er für die Flüchtlinge, ihre Freunde, getan hatte, und beſpricht ſeinen Wunſch, nach Frankreich zu kommen, um für die Reformation zu wirken *). Im Mai 1528 widmete ihr Capito ſeinen Kommentar über den Propheten Hoſea; in der Zueignungsepiſtel ſagte er, die Augen Aller ſeien auf ſie gerichtet, ſie ſei die Hoffnung der Evangeliſchen, ſie möge nur die Hinderniſſe überwinden, die bei einer Frau, und zumal bei einer Fürſtin, ein offenes Bekenntnis der Warheit erſchweren. 1534 ſchrieb ihr in ähnlichem Sinne Melanchthon, als er ſie für den jungen zu Wittenberg ſtudirenden Claude Baduel um Unterſtützung bat. Dieſe Wünſche gingen in Erfüllung, obſchon nicht in dem Maße, wie die deutſchen Reformatoren es erwarteten. In dem Herzogtum Berri, welches Margaretha ſchon ſeit 1518 verwaltete, blühte unter ihrem Schutze die Univerſität von Bourges, wo Melchior Volmar lehrte und Calvin und Beza ſtudirten. Auch in Béarn wollte ſie, wie es ſcheint, eine gelehrte Schule errichten, an welche 1533 Johann Sturm und Bartholomäus Latomus berufen werden ſollten. Ihre eigene Muße füllte die Königin mit Ausarbeitung frommer Betrachtungen in poetiſchem Gewand aus; wenn auch nicht durchgängig von großem dichteriſchen Wert, ſo ſind doch dieſe Erzeugniſſe von hohem pſychologiſchen Intereſſe, da ſie der ungeſchmückte Ausdruck des innern Lebens Margarethas ſind. 1531 erſchien zu Alençon ihr erſtes Werk: Le miroir de l'ame pecheresse, anqnel elle recongnoist ses faultes et pechez, aussi les graces et benefices a elle faictes par Jesu-Christ son espoux (4°. Auch Paris, 1533; Lyon, 1538; Genf, 1539, 8°, und in den geſammelten Werken Margarethas; engliſch durch die junge Lady Eliſabeth, Tochter Heinrichs VIII., London 1548, 8°). Dieſes Gedicht iſt der Erguſs einer von dem Bewuſstſein ihrer natürlichen Sündhaftigkeit erfüllten und nach dem Heil in Chriſto verlangenden Seele. Margaretha bedient ſich der in Briçonnets Schule erlernten myſtiſchen Sprache, die oft der Klarheit ſehr hinderlich iſt; im ganzen indeſſen ſpricht ſich ein von dem Evangelium tief ergriffenes Gemüt aus. Derſelben Zeit gehören noch einige andere fromme Gedichte an, welche zuerſt 1533 zu Alençon erſchienen, mit einem Dialogue (in 1200 Verſen) en forme de vision nocturne entre . . . Marguerite de France . . . et l'ame saincte de defuncte madame Charlote de France (Franz des I. älteſte Tochter), und mit Widerabdruck des Miroir de l'âme pêcheresse. Beſondere Erwänung verdienen: le Discord en l'homme par la contrariété de l'esperit et de la chair, et sa paix par vie spiritnelle; und eine Oraison a nostre Seigneur Jesus-Christ, in welcher ſich ausgezeichnet ſchöne Stellen finden.

Auf ähnlichem Standpunkte wie Margaretha ſtand die neapolitaniſche Marcheſa de Pescara, Vittoria Colonna; es ſind einige ſchöne Briefe der beiden geiſtesverwandten Frauen erhalten **); nur war Vittoria, die Freundin der Kardinäle Contarini und Pole, römiſch-katholiſcher als die Königin von Navarra. Als ſich letztere 1533 mit ihrem Gatten zu Paris aufhielt, ließ ſie durch Gérard Rouſſel die Faſten predigen in der Kapelle des Louvre. Die reformatoriſchen Reden des Abtes von Clairac brachten große Aufregung hervor. Die Sorbonne und ihre Anhänger wüteten gegen die Königin und ihren Prediger; auf den meiſten Kanzeln der Stadt wurde heftig gegen ſie getobt; ein Mönch, Touſſaint Lemand, rief aus, man ſolle ſie in einen Sack ſtecken und erſäufen; eine Schmähkomödie wurde gegen ſie verfaſst und im Kollegium von Navarra aufgefürt; in den Straßen fand man aufrüreriſche Zettel angeſchlagen; der eben zu Paris neu aufgelegte Miroir de l'âme pêcheresse wurde wegen Ketzerei verklagt und unter die von der

*) Nic. Gerbel an Luther, 1527. Ms. — Die Briefe Margarethas an Sigismund ſind von dieſem ins Deutſche überſetzt worden, und finden ſich bei Wibel, merkwürdige Lebensbeſchreibung des Grafen Sigismund von Hohenlohe, Frankfurt 1748. Die Briefe Sigismunds ſind bis jetzt nicht wider aufgefunden worden.

**) Lettere di XIII huomini illustri, Venedig 1564, S. 575 u. f.

Sorbonne verbotenen Bücher gesetzt, weil weder von den Heiligen noch von dem Fegfeuer darin die Rede war. Franz I., aufgebracht über den seiner Schwester angetanen Schimpf, wollte den Mönch Lemand bestrafen lassen, und unterließ es nur auf Margarethas Bitten; dagegen verbannte er mehrere der hitzigsten Sorbonnisten; bei der Universität ließ er durch seinen Beichtvater, den Bischof von Senlis, Wilhelm Petit, der auf Margarethas Begehren die Horen ins Französische übersetzt hatte, eine Beschwerde einreichen gegen das über den Miroir gefällte Urteil; auf den Antrag des Rektors Nicolas Cop, der bald darauf nach Basel floh, wurde der Spruch der Sorbonne annullirt. Um die Aufregung in der Stadt zu besänftigen, hatte der König sowol Roussel als den katholischen Predigern Schweigen geboten; gegen jenen und einige reformatorisch gesinnte Mönche wurde sogar ein Prozeſs eingeleitet; da Margaretha jedoch versicherte, „er habe nie eine ketzerische Meinung behauptet", wurde er nicht weiter belästigt, nur wurde ihm ferneres Predigen verboten.

Margaretha nahm lebhaften Anteil an den, im Auftrage ihres Bruders mit Melanchthon und Butzer gepflogenen Verhandlungen zum Zweck, die getrennten Kirchen durch gegenseitige Konzessionen wider zu vereinigen. Als jedoch der König sich zuletzt völlig auf die Seite der Verfolgung warf, verlor Margaretha allen Einfluſs in religiösen Dingen; nur in politischen Angelegenheiten vertraute noch Franz I. ihrem Rat, trotz der Ränke des Connetable von Montmorency, der sie wegen ihres Glaubens zu verdächtigen suchte. Des Hoflebens überdrüssig, zog sie sich mit ihrem Gatten in ihr kleines Königreich zurück. Hier reformirte sie die Kirche mit Zustimmung Heinrichs von Albret und ihren eigentümlichen Grundsätzen gemäß. Sie hielt die äußern Formen nicht für wichtig genug, um sich wegen derselben von der seit Jarhunderten bestehenden katholischen Kirche zu trennen; sie wünschte eine Verbesserung, aber im Schoße der Kirche selbst. Nur wollte sie die Einheit nicht durch die Gewaltmittel aufrecht erhalten, welche sie ihren Bruder anwenden sah; sie hoffte auf die Möglichkeit einer Ausgleichung der Gegensätze; sie wollte weder häretisches Absondern von der Kirche, noch falsche Menschensatzungen in derselben.

Ihr Bestreben ging aus edler Absicht hervor; nur war ihre Ansicht über Reformation eine irrige, insofern sie, in ihrem Mysticismus befangen, Vieles für äußerlich und daher für indifferent hielt, was zum innersten Wesen des Katholizismus gehörte. Indessen verdienen ihre Bemühungen, sowie die Roussels, dem sie 1536 das Bistum von Oleron erteilen ließ, gerechte Anerkennung; denn die in Lehre und Gottesdienst in Béarn eingefürten Verbesserungen wurden der Ausgangspunkt für spätere tiefer eingreifende Reformen. In der Lehre sollte die Rechtfertigung durch den Glauben an die Spitze gestellt und allein gepredigt werden; der Gottesdienst wurde in der Landessprache gehalten, in der Verwaltung der Kirche allerlei Misbräuche abgeschafft und über sittliches Leben der Geistlichen gewacht. Weder Margaretha noch ihr Bischof scheinen eingesehen zu haben, dafs die Lehre von der Rechtfertigung hinreichte, um das ganze römische System zu untergraben. Trotz der Unvollständigkeit ihrer Reformen fand die Königin heftigen Widerspruch. Es wurden selbst Komplote geschmiedet, um sie zu vergiften; sie empfahl die Verbrecher stets der Milde des Königs.

Ihr Land war ein Asyl für die verfolgten und vertriebenen Protestanten, denen sie auch sonst in jeglicher Not behilflich war. So wie sie schon früher den dem Scheiterhaufen zu Grenoble entronnenen Karl von Sainte-Marthe zu Alençon aufgenommen, und 1536, auf die Bitten des Straßburger Magistrats, die verfolgten Waldenser der Provence der Milde ihres Bruders empfohlen hatte *), so verwandte sie sich 1543 für den der Ketzerei angeklagten Lyoner Buchdrucker Stefan Dolet, der ihr zum Danke eine seiner französischen poetischen Episteln widmete; und 1544 für Andreas Melanchthon, den Neffen des Reformators, der zu Bordeaux im Gefängnis saß. In letzterem Jare erschienen auch zu Nérac

*) Der Brief Straßburgs an die Königin ist vom 3. Juli 1536. Mst.

zwei flüchtige Sektirer, Poques und Quintin. Da sie von dem innern Lichte und der mystischen Heiligkeit redeten, wurden sie von der Königin freundlich aufgenommen. Schon 1537 hatte sie Butzer, als auch er ihr Claude Baduel, dem sie bald darauf eine Stelle als Professor zu Nismes verschaffte, empfahl, vor solchen gewarnt, die ihre eigenen Meinungen für Eingebungen des heiligen Geistes ausgeben, und sie aufgefordert, nur warhaft evangelische, theologisch gebildete Männer zu Predigern zu berufen *). Bei ihrem mystischen Hang vermochte sie jedoch den schwärmerischen Reden Poques' und Quintins nicht zu widerstehen. Calvin, der es erfur und der diese Leute mit den Libertinern verwechselte, schrieb sofort seinen Traktat Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment spirituels, und einen andern, der augenscheinlich gegen Margarethas Umgebung gerichtet war: Petit traité montrant que doit faire un homme fidèle cognoissant la vérité de l'Evangile, quand il est entre les papistes. Diese Warnungen fanden bei der Königin kein günstiges Gehör; sie beklagte sich über die Strenge des Reformators; einen solchen Eiferer, meinte sie, möchte sie nicht an ihrem Hofe haben. Den 28. April 1545 entschuldigte sich Calvin: er erkenne, was Margaretha für die Reformation getan, er habe nicht ihre Person tadeln wollen, er müsse aber auf seinem Urteil über die von ihr aufgenommenen Schwärmer bestehen. Welchen Erfolg dieses Schreiben hatte, ist nicht bekannt.

Margaretha war übrigens an ihrem kleinen Hofe zu Nérac ein Muster christlicher Tugend. Seit dem Tode ihres Gatten, 1544, beherrschte sie Béarn mit Weisheit und Milde. An ihrer Tafel versammelte sie einheimische und fremde Gelehrte, unterhielt sich mit ihnen über litterarische und religiöse Fragen, und pflegte besonders gern Bibelstellen sich erklären zu lassen. Aus dieser Zeit mögen auch mehrere der geistlichen Dichtungen sein, die einen Teil der unter dem Titel Marguerites de la Marguerite des princesses 1547 zu Lyon in zwei Bänden erschienenen Sammlung bilden, sowie andere, die teils noch ungedruckt, teils erst in neuester Zeit veröffentlicht worden sind; unter letztern sind besonders merkwürdig die kleinen gegen katholische Irrtümer und Intoleranz gerichteten Komödien Le malade und L'inquisiteur. Neben diesen religiösen Beschäftigungen trieb Margaretha auch andere weltlicherer Natur. Calvin hatte sie und ihre Freunde platonische Liebhaber des Evangeliums genannt. Wenn auch ihre Liebe zu Christo warer und tiefer war, als eine bloß platonische, so vereinigte sie doch in ihrer dichterischen Beschaulichkeit, gerne und arglos fröhliche Lust mit den Betrachtungen und Übungen der Religion. In ihren letzten Jaren zog sie sich zuweilen in das Kloster von Tusson zurück, das sie in der Provinz Angoumois gestiftet hatte; nachdem sie hier einige Wochen in stiller Einsamkeit zugebracht, kehrte sie nach Nérac zurück, machte mit ihren Hofdamen allerlei Scherz, momeries et farces, spielte mit ihnen selbstverfaßte geistliche oder weltliche Komödien, oder ließ solche durch eine aus Italien verschriebene Truppe vorstellen, dichtete Lieder und Episteln, erzälte und schrieb Geschichten in Boccacios Manier. Ihre nach dem Vorbilde des Dekamerone verfaßten Novellen sind zur Genüge bekannt. Sie wurden erst nach ihrem Tode herausgegeben, zuerst unter dem Titel: Histoires des amans fortunez, Paris 1558, 4°, und in authentischerer Gestalt, mit verändertem Titel: L'Heptaméron des nouvelles de . . . Marguerite de Valois, ihrer Tochter Johanna von Albret gewidmet, Paris 1559, 4°. (Unter den zalreichen späteren Ausgaben nennen wir nur die von Bern 1780, 3 B. 8°, mit den schönen Kupferstichen von Chodowiecki; die beste ist die von Leroux de Lincy besorgte, Paris 1853, 3 B. 12°; eine hübsche Ausgabe in einem Band gab P. Lacroix, 1857, 16°.) Es war nicht schwer, diese Novellen in den Ruf der Immoralität zu bringen, aber nicht billig, diesen Ruf auch auf die Verfasserin überzutragen. Wenn auch viele der erzälten, meist wirklich vorgefallenen Liebesabenteuer unsittlich sind, so sucht doch stets Margaretha, durch die den Novellen angehängten ernsten Ermanungen ihre Leser vor dem Laster zu bewaren. Aus den Beispielen menschlicher

*) Dieser Brief Butzers ist Mſk. zu Straßburg vorhanden.

Schwachheit zieht sie die Lehre, man solle sich nie auf seine eigenen Kräfte verlassen, sondern in allen Fällen den Beistand Gottes anrufen; in Gott allein, sagt sie, ist unsere Kraft. Man darf indessen nicht verhehlen, dass solche den Erzälungen nachgeschickte Warnungen wol selten ihren Zweck erreichen werden; die frische, geistreiche, anziehende Schreibart Margarethas muss ihre Novellen für junge, allen Eindrücken zugängliche Gemüter noch gefärlicher machen. Sie glaubte der Belustigung durch frivol-scherzhafte Geschichten nicht entsagen zu müssen, wenn nur das Schädliche derselben durch fromme Nutzanwendung gemildert würde. Es war dies eine andere Seite der steten Täuschung, in der sie lebte, über das Unbedenkliche der äußeren Dinge für reine Seelen und über die Möglichkeit der Vermittlung aller Gegensätze.

Wärend Franz des I. letzter Krankheit begab sich Margaretha zu ihm, ihre Gegenwart schien ihn neu zu beleben; doch sie war kaum nach Nérac zurückgekehrt, als sie seinen, den 31. März 1547 erfolgten Tod erfur. Vierzig Tage lang beweinte sie den Verlust des Bruders im Kloster Tusson. Der neue König wollte anfänglich der immer der Ketzerei verdächtigen Frau den Gehalt von 24,000 Livres entziehen, den ihr Franz I. bewilligt hatte und den sie meist zu Liebeswerken verwendete; selbst zu Paris hatte sie, schon 1538, ein Waisenhospital gegründet unter dem Namen Hospice des enfants de Dieu le père (gewönlich des enfants rouges). Den 20. Oktober 1548 vermälte sie, obgleich ungern, ihre 1528 zu Blois geborne, entschieden protestantische Tochter Johanna von Albret mit dem eiteln, unzuverlässigen Anton von Bourbon. Sie starb nach langer Krankheit den 21. Dezember 1549 in ihrem Schlosse Odos in der Provinz Bigorre. Ihre Leichenfeier wurde in der Kirche von Lescar begangen; ihr Requetenmeister Karl von Saiute-Marthe hielt dabei eine von tiefem Gefül durchdrungene Lobrede auf die edle Frau. Zalreiche einheimische und fremde Gelehrte und Dichter beklagten ihren Tod und besangen ihre Verdienste; die 3 Schwestern Anna, Margaretha und Johanna Seymour priesen ihr Gedächtnis in einem lateinischen Gedicht, das ins Französische, Italienische und Griechische übersetzt wurde. Katholische Schriftsteller und nach ihnen Baile haben zu beweisen gesucht, dass Margaretha in ihren letzten Jaren wider völlig orthodox geworden sei; selbst Beza sagt in seinen Icones, sie sei laude digna sempiterna, quamvis ipsius gloriae nonnullam in ultima tandem ipsius aetate credulitas labem asperserit. Solche Urteile konnten nur daraus entstehen, dass man ihre mystischen Tendenzen und die eigentümliche Stellung verkannte, die sie beiden Kirchen gegenüber behauptete; ihrer Meinung nach stand sie über den Differenzen. Dass sie nicht römisch-katholisch war, beweist zur Genüge die reformatorische Sat, die sie in Béarn zurückließ; one das von ihr begonnene Werk wäre es ihrer Tochter Johanna, der Mutter Heinrichs IV., kaum möglich geworden, im Jare 1569 die Reformation förmlich und vollständig in ihrem Lande einzufüren.

Eine der Hauptquellen für Margarethas Lebensbeschreibung sind ihre von Génin herausgegebenen Briefe: Lettres de Marguerite d'Angoulême, Paris 1841, und Nouvelles lettres de la reine de Navarre, Paris 1842. Die beste Biographie der Fürstin ist die von Felix Frank in seiner schönen Ausgabe der Marguerites de la Marguerite des princesses, Paris 1873, 4 Bände. **C. Schmidt.**

Margarita (*μαργαρῖτις*, margaritum), die Perle, bezeichnete in der griechischen Kirche das Gefäß, in welchem man die geweihte Hostie aufbewarte, Margaritae aber hießen diejenigen Stückchen der geweihten Hostie, welche der Priester für die Kranken in einem besonderen Gefäße aufhob. Sie wurden dann in den gesegneten Wein gelegt, mit einem Löffel aus demselben genommen und den Kranken gereicht. Vgl. Du Fresne, Gloss. Latin. T. II, P. 2, p. 510.

Neudecker. †

Marheineke, Philipp Konrad, einer der geist- und charaktervollsten Theologen aus der ersten Hälfte des 19. Jarh., ist geboren zu Hildesheim den 1. Mai 1780, gest. den 31. Mai 1846 in Berlin. — Sein Vater, den er früh verlor, wird uns geschildert als verständiger, biederer und tüchtiger Geschäftsmann, Wirth,

Posthalter und Senator seiner Vaterstadt; seine Mutter als eine intelligente, grundfromme, lebhafte, dabei aber etwas ängstliche Hausfrau; im Son scheint der mütterliche Geist und des Vaters Charakter zu schöner Ausgleichung gekommen zu sein. Frühe zeigte sich bei ihm wissenschaftliche Begabung und Neigung zum Predigtamt. Nachdem er seit Anfang der neunziger Jare das Gymnasium Andreanum zu Hildesheim besucht, bezog er 1798 die Universität Göttingen, wo besonders Ammon, Planck, Stäudlin seine theologischen Lehrer waren und in verschiedener Weise auf seine geistige Entwicklung Einfluss gewannen; Ammon wurde sein Vorbild als Prediger, Planck und Stäudlin gaben ihm die Richtung auf die historische Theologie, Symbolik und Geschichte der Ethik. Weniger fand er sich angezogen von der besonders durch Joh. Gottfr. Eichhorn vertretenen biblischen Kritik und Exegese. Schon wärend seiner Studienzeit bewärte er seine homiletische und theologische Begabung und Tüchtigkeit durch eine Preispredigt (über den Ursprung des Böse, 1800) und durch eine wissenschaftliche Preisarbeit aus der Geschichte der Moral (die merkwürdigsten Veränderungen mit der theologischen Moral im Lauf des 18. Jarh., 1802). Nach Beendigung seiner Studien war er kurze Zeit Hauslehrer im Mecklenburgischen bei den Töchtern des Präsidenten von Dewitz auf Milzow bei Neustrelitz, wo er einige Predigten veröffentlichte. Bald aber richtete sich sein Streben auf die akademische Laufban. Schon 1803 erwarb er sich die philosophische Doktorwürde zu Erlangen durch eine Dissertation de theologiae moralis sec. XVII statu et incrementis etc.; 1804 wurde er Repetent bei der theologischen Fakultät in Göttingen; schon 1805 aber auf Ammons Empfehlung zum a. o. Professor der Theologie und zweiten Universitätsprediger an der damals preußischen Universität Erlangen ernannt; sein Antrittsprogramm (über den Einfluss der praktischen Philosophie Kants auf die christliche Moral) und seine Antrittspredigt sind gedruckt (Erlangen 1805). Sein akademischer Beruf fürte ihn jetzt von der Geschichte der Ethik auf das umfassendere Gebiet der allgemeinen Kirchengeschichte. Eben damit beginnt auch seine bedeutendere schriftstellerische Tätigkeit: 1806 erschien seine, freilich unvollendet gebliebene Universalhistorie des Christentums, Grundzüge zu akademischen Vorlesungen, Th. I, ein Werk frischer, wenn auch noch untlarer jugendlicher Begeisterung, das den Versuch macht, die Ideen der Fichte-Schellingschen Philosophie auf die Kirchengeschichte anzuwenden und diese — mit Überwindung des Plauckschen Pragmatismus und und Ammonschen Rationalismus — in großartigen Umrissen darzustellen als einen Kampf gewaltiger Geistesströmungen, als einen Spiegel des göttlichen Weltplans. Der geistreiche Versuch blieb ein Bruchstück; er selbst mochte ihn nicht fortsetzen, sondern wandte sich zunächst wider der Geschichte der Moral zu mit seiner „Geschichte der christlichen Moral in den der Reformation zunächst vorangehenden Jarhunderten", wovon jedoch gleichfalls nur ein einziger Teil erschien unter dem Spezialtitel: „Allgemeine Darstellung des theologischen Geistes der kirchlichen Verfassung und kanonischen Rechtswissenschaft in Bezug auf die Moral des Christentums und die ethische Denkart des Mittelalters" (Nürnberg 1806). Diese Leistungen, die bei aller Unvollkommenheit der Ausfürung eine tüchtige geistige Kraft verrieten, verschafften ihm 1807 einen Ruf nach Heidelberg, wo damals ein reges geistiges Leben in der Berürung verschiedenartiger, kräftig aufstrebender Geister sich entwickelte. Hier trat er (zuerst als a. o., seit 1809 als ord. Professor der Theologie) in nähere Verbindung mit den Theologen Daub, Schwarz, de Wette u. a., mit dem Symboliker Creuzer, aber auch mit den Romantikern Clemens Brentano, Achim von Arnim, Görres ꝛc., sowie mit Jean Paul, den er in Erlangen kennen gelernt hatte und mit dem er auch später in Verbindung blieb. Vorzugsweise aber waren es Daub und Creuzer, denen er sich anschloss und denen er auch als Mitarbeiter an den „Studien" sich zugesellte. In diesen erschienen von M. mehrere bedeutende Abhandlungen, in denen er seiner Anschauung von der dogmatischen Entwicklung des Christentums und dem Verhältnis der Hauptrichtungen desselben darlegte (Über den Ursprung und die Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den drei ersten Jarhunderten; Über die Tradition im katholischen Lehrbegriff; Nathanaels Briefe — an Planck — über das ware

Verhältnis des Katholizismus und Proteſtantismus und die projektirte Kirchenvereinigung). Die letzgenannte Abhandlung, welche 1810 als beſondere kleine Schrift erſchien, enthielt bereits das praktiſche Ergebnis des größeren Werks, das Marheineke in den folgenden Jaren 1810—13 in drei Bänden erſcheinen ließ: Syſtem des Katholizismus in ſeiner ſymboliſchen Entwicklung, Heidelberg 1810—13, 8°, ein Werk, das durch ſeine gründliche und objektive Darſtellung des katholiſchen Lehrſyſtems von grundlegender Bedeutung für die Wiſſenſchaft der Symbolik geworden iſt. Die Idee der Symbolik als der hiſtoriſch-kritiſchen und dogmatiſch-comparativen Darſtellung des Lehrbegriffs der verſchiedenen chriſtlichen Kirchen und Religionsparteien war ihm aus Vorleſungen erwachſen, die er über Plancks „vortrefflichen Abriſs" gehalten hatte; zur gelehrten Durcharbeitung kam damals nur das katholiſche Syſtem in drei Bänden, von denen die beiden erſten nach einer ausfürlichen Einleitung „die Idee der Kirche" behandeln, der dritte den ſpeziellen Teil oder die einzelnen Lehren des Katholizismus. Statt der beabſichtigten Fortfürung des größeren Werkes ließ M. 1812 ein Kompendium der ganzen Symbolik erſcheinen u. d. T. Institutiones symbolicae, doctrinarum Cathol. Protest. Socin. Eccl. graecae etc. summam et discrimina exhibens. In usum lectionum. ed. III. auct. et em. Berlin 1830; eine weitere Ausfürung dieſes Abriſſes geben dann endlich die aus ſeinem Nachlaſs herausgegebenen Vorleſungen über chriſtliche Symbolik, Berlin 1848.

Noch vor Vollendung ſeines Hauptwerkes folgte Marheineke einem ehrenvollen Rufe an die kurz zuvor gegründete Univerſität Berlin, die damals eine Reihe der ausgezeichnetſten geiſtigen Kräfte aus ganz Deutſchland vereinigte und neben der Pflege der Wiſſenſchaft zugleich die Widergeburt Preußens, die Erhebung und Kräftigung des deutſchen Geiſtes ſich zur Aufgabe machte. Bevor er im Frühjar 1811 dahin überſiedelte, wurde er auf Grund einer dogmenhiſtoriſchen Diſſertation (S. Patrum de praesentia Christi in S. Coena sententia triplex) in der Heidelberger Theologenfakultät unter dem Vorſitz ſeines Freundes Daub zum Dr. theol. rite promovirt (vgl. Daubs Promotionsrede in deſſen philol. und theol. Vorleſ. Band 7, Anhang).

Seine 35järige Berliner Wirkſamkeit (1811—1846) war für M. eine Zeit reicher und fruchtbarer Arbeit, aber auch vielfacher Wandlungen, Entwicklungen und Kämpfe im Dienſte der Wiſſenſchaft, der Kirche und des Vaterlandes. Seine Vorleſungen umfaſsten nach und nach die verſchiedenſten Gebiete theologiſcher Wiſſenſchaft: Kirchengeſchichte, die er 1813—19 abwechſelnd mit Neander vortrug, von da an aber aufgab; ferner: Dogmengeſchichte, Kirchenrecht und Geſchichte des kanoniſchen Rechts, theol. Encyklopädie, Moral, praktiſche Theologie, Homiletik, beſ. aber Dogmatik und Symbolik. Daneben übernahm er ſeit 1820 noch ein Predigtamt als College Schleiermachers an der Dreifaltigkeitskirche und eine Stellung im Kirchenregiment als Oberkonſiſtorialrat, fürte zweimal 1817/18 und 1831/32 das Rektorat der Univerſität und bekleidete verſchiedene akademiſche u. a. Nebenämter.

Von ſeinen litterariſchen Arbeiten aus der Berliner Zeit ſind vor allem zu nennen ſeine reformationsgeſchichtlichen Werke, zu welchen zunächſt die beiden im J. 1817 und 1830 gefeierten Reformationsjubiläen ihm, dem treuen Son der lutheriſchen Kirche, Anlaſs und Aufforderung gaben. Neben einigen kleineren wertvollen Arbeiten, die hieher gehören (z. B. über den Werth der deutſchen Bibelüberſetzung Luthers 1815; das Brod im Abendmal 1817; einer Ausgabe der Schmalkaldiſchen Artikel 1817; ſeinen fünf Reformationspredigten 1818) ließ er 1816 die erſte Ausgabe ſeiner trefflichen „Geſchichte der deutſchen Reformation" erſcheinen, zunächſt in 2 Teilen die Zeit von 1517—30 umfaſſend, dann in zweiter Auflage (Berlin 1831—34 in 4 Bänden) bis zum Augsburger Religionsfrieden des Jares 1555 fortgefürt; woran ſich dann noch zur Säkularfeier von Luthers Tod 1846 eine kurze Erzälung der Reformation, ihrer Entſtehung und Verbreitung in Deutſchland (Berlin 1846) anſchloſs. Was dieſe reformationsgeſchichtlichen Arbeiten, beſonders das größere Werk, auszeichnet, iſt neben gründlicher Quellenkenntnis beſonders die der geſchilderten Zeit entſprechende,

kernhafte Darstellung, und die, offenbar im bewussten Gegensatz gegen den Planckschen Pragmatismus, von M. angestrebte strenge Objektivität, welche unter Verzicht auf alle Reflexionen und Hypothesen, Meinungen und Mutmaßungen nichts anderes will als die Urkunden reden lassen, die Lauterkeit und Warheit der Geschichte retten und widerherstellen.

Neben der Geschichte der Ethik (s. o.) und der Reformationsgeschichte war es vor allem auch die Dogmengeschichte, der M. sein Nachdenken frühe zuwandte. Außer jenen Abhandlungen in Daubs Studien (s. o.) war es eine Rezension von Augustis Dogmengeschichte in den Heidelb. Jahrbb. (1808, S. 64 ff.), worin M. über Wesen und Methode dieser Disziplin beachtenswerte Gedanken ausspricht: die Dogmengeschichte als die innere Seite der Kirchengeschichte sei wesentlich vom historischen Gesichtspunkt aus zu behandeln, daher sei ihr allgemeimeiner und spezieller Teil in lebendige Beziehung zu einander zu setzen, dürfe der genetische Zusammenhang nicht durch eine der Dogmatik entnommene Sachordnung zerrissen werden; ihre Aufgabe sei, die Religion in der Form des Christentums, sofern sie Lehre oder Dogma ist, in ihren Hauptveränderungen darzustellen. Über die Form der Dogmengeschichte spricht sich M. noch genauer aus in seinen 1849 erschienenen Vorlesungen über diese Disziplin, wo er in der Einleitung über ihr Verhältnis zur Dogmatik und Kirchengeschichte, über das Verhältnis der Zeitordnung und Sachordnung, über ihren Anfangs- und Endpunkt, über ihre Einteilung oder Gliederung redet.

Der Höhepunkt der Theologie aber, von welchem ein Licht auf alle übrigen theologischen Disziplinen ausgeht, war für M. die Dogmatik, die er in dreifacher Gestalt bearbeitet hat — zuerst in den Grundlehren der christlichen Dogmatik von 1819, dann in den Grundlehren der Dogmatik als Wissenschaft mit Zueignung an Karl Daub 1827, zuletzt in den Vorlesungen oder dem System der christlichen Dogmatik, erschienen nach seinem Tod 1847; womit noch zu vergleichen der Dialog Ottomar, drei Gespräche über Freiheit des Willens und göttliche Gnade, Berlin 1821 (mit Beziehung auf die kurz vorher erschienene Abhandlung Schleiermachers über die Erwälungslehre), sowie das Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen und zum Gebrauch in den oberen Klassen an den Gymnasien, Berlin 1823; 2. Aufl. 1836. In den drei genannten Bearbeitungen der Dogmatik zeigt sich am deutlichsten der Einfluss, den die neuere spekulative Philosophie, insbesondere die Hegelsche, mehr und mehr auf ihn und seine theologische Anschauung gewinnt. In der Einleitung zu den „Grundlehren" von 1819 sucht M. selbst seine Stellung als Dogmatiker klarzustellen gegenüber dem rationalistischen, supranaturalistischen und de Wetteschen Standpunkt, wie den mancherlei Mischungsversuchen. Den Zeitgenossen erschien sein Werk, das noch überwiegend den Einfluss Schellings und Daubs, teilweise sogar theosophische Anklänge verrät, als ein nicht unbedenklicher Versuch, die symbolische Kirchenlehre mit der idealistischen Philosophie zu verbinden, jener durch diese wider aufzuhelfen. In der Zwischenzeit zwischen der ersten und zweiten Bearbeitung (zwischen 1819 und 1827) hatte M. in das Hegelsche System mit großer Energie sich eingearbeitet und die Überzeugung gewonnen, dass hier diejenige Philosophie erschienen sei, welche die Warheit aller vorangegangenen Systeme in sich aufgehoben und aufbewart habe; ebendaher das beste Mittel zum waren Verständnis des Christentums, zur Überwindung der Gegensätze des Rationalismus und Supranaturalismus, zur richtigen Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, von Religion und Philosophie, von Kirche und Stat. Von der christlichen Warheit wollte M. keineswegs etwas aufgeben, glaubte vielmehr durch ein objektives, der Sache selbst stetig nachgehendes Denken dieselbe in ihrem reinen und vollen Gehalt zu begreifen, hinausgehoben über alle Gegensätze und Widersprüche, in denen sie auf der Stufe der Vorstellung noch befangen sei. Der Standpunkt der dritten Bearbeitung, des Systems der christlichen Dogmatik von 1847, ist wesentlich derselbe mit dem der zweiten, nur in höherer Durchbildung, durchsichtigerer Darstellung und mit vollerer Erfassung des christlichen Warheitsgehaltes. Der geschichtliche Wert dieser Arbeiten besteht jedenfalls darin, dass wir in ihnen (ne-

den Daub) die einzige durchgefürte Darstellung der Dogmatik vom spekulativen, Schelling-Hegelschen Standpunkt aus besitzen, — eine spekulative Dogmatik, die freilich „als Spekulation zu dogmatisch, als Dogmatik zu spekulativ“ ist. Wesentlich dasselbe gilt von dem System der theol. Moral (1. Band der theolog. Vorlesungen 1847, eingeteilt in Gesetzeslehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre), dessen Ausarbeitung M. nach dem Zeugnis der Herausgeber jarelang bis kurz vor seinem Tode sich ganz besonders hatte angelegen sein lassen, das aber trotz des den Verfasser beseelenden hohen Ernstes und wissenschaftlichen Strebens doch schließlich nur den Eindruck des vergeblichen Bemühens zurückläßt, die unvereinbaren Gegensätze christlicher und pantheistischer Anschauungen vereinigen zu wollen. — Auch einen Entwurf der praktischen Theologie hat M. herausgegeben, Berlin 1837, 8°, und an den Verhandlungen über praktisch-kirchliche Fragen sich beteiligt durch seine 1814 anonym erschienenen Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens im protestantischen Deutschland, seine gegen Schleiermacher gerichtete Schrift über die ware Stelle des liturgischen Rechtes im evangel. Kirchenregiment 1825, seine in den von M. mitbegründeten Berliner Jahrbb. f. wiss. Kritik erschienenen, auch besonders abgedruckten Rezensionen von Möhlers Symbolik 1833, von Görres Athanasius 1838, von Droste-Vischerings Schrift über den Frieden zwischen der Kirche und den Staaten 1843, seine Predigten zur Vertheidigung der evangel. Kirche gegen die päpstliche 1838—39, Predigten der häuslichen Frömmigkeit gewidmet 1826, 13 Predigten über das Gebet des Herrn 1840 und einige andere einzeln gedruckte Predigten, sowie endlich durch sein Separatvotum in der Bruno Bauerschen Angelegenheit 1841 und seine zu Begutachtung der preußischen Kirchenverfassungsfrage geschriebene „Reform der Kirche durch den Staat“, Berlin 1844.

Jarzehnte lang galt Marheineke als Hauptvertreter der Hegelschen Philosophie auf dem Gebiet der Theologie, als das eigentliche Haupt der sog. Hegelschen Rechten, d. h. desjenigen Teils der Schule, welche die Vereinbarkeit dieser Philosophie mit dem Christentum behauptete. In diesem Sinn hielt er Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie 1835 und 1841/42, von welchen er 1842 die Einleitung, 1843 den Schluss zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie herausgab. Wie hoch er Hegel persönlich gehalten, bezeugen die an seinem Grab gesprochenen Worte, sowie seine Beteiligung an der Herausgabe der Hegelschen Werke (Vorlesungen über die Philosophie der Religion, nebst der Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes, herausgeg. von Prof. Marheineke, Berlin 1832). Über Marheinekes nicht immer ungetrübtes, aber stets in den Schranken achtungsvoller Kollegialität sich haltendes Verhältnis zu Schleiermacher vgl. die am 16. Februar 1834 von M. in der Dreifaltigkeitskirche gehaltene Gedächtnispredigt (Berlin 1834); über sein Verhältnis zu Daub vgl. die von M. und Dittenberger besorgte Ausgabe der Daubschen Vorlesungen und speziell die Vorrede zu deren zweiten Band (Prolegg. zur Dogmatik 1839). Gerade sein Verhältnis zu Hegel und der Hegelschen Schule aber war es auch, das ihm in den späteren Jaren seines Lebens mancherlei Kämpfe, Anfechtungen und Verdrießlichkeiten bereitete, zumal als einerseits innerhalb der Schule die Spaltung in eine kirchlich und politisch konservative Fraktion (die sog. Rechte) und eine negative und radikale „Linke“ immer offener und schroffer hervortrat, und als andrerseits die Hegelsche Philosophie selbst ihre präsumirte Alleinherrschaft im preußischen Stat wie im Reiche des Geistes und der Wissenschaft mehr und mehr verlor. Einen Wendepunkt in Marheinekes Wirken bezeichnet in dieser Beziehung insbesondere das Jar 1840, der Regierungsantritt König Friedrich Wilhelms IV. und der Eintritt J. A. Fr. Eichhorns in die Leitung des preußischen Kirchen- und Unterrichtswesens. Obgleich jetzt die Gunst der maßgebenden Kreise anderen Richtungen und Männern sich zuwandte, hörte doch M. nicht auf, an den Fragen des öffentlichen Lebens wie an den wissenschaftlichen Aufgaben und Kämpfen sich in lebhaftester Weise zu beteiligen, die ihm verderblich scheinenden Richtungen eines modernen Pietismus, Orthodoxismus, Ultramontanismus mit den Waffen des Geistes und Wortes zu bekämpfen und insbesondere für die

Forderung der akademischen Lehrfreiheit und einer Reform der Kirche durch den Stat einzutreten. Mehr und mehr aber machten jetzt auch bei dem einst so gesunden und jugendfrischen Mann die Gebrechen des Alters sich geltend. Eine zunehmende Nervenschwäche hielt ihn (1844 ff.) zuerst längere Zeit von Kanzel und Katheder ferne, und als er, durch widerholte Badekuren und die liebevolle Pflege seiner zweiten Gattin (einer geb. Meves aus Berlin) gekräftigt, im Frühling 1846 noch einmal zu der alten Berufstätigkeit glaubte zurückkehren zu können, brachte ein plötzlicher Rückfall ihm den Tod — am Pfingstfest den 31. Mai 1846. Aus seinem Nachlass haben zwei seiner Schüler und Freunde, Stefan Matthies und Wilhelm Vatke, einen Teil seiner theologischen Vorlesungen in 4 Bänden herausgegeben (Bd. I. Moral 1847; Bd. II. Dogmatik 1847; Bd. III. Symbolik 1848; Bd. IV. Dogmengeschichte 1849, 8°, Berlin, Duncker u. Humblot); dem ersten Band ist eine Lebensskizze vorausgeschickt, der die vorstehenden Angaben ebenso wie der ausfürlichere Artikel von Kling in der 1. Aufl. der R.E. im wesentlichen entnommen sind. Außerdem vgl. die bekannten Werke über Kirchengeschichte und Geschichte der prot. Theologie von Gieseler V, S. 243; Dorner, S. 784 ff.; Gaß IV, 485 ff.; Baur V, 162 ff.; Nippold S. 258; Schwarz S. 18 ff.; Landerer, DG. 270 ff.; Kahnis I, 67; A. Weber, Le système dogmatique de Marheineke, Strassb. 1857; Lichtenberger, Histoire des idées religieuses etc. II, p. 324 sq.

Wagenmann.

Maria, die Mutter des Herrn, ihre Verehrung und ihre Feste. Maria (*Μαρία* oder *Μαριάμ*) ist die griechische Form des hebräischen Namens Miriam (מִרְיָם), unter welchem 2 Mos. 15, 20; 4 Mos. 12, 1; Micha 6, 4 die Schwester des Moses, die Sängerin und Seherin, erwänt wird. Nach Gesenius bedeutet er ihre Widerspenstigkeit (von מָרָה), andere erklärten: die Erhabene (von רוּם), Hieronymus entscheidet sich für stella maris und fügt hinzu, im Syrischen heiße das Wort domina. Maria wird im Neuen Test. als Verlobte des Zimmermanns Josef aus dem Hause Davids bezeichnet (Luk. 1, 27). Nur selten tritt sie in der evangelischen Geschichte hervor. In der Darstellung der Jugendgeschichte erscheint sie als reine Jungfrau voll kindlicher Unschuld, Demut und Frömmigkeit. Bemerkenswert ist, dass sie das tiefe Wort ihres zwölfjärigen Sones (Luk. 2, 49) so wenig als Josef versteht. Zu Cana drängt sie ihn in liebender Ungeduld zur Beschleunigung der Offenbarung seiner Herrlichkeit und wird van ihm ernst zurechtgewiesen (Joh. 2, 1—12). Gegenüber der Betätigung des Unglaubens seiner Brüder behauptet sie mindestens eine passive Haltung und wird van seinem Tadel mitberürt (Matth. 12, 46—50; Mark. 3, 31—35; Luk. 8, 19—23). Echt menschlich und mütterlich zeigt sie sich unter dem Kreuze und der Auftrag Jesu an Johannes ist ein Zeugnis seiner Verehrung für sie (Joh. 19, 25—27). Die Frage, ob Maria nach seiner Geburt mit Josef in eine wirkliche Ehe getreten und nach andere Kinder gebaren habe, kann nur bejaht werden, die entgegengesetzte Behauptung katholischer Theologen beruht auf dagmatischem, bei neueren protestantischen Theologen auf harmonistischem Interesse. Nach der Himmelfart erscheint sie als Gläubige im Kreise der Apostel (Apg. 1, 14). Das Neue Testament trägt keine Schuld an der ungebürlichen Erhebung, welche ihr die spätere Kirche widmete. Auch die ehrenvollen Prädikate, die ihr Luk. 1, 28 erteilt werden, entrücken sie nicht der rein menschlichen Sphäre der demütigen Gottesmagd und reich gesegneten Mutter. Im Gegenteil legt Jesus selbst Luk. 11, 27. 28 gegen jede übertriebene Verehrung seiner Mutter berichtigende Verwahrung ein.

Das nächste Interesse, welches zu solcher Erhebung leitete, war christologischer Natur. Je reicher sich die Herrlichkeit des Gattmenschen in dem kirchlichen Bewusstsein entfaltete, desto unwillkürlicher übertrug sich die Ehrfurcht vor ihm auf seine Mutter, die durch seine Geburt seine Menschwerdung vermittelt hatte, auf welcher doch sein ganzes Erlösungswerk ruht. So sah man das Mysterium derselben schan um die Mitte des 2. Jarhunderts in der Geschichte des Sündenfalls vorgebildet: Adam ist der Typus Christi, Eva der Maria, der Baum des Ungehorsams der Typus des Holzes, an welchem Christus das Werk des Gehorsams

vollendet hat. Eva glaubte der Schlange und wurde die Urheberin des Fluches und des Todes, Maria glaubte der Botschaft des Engels und wurde das Werkzeug des Heils und des Lebens (Justin, Dial. 100; Irenäus III, 22, § 4, V, 19, § 1; Tertullian, De carne Christi 7). Nur in diesem Sinne nannte sie Irenäus advocata virginis Evae (Übersetzung von *συνήγορος*), nicht in der Bedeutung von Fürbitterin, wie die katholische Kirche interpretirt. Später fand die abendländische Kirche in dem Ave den umgekehrten Namen der Eva, der Mutter der Lebendigen, und bezog die Stelle 1 Mos. 3, 15 nach der Version der Vulgata: ipsa tibi conteret caput, auf Maria.

Das zweite Moment, auf welchem die weitere Entwickelung beruht, liegt in der Überschätzung des asketischen Lebens und insbesondere der Ehelosigkeit, wie sie seit dem 4. Jarh. besonders durch das Mönchtum weiter verbreitet wurde. Maria wurde das Urbild der Virginität. Noch Tertullian hatte unumwunden ausgesprochen (de monogam. cap. 8): Christum virgo enixa est, semel nuptura, damit sie als mater et virgo et univira offenbar werde. Noch Basilius erkennt (hom. in Chr. generationem c. 5) an, dass der Wortlaut von Matth. 1, 25 diese Auffassung begünstige, aber er fand doch bereits darin einen Widerspruch gegen das fromme Gefül. Dagegen bekämpft bereits Epiphanius (haer. 78) die, welche behaupteten, Maria habe nach Jesu Geburt mit Josef ehelichen Umgang gepflogen und andere Kinder geboren, unter dem Namen Antidikomarianiten als Ketzer (s. den Art. Bd. I, S. 451). Nach ihm kommt ihr das Prädikat *παρθένος* unablösbar zu. Hieronymus bezeichnet auf die gleiche Behauptung hin den Helvidius (de perpetua virginitate b. Mariae) als Herostrat, der den Tempel des hl. Geistes, den jungfräulichen Mutterschoß der Maria, zerstöre. Der römische Bischof Siricius bestätigte um 392 das Urteil, welches wegen derselben Ansicht die illyrischen Bischöfe gegen den Bischof Bonosus (s. d. Art. Bd. II, S. 558) gefällt hatten (ep. IX ad Anysium c. 3). Man setzte dieser häretischen Meinung die Behauptung einer bloßen Scheinehe entgegen, erklärte die Brüder des Herrn entweder, wie Epiphanius, für Söne des Josef aus früherer Ehe, oder wie Hieronymus, nach welchem auch Josef die Virginität stets bewart hat, für Vettern Jesu und Söne der Maria Cleophä, der Schwester seiner Mutter. Origenes (hom. in Luc. 6) motivirt diese Scheinehe bereits mit der Notwendigkeit, dem Fürsten dieser Welt das Mysterium der jungfräulichen Geburt zu verheimlichen.

Noch Tertullian (de carne Christi c. 23) und Origenes (hom. 14 in Luc.) warten den naturgesetzlichen Vorgang der Geburt Jesu durch die Annahme, dass durch dieselbe der Mutterschoß der Maria erschlossen worden sei. Auch diese verständige schriftgemäße Anschauung wurde seit dem 4. Jarhundert verketzert. Warscheinlich veranlaßte Jovinian, unter dessen anstößigen Behauptungen sie sich befand (Augustin, De haeresib. 82), die Kirchenlehrer seiner Zeit zur Antithese, dass Maria sowol vor als in und nach der Geburt Jungfrau geblieben sei (*ἀεὶ παρθένος*, semper virgo) und mithin clauso utero geboren habe. Man fand dies in dem Typus von dem östlichen Tore des Tempels angedeutet, welches nach Ezechiel 44, 1—3 verschlossen bleiben mußte, weil durch dasselbe Jehova hindurchgegangen sei (Ambrosius, De institut. Virginis c. 8. Nr. 52; epist. ad Siricium Nr. 4. 5; Hieronymus, Adv. Pelagianos II, 4), und begründete das Wunderbare des Vorganges vornehmlich mit dem analogen Eingang des Auferstandenen durch verschlossene Türen bei seinen Jüngern (Gaudentius von Brescia, Sermo IX, und Gregor der Große, Hom. in Evangel. lib. II, 26). Wärend ferner noch Tertullian (de carn. Chr. c. 4), Hieronymus (adv. Helvidium 18) zugeben, dass die Geburt Jesu unter allen contumeliis naturae geschehen sei, bildete sich allmählich die Vorstellung aus, dass Maria one alle Wehen und Beläftigung geboren habe (Joh. von Damaskus, De orthod. fide IV, 14). Es leuchtet ein, dass dadurch der Geburtsakt der Maria dem Boden der realen Natürlichkeit völlig entrückt und in die Sphäre nicht bloß des Wunders, sondern geradezu des doketischen Scheines versetzt wurde.

Diese Ansichten gestalteten sich zu Legenden in einer Reihe von apokryphischen Erzälungen, in denen die dürftigen Nachrichten über die Jugendgeschichte

Jeſu durch Dichtungen ergänzt wurden. Die wichtigte iſt wol das Protevangelium Jakobi (abgedruckt in dem Cod. apocryph. N. T. von Thilo, I, 159, von Fabricius, I, 66), aus welchem einzelne Züge ſchon dem Juſtin und Tertullian bekannt waren, und das vielleicht bereits dem Origenes unter dem Namen des pſeudonymen Verfaſſers, wenn auch noch nicht in ſeinem jetzigen Umfange, vorlag. Nach demſelben flehten Joachim und Anna wegen der Schmach ihrer kinderloſen Ehe um Leibesſegen, und Anna gelobte ihr Kind für den Fall ihrer Erhörung dem Herrn zum lebenslänglichen Dienſt. Maria wurde geboren, Anna weihte ihr Schlafgemach, jeder unreine Gegenſtand wurde von ihr ferne gehalten, reine Jungfrauen zu ihrer Pflege beſtimmt. Ein Jar ſpäter ließ ſie der Vater durch Prieſter bei einem Gaſtmale ſegnen. Nach zurückgelegtem dritten Jare wurde ſie unter Fackelſchein zu dem Heiligtum geleitet und wuchs gleich einer Taube heran, die im Tempel niſtet: ihre Speiſe empfing ſie aus Engelshand. Als ſie zwölf Jare alt war, wurden auf das Gebot eines Engels an den Prieſter Zacharias ſämtliche Wittwer verſammelt und ihre Stäbe im Tempel geweiht; aus dem des Zimmermanns Joſef kroch eine Taube und ſetzte ſich auf ſein Haupt, nach dieſem Zeichen wurde Maria ſeiner Obhut anvertraut und zog in ſein Haus. Mit ſechs anderen Jungfrauen aus Davids Geſchlecht an dem Weben des Tempelvorhangs beteiligt, empfing ſie die Verkündigung des Engels nach Luk. 1. Über ihre Schwangerſchaft erſchrocken, wird Joſef vom Engel im Traume belehrt. Infolge der Anklage des Schriftgelehrten Hannas vor dem Synedrium müſſen Joſef und Maria ihre Unſchuld dadurch erhärten, daſs ſie (nach 4 Moſ. 5, 18 ff.) das fluchbringende Waſſer des Wehes trinken; das Gottesurteil entſcheidet zu ihren Gunſten. Darauf wandert Joſef mit ſeinen Söhnen zur Schatzung nach Bethlehem, Maria begleitet ſie auf einem Eſel, in einer am Wege befindlichen Höle erwartet ſie ihre Stunde; plötzlich lagert ſich eine Erſtarrung über die ganze Welt und hemmt ihre Bewegung, es harrt die ſichtbare und unſichtbare Welt in ängſtlichem Schweigen des großen Ereigniſſes. Joſef ruft eine ihm begegnende Hebamme zur Hilfe; als dieſe der Höle ſich nähert, hebt ſich die Wolke, die ſie umſchwebt, ein Lichtglanz bricht aus dem Innern, das Kind wird an den Brüſten der Mutter ſichtbar. Als darauf Salome, durch die Hebamme von dem Wunder unterrichtet, naht und es zweifelnd wagt, die Jungfrau zu unterſuchen, wird ihre Hand vom Feuer verbrannt, aber kaum hat ſie das Kind auf ihren Arm genommen, ſo iſt ſie wider geheilt. Darauf die Erſcheinung der Magier und der bethlehemitiſche Kindermord, aber ſtatt der Flucht nach Ägypten die Bewarung des Kindes durch Verſteckung in einer Krippe der Herberge, endlich die apokryphiſche Erzälung von der wunderbaren Rettung der Eliſabeth und des Täufers, ſowie der Ermordung des Prieſters Zacharias auf des Herodes Befehl. Obgleich die katholiſche Kirche ſchon im gelaſianiſchen Dekrete dieſe apokryphiſche Litteratur verworfen hat, ſind nichtsdeſtoweniger viele Züge daraus in die kirchliche Tradition übergegangen, ſo die Namen des Joachim und der Anna, die Erziehung der Maria im Tempel, die im Greiſenalter geſchloſſene Scheinehe des Joſef (nach der historia Josephi fabri lignarii in ſeinem 90. Jare), die Entbindung der Jungfrau in einer Höle. Jedenfalls ſind alle dieſe Darſtellungen der Jugendgeſchichte, der Verheiratung und der Geburt der Maria, von der Tendenz beherrſcht, den Glauben an ihre Virginität vor, in und nach dem Geburtsakte zu ſtützen und zu fördern.

Trotz dieſer verherrlichenden Züge, womit man ihr Bild und ihre Geſchichte ausſtattete, war man zu Ende des 4. Jarhunderts noch nicht geneigt, ihr einen Kult zu widmen und an ſie Gebete zu richten. Maria, ſagt Epiphanius, werde in Ehren gehalten, aber nicht angerufen, dem Herrn allein gebürt Anrufung (προσκυνείσθω). Darum habe Chriſtus ſie in Cana Weib genannt, um jede ungebürliche Verehrung von ihr fern zu halten (haeres. 79, 4. 9). Trotz ihrer Heiligkeit entdeckte man an ihr manche Fehler. Wärend dem Tertullian die Apoſtel das Bild der Kirche waren, ſah er in den ungläubigen Brüdern Jeſu das Bild der Juden, in Maria der Synagoge. In dieſem Sinne faſst er den Ausſpruch Jeſu Luk. 11, 27. 28 (de carn. Chr. 7). Origenes (hom. 17 in Luc.) und Baſilius der Große (op. 260 ad Optim.) nahmen an, daſs auch ſie ſich am Leiden Chriſti

geärgert habe, sonst würde dieser nicht für ihre Sünden gestorben sein. Darin meinen sie das von Simeon ihr geweissagte Schwert zu erkennen. Chrysostomus findet (hom. 21 in Joh.) in ihrem Benehmen zu Cana vorlaute und anmaßende Zudringlichkeit, in den Worten Matth. 12, 48—50 die verdiente Strafe für die Eitelkeit, womit sie vor dem Volke ihre mütterliche Auktorität zur Geltung bringen wollte. Erst die Quaest. et Respons. ad Orthodoxos lehnen (96) im 5. Jarhundert solche Vorwürfe ab, suchen mit verfehlter Exegese zu beweisen, dass Christus seine Mutter nie getadelt habe, und behaupten, sie habe durch ihre Tugenden alle Weiber überstralt.

Die schon im 5. Jarhundert mächtig auswuchernde Verehrung der Maria mag zum Teil darin ihre Erklärung finden, dass seit Konstantin die Heiden sich massenhaft in die Kirche drängten und ihre gewohnten Vorstellungen mit den christlichen Lehren vermischten. Die heidnischen Kulte, durchaus auf dem Boden der Naturreligion erwachsen und darin vorzugsweise das Phänomen der Zeugung betonend, stellten die apotheosirten Naturkräfte durchgängig in dem polaren Gegensatze der Geschlechter dar. Eine änliche Erscheinung zeigt sich in den Syzygien der Gnostiker. Wie leicht ließ sich nun diese Anschauung im Christentum zur Vorstellung von der Mitwirkung eines weltlichen Prinzipes bei der Erlösung ausbilden und wer wäre dazu verwendbarer gewesen, als Maria, die schon den ältesten Vätern der Antitypus der Eva, wie Christus des Adam war. Wirklich bestreitet Epiphanius (haeres. 79) die Kollyridianerinnen, eine Sekte schwärmerischer Weiber, die sich Priesterinnen der Maria nannten und an einem ihr geweihten Festtage Brotkuchen in Prozession herumfuren, sie ihr zum Opfer brachten und dann gemeinsam verzehrten, Gebräuche, wie sie in den Thesmophorien und in dem von Jeremias (7, 18; 44, 59) beschriebenen Kultus der kanaanitischen „Königin des Himmels“ üblich waren. Epiphanius erklärt ihnen entrüstet, dass Maria keine Göttin sei.

Der wichtigste Wendepunkt in der Entwicklung der Marienverehrung ist der Nestorianische Streit. Obgleich wesentlich von christologischem Interesse ausgehend, begann er dennoch mit der entgegengesetzten Folgernng, welche die beiden streitenden Parteien, die alexandrinische und die antiochenische Schule, aus ihrer differenten Ansicht von dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christo zu einander nnd von der Übertragbarkeit der göttlichen Prädikate auf die menschliche Natur zogen: nämlich mit der Frage, ob Maria Gottesmutter (*Θεοτόκος*) oder nur Christusmutter (*Χριστοτόκος*) genannt werden dürfe. Das Recht der ersten Bezeichnung siegte, ihr Bestreiter, Nestorius, wurde auf der ökumenischen Synode zu Ephesus 431 verdammt. Die Bedeutung dieser Entscheidung bewies der Enthusiasmus, womit Ephesus die siegreichen Väter bei ihrer Rückkehr aus der Sitzung begrüßte: unter Fackelschein, von Weihrauch umduftet, wurden sie am Abend in ihre Wonungen geleitet, alle Häuser waren erleuchtet. Der Verteidiger der Gottesgebärerin, Cyrill von Alexandria, verkündigt sie in öffentlicher Predigt zu Ephesus als die Jungfrau und Mutter, durch welche die Dreieinigkeit verherrlicht, das Kreuz des Heilandes erhöht worden, die Engel triumphiren, die Teufel vertrieben, der Versucher überwunden, die Menschheit zum Himmel erhoben ist. Der Gegner und spätere Nachfolger des Nestorius auf dem Bischofsstul zu Konstantinopel, der Presbyter Proklus, nennt sie in der ersten und echten Homilie: die warhaftige Wolke, auf welcher Gott, der über dem Cherubim Thronende, färt, die einzige Brücke Gottes zu den Menschen, den beseelten Strauch, den das Feuer nicht verzehrt, den Webestul der Menschwerdung.

Von jetzt an wurde ihre Verehrung allgemein und mit jedem Jarhundert überschwenglicher. Bereits war durch die Verehrung der Märtyrer dazu der Weg bereitet. Schon Hieronymus hatte diesen Teilnahme an der Ubiquität des Lammes zugeschrieben; Gregor von Nyssa hatte sie in seinen Homilien als gegenwärtig angeredet und sie nm ihre Fürsprache gebeten. Jetzt trat Maria an die Spitze der Märtyrer als Königin des himmlischen Chors. Die Gebete an sie wurden allgemeine Sitte. Justinian erflehte in einem Gesetz (Lib. I, Cod. tit. 27 de offic. praet. Afric. 1, 1) ihre Fürsprache um Herstellung des römischen Reichs. Der

Feldherr Narſes erwartet von ihr die Offenbarung der Zeit und Stunde zum Angriff (Evagrius, Hist. eccles. IV, 24). Kirchen wurden ihr geweiht, Altäre errichtet, Bilder aufgeſtellt. Bonifacius IV. ließ ſich vom Kaiſer Phokas das Pantheon des Agrippa übergeben, entfernte daraus die Standbilder der heidniſchen Gottheiten und weihte es 608 der Maria ad martyres, der chriſtliche Olymp hatte die alte Götterwelt verdrängt. Trotz des chalcedoniſchen Dogmas war das Menſchliche in Chriſto für das Bewuſstſein des katholiſchen Volkes von dem Göttlichen abſorbirt worden, wurde er nur als Gott vorgeſtellt, verehrt, angebetet; man bedurfte einer weiteren menſchlichen Vermittlung, durch welche die göttliche Majeſtät zugänglich und die Strenge des Richters für den Gnadeſuchenden gemildert wurde: kein Heiliger konnte ſie wirkſamer übernehmen, als die gebenedeite Mutter, aus einer Begnadigten wurde ſie die Gnadenreiche, die Gnadenſpenderin, mit einer Milde, wie man ſie ſelbſt Chriſto nicht zutraute. Laut ertönte ihr Ruhm von den Kanzeln. Johann von Damaskus (um 750) nennt ſie in einer Homilie die einzige Königin unter den Königinnen, der der Sohn die ganze Schöpfung unterworfen hat, daſs dieſe durch ſie bewart werde. Die Verehrung für ſie wurde noch geſteigert durch die Wunder, die man von ihr erzälte. Gregor von Tours (573 bis 595) will wiſſen, daſs ſie in einem ihr geweihten Kloſter zu Jeruſalem in einer Nacht alle Scheunen mit Korn gefüllt, er ſelbſt will mit Reliquien von ihr eine Feuersbrunſt beſchworen haben (de glor. martyr. I, 11). Im 9. Jarhundert berichtet der Biograph des Johann von Damaskus, Johann Juvenilis, als der Chalif Abdalmelek jenem im Zorn die Hand hatte abhauen laſſen, ſei ſie durch die Hilfe der Jungfrau auf ſein Gebet im Schlafe ihm wider angewachſen.

Auch der Bilderſtreit hat nur dazu gedient, ihre Verehrung feſter zu begründen und weiter zu verbreiten. Selbſt die bilderfeindliche Synode von Konſtantinopel empfahl 754 ihre Fürbitte, weil ſie freiern Zugang zu dem von ihr geborenen Gott habe (Mansi XIII, 345; Anath. XI). Die bilderfreundliche Synode von Nicäa aber erklärte im Jare 787 (Mansi p. 377), die dem Bilde gewidmete Ehrenbezeigung ſteige zum Urbild hinan, wer jenes anrufe (ὁ προσκυνῶν), rufe in ihm dieſes an. Jetzt wurden die Marienbilder in Kirchen, Häuſern und auf Wegen immer häufiger, man zündete vor ihnen Lichter an, beräucherte ſie, betete vor ihnen. Wer ſich dem Kloſter widmete, ließ ſeine abgeſchnittenen Hare gleichſam in ihren Schoß fallen. Es bildete ſich allmählich eine Tradition über ihre Geſtalt und ihr Ausſehen. Nach dem Mönch und Presbyter Epiphanius (bei Nicephorus Calliſti h. eccl. II, 23) ſoll ſie mittlerer Statur, bräunlicher Farbe, ovalen Geſichtes, ſchmaler und länglicher Handbildung geweſen ſein. Als das berühmteſte Bild galt das angeblich von Lukas gemalte. Es exiſtirte in mehreren Exemplaren, deren jedes ſeine eigene Tradition hat. Andere in Italien und Spanien ſollen ſogar von Engeln gemalt ſein. An berühmten Gnadenſtätten ſind ſie wundertätig; manche Madonnenbilder, wie das zu Einſiedeln, ſind ſchwarz und man hielt ſie für alte Iſisbilder, richtiger erklärt ſich die ſchwarze Farbe aus dem Hohenlied 1, 5.

Mit beſonderer Vorliebe muſste der Marienkult von den germaniſchen Völkern aufgenommen werden. In dem altgermaniſchen Charakter lag eine zarte Scheu vor der weiblichen Natur, in der man ein Höheres, Reines und Heiliges ahnte (das sanctum et providum bei Tacitus, Germ. 8). Aus dieſer Verehrung erwuchs jener romantiſche Frauendienſt des Mittelalters, der unmittelbar neben dem Gottes- und Herrndienſt ſeine Stelle fand und mit ihnen die Kreiſe bildete, in denen das fröhliche Rittertum und der Minnenſang ſich bewegten. Was war natürlicher, als daſs Maria den chriſtlich germaniſchen und romaniſchen Völkern das Ideal der in Gott verklärten Weiblichkeit wurde und daſs man ihr Bild mit aller Hoheit, Anmut, Milde, Schönheit, Demut und Reinheit ausſtattete, welche man an den Edelſten ihres Geſchlechtes zu bewundern gewont war? Die ganze Galanterie des Rittertums miſchte ſich in den Mariendienſt, ſelbſt der Name: unſere Frau (frowe, Herrin, die angebetete Geliebte des Ritters im Unterſchiede von wîp, Eheſrau) oder notre dame iſt daher entlehnt. Zugleich trat der ethniſirende Zug mit aller Stärke hervor: Maria, die Himmelskönigin, wurde immer mehr der menſchlichen Sphäre enthoben, hoch über allem Geſchaffenen, ſelbſt über den En-

geln, die sie verherrlichen, thront sie neben Gott und partizipirt an seiner Gewalt und Weltregierung.

Ildefons von Toledo († 667) bewies noch einmal die beständige Virginität der Jungfrau gegen die längst dahingegangenen Jovinian und Helvidius sowie gegen die Juden mit den Argumenten des Ambrosius und Hieronymus, die er noch einmal in seiner Schrift de illibata b. Virgini virginitate zusammenstellte. Ratramnus (s. den Art.) bestritt um 845 Gegner, die behaupteten, Jesus habe auf anderem als dem gewönlichen, auf einem unbekannten Weg den Mutterschoß der Jungfrau verlassen (vgl. Joh. Damasc. de ortb. fid. IV, 14) und trat für die Warhaftigkeit seiner menschlichen Geburt ein; Paschasius Radbert dagegen leugnete, dass Maria nach dem gewönlichen Naturgesetz geboren habe, Viele stimmten darin überein, dass die Geburt vulva clausa erfolgt sei und beriefen sich dafür gleichfalls auf den Durchgang des Auferstandenen durch die verschlossene Türe.

Eine noch glanzvollere Periode für die Mariaverehrung eröffnet sich mit dem 11. Jarhundert. Peter Damiani preist Maria als die vollendete Kreatur, er nennt sie deificata, kein Ding sei ihr unmöglich, Verzweifelnde richte sie zur Hoffnung der Seligkeit auf. Sie tritt vor den Altar der Versönung nicht als Magd, sondern als Herrin, befehlend, nicht bittend (Serm. I, de nativit.). Sie ist das goldene Bett, auf dem Gott, ermüdet von der Menschen und Engel Treiben, sich zur Ruhe niederlegt. In warhafter Ekstase schaut er die Vorbereitungen zur Verkündigung: die vernünftige Kreatur fällt, der Allmächtige birgt schweigend seine Verlegenheit, endlich wird Maria geboren und reist zu solchem Zauber der Schönheit, dass Gott, in Liebe entbrannt, das hohe Lied zu ihrem Preise singt; er versammelt die Engel und verkündet ihnen seinen Ratschluss, dass, wie durch ihn alles geschaffeu worden sei, so auch durch sie alles erneuert werden soll. Dieser Ratschluss wird in Schrift gefasst und dem Gabriel übergeben u. s. w. (Serm. IX de annunc.). Bernhard von Clairvaux predigt (Serm. II in Pentec. c. 4): Auf Maria sehen die Bewoner des Himmels, wie der Hölle, jene, um widerhergestellt, diese, um erlöset zu werden; in ihr finden die Engel ihre Lust, die Gerechten Gnade, die Sünder Vergebung in Ewigkeit. Er fragt seine Zuhörer (Serm. in nativit. c. 4): „Fürchtest du in dem Sone die göttliche Majestät? Willst du einen Fürsprecher (advocatum) auch vor ihm haben? Nimm deine Zuflucht zu Maria, rein ist in ihr die Menschheit, es wird die Mutter der Son, den Son der Vater erhören". Abt Ruprecht von Deutz, der in seiner Auslegung des Hohenlieds durchgängig die Beziehung desselben auf Maria festhält, findet in den Gewürzbergen (8, 14) die Heiligen angedeutet, in Maria sieht er den Berg aller Berge, die Heilige aller Heiligen, von der der Psalmist gesungen: ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von denen mir Hilfe kommt. Bonaventura (Serm. de B. Virg.) nennt sie den Fels, der in dem Leiden des Herrn allein nicht wankte und auf den er darum seine Kirche gebaut hat.

Diese Romantik der Prediger teilten die Minnesänger, selbst ein Walther von der Vogelweide und ein Konrad von Würzburg wetteiferten in ihrem Preiß. In ihrem Sang wird die Herrlichkeit Christi von dem Glanze verdunkelt, der die Himmelskaiserin stralend umfließt. „Gras und Laub, Regentropfen und Sterne, wenn jedem eine Zunge geliehen würde, könnten doch ihr Lob nicht aussprechen; sie heißt Maria, weil sich alle Güte in ihr vereinigt, wie das Meer alle Flüsse in sich aufnimmt". Rainmar von Zweter (Hagen, Minnesinger, II, 175) singt: „Durch Minne ward der Alte jung, der immer war ohn' Ende; vom Himmel that er einen Sprung herab in dies Elende, ein Gott und drei Genende (Namen oder Personen der Trinität) empfingen von einer Magd Jugend: das geschah durch Minne". Wilhelm Grimm füllt in der Einleitung zur goldenen Schmiede Konrads von Würzburg einen Bogen mit den Prädikaten, die ihr die Dichter beilegen.

Auch die bildende Kunst fand an Maria fruchtbaren Stoff. Seit Cimabue (um 1240) wurde es Sitte, sie in jugendlichem Alter, gegen Ende des Mittelalters sie als Mädchen von 15—20 Jaren in den Formen idealer Schönheit darzustellen. Als Fürbitterin und Versönerin eignet ihr der weite Mantel der be-

deckenden Gnade. In Statuen erscheint sie nach Offenb. 12, 1 von Sonnenstralen umleuchtet, auf dem Haupte eine Krone mit 12 Sternen, in der einen Hand das Scepter, auf dem anderen Arm das Kind, zu ihren Füßen der Mond, der auf der Erdkugel steht, um welche sich die Schlange, den Apfel im Munde, windet. Die unbefleckte Virginität wird symbolisch dargestellt in den Bildern des feurigen Busches, des Aaron mit der blühenden Mandelrute, des Gideon mit dem Widderfell, der verschlossenen Pforte, vor der ein Mann kniet. In diesen Darstellungen reflektirten sich nun die kirchlichen Vorstellungen und trugen die theologischen Gedanken in das Herz des Volkes, die Himmelskönigin darin zu verklären. Besonderer Gunst erfreuten sich auch die Motive aus der Jugend der Maria, welche aus den apokryphischen Evangelien in die Legende übergegangen waren und beim Volk wie beim Klerus ungeteilten Glauben fanden.

Selbstverständlich errang der Marienkultus einen immer breiteren Boden im kirchlichen Leben und prägte sich in liturgischen Formen aus. Machte auch die Theologie, gleichsam um das böse Gewissen zu beschwichtigen, einen Unterschied zwischen der Dulia, welche den Heiligen, und der Latria, welche Gott und Christo allein zugewiesen wurde, so überflügelte doch schon vermöge der Hyperdulia, welche man der Maria zuerkannte, ihre Verehrung die aller anderen Heiligen und in der Praxis schwand der kleine Abstand, der sie von Christo trennte, vollends. Seit dem 11. Jarhundert widmete man ihr zuerst in den Klöstern ein Officium und heiligte ihr den Samstag, wie Christo den Sonntag. Das Konzil zu Clermont dehnte 1095 die Rezitation des Officiums auf den gesammten Klerus aus. Der 25. Kanon des Konzils von Toulouse verfällte 1229 alle christlichen Hausväter und Mütter in eine Geldstrafe, wenn sie es versäumten, am Sonnabend zu Ehren der Jungfrau die Kirche zu besuchen. Auch die Vigilien der hohen Feste wurden ihr gewidmet und Viele fasteten am Samstag, oft bei Wasser und Brot, um von ihr zu erwirken, dass sie nicht one Beichte und Absolution aus der Welt scheiden. Namentlich aus dem reichen Schatze der hymnologischen Litteratur ließen sich viele Belege dafür geben, wie ihr immer mehr göttliche Prädikate und Gnadenwirkungen beigelegt wurden. In dem kirchlichen Hymnus: o felix puerpera, wird von ihr die Auferweckung der Toten erwartet. Ältere Kirchenlieder, wie die Notkersche Sequenz: sancti spiritus adsit nobis gratia, wurden auf Maria umgedichtet. Das Frevelhafteste leistete in dieser Beziehung das sogenannte Psalterium Mariae magnum, welches die 150 Psalmen geradezu in Mariengebete travestirt. Es wurde mit Unrecht als das Werk Bonaventuras angesehen.

Gegen das Ende des 11. Jarhunderts lassen sich im Abendlande schon über 100 ihr geweihte Klöster urkundlich nachweisen, dreihundert Jare später waren ihr allein in der Altmark 42 Stadtkirchen geweiht und war sie in der Neumark schon Patronin fast aller Gotteshäuser. Begreiflich waren auch ihre Reliquien vor allen andern gesucht und wunderkräftig; hier besaß eine Kirche ihr Hemd, dort Tropfen von ihrer Milch, oder von ihr für sich und ihren Son gewobene Gewänder oder ein Stück von ihrem Schleier. Das bedeutendste Kabinet aus ihrem Nachlasse hatte sich der römische Kaiser Karl IV. angelegt; darin fanden sich unter andern ein Rest der Wachskerze, die bei ihrem Tode gebrannt, und einer der Palmzweige, welche die Apostel vor ihrer Bahre hertrugen. Umsonst bezweifelte Abt Guibert von Nogent († 1124), dass Maria nur einen Tropfen ihrer Milch der Nachwelt zur Verehrung hinterlassen habe. Solche Stimmen der Besonnenheit verhallten one Wirkung. Ihre berühmteste Reliquie ist ihr Wonhaus, welches nach dem Verluste Palästinas 1291 die Engel nach Tersato in Dalmatien, drei Jare später nach Recanati in Piceanum getragen haben sollen, wo es den Wallfartsort Loreto (s. d. A. Bd. VIII, S. 759) begründete. Obgleich die Erzälung nicht vor 1450 entstanden ist (Gieseler II, 4, § 145, not. m.), gaben doch die Münchner historisch-politischen Blätter 1856 zu bedenken: wer sie leugne, möge sich erinnern, dass er es mit Zeugnissen der Geschichte (!) zu tun habe.

Besondere Verehrung genoss Maria in den Orden. Der deutsche Ritterorden wälte sie zu seiner Patronin, die Dominikaner widmeten ihr seit 1270 den Rosenkranz (s. den Art.), die Franziskaner ereiferten sich für ihre unbefleckte Em-

pfängnis. Ihrer besonderen Gunst rühmten sich die Karmeliter oder Frauenbrüder, deren sechstem Generale, Simon Stock, sie 1246 ein Scapulier mit den Worten überreicht haben soll: „Wer in demselben stirbt, wird das ewige Feuer nicht erleiden". Durch die Scapulierbruderschaft können auch Laien an diesem Ordensschatze und seinen Privilegien teilnehmen, wie durch die Rosenkranzbruderschaft (gestiftet von Jac. Sprenger 1475 in Köln) an den Verdiensten des Dominikanerordens. An der Grenze des 14. und 15. Jarhunderts vereinigten sich allenthalben Gleichgesinnte zu sogenannten Liebfrauengilden, verpflichteten sich, die Marienfeste feierlich, besonders mit milden Spenden zu begehen, gewärleisteten sich gegenseitig anständiges Begräbnis, Leichenbegleitung und Seelenmessen, und legten zu dem Ende aus regelmäßigen Beiträgen eine gemeine Kasse an. Die Zusammenkünfte schlossen mit einem frohen Male. Eine adelige Brüderschaft unserer lieben Frauen, Gesellschaft zum Schwanenorden genannt, stiftete der eifrige Marienverehrer Kurfürst Friedrich II. von Brandenburg 1443 (vgl. Klöden, Zur Geschichte der Marienverehrung, Berlin 1840). Selbstverständlich wurden alle diese Stiftungen mit reichen Ablässen ausgestattet.

Durch die Reformation erfur die Marienverehrung in katholischen Ländern nur eine vorübergehende Stockung. Der Jesuitismus belebte sie wie alle mittelalterlichen Institutionen mit neuem Enthusiasmus. Salmeron analysirte den Namen der Jungfrau in Mater misericordiae, Advocata afflictorum, Refuginm redeuntium, Inventrix institiae i. e. qnnm innocentiae, tnm indulgentiae, Amica angelorum. Nach dem Vorgange Berardinos de Bustis († nach 1500) und Pelwarts von Temeswar († 1500) lehrte Salmeron, Anton Possevin und Andere, Maria sei der mystische Inhalt und Einheitspunkt der ganzen Schrift. Selbst die Behauptung wurde gewagt, sie sei an der Abfassung des Neuen Testaments näher beteiligt als der hl. Geist. Der Jesuit Christian von Vega interpretirte den mosaischen Schöpfungsbericht: Im Anfang schuf Gott Joachim und Anna, Anna aber war unfruchtbar, Trauer lag auf ihrem Antlitz und der hl. Geist schwebte tröstend über ihren Tränen: da sprach Gott, es werde Licht, d. h. die Jungfrau. Den erneuten Aufschwung des Marienkultus bezeugte eine Menge neu gestifteter weiblicher Orden: die Sorores Theatinae Conceptionis immaculatae, Religiosae Annuntiationis, Visitationis, Praesentationis, Septem dolorum, Assumptionis M. V., Servae B. M. secnndi et tertii ordinis, Virgines dictae filiae B. M., Religiosae B. M. Refugii, Charitatis, Misericordiae u. s. w. Die meisten dieser Genossenschaften, über welche Schmid in der 10. seiner Prolusiones Marianae ausfürliche Nachrichten gibt, sind in der Regenerationsperiode im 16. und 17. Jarhundert entstanden, nur wenige sind älteren Ursprungs. Noch einmal sollte die freisinnigere Bewegnng, welche innerhalb des Katholizismus teils durch den Jansenismus, teils durch litterarische Bestrebungen seit der Mitte des 17. Jarhunderts angeregt wurde, eine Reaktion gegen den von den Jesuiten gehegten Aberglauben und insbesondere gegen den Marienkultus hervorrufen. Adam Baillet (De la dévotion à la Ste. Vierge, Paris 1693) erklärte die der Jungfrau von der Kirche nachgerühmten Vorzüge für unware Schmeicheleien und forderte Beschränkung ihres Kultus. Muratori erklärte in seinen Esercizi spirituali 1723 ihre Verehrung für löblich und nützlich, aber nicht für notwendig. In dem von dem kölnischen Rechtsgelehrten Adam von Widenfeld 1673 herausgegebenen Buche Monita salntaria a B. V. ad indiscretos cnltores, das Bourdaloue bestritten, der Papst verdammt, angesehene Prälaten und katholische Theologen empfohlen haben, lehnt Maria selbst jedes Mittleramt ab, verwirft jede Liebe zu ihr, welche der zu Gott Eintrag tue, verbietet den Schmuck ihrer Bilder und die Erleuchtung ihrer Altäre. In Salzburg bildet sich unter der Regierung desselben Erzbischofs von Firmian, der die Protestanten ausgetrieben hatte, 1740 ein Verein junger hochgebildeter Männer, zum Teil aus Adeligen und Geistlichen, zur Besprechung wissenschaftlicher Fragen in Muratoris Geiste. Als die Benediktiner, damals im Besitze der Universität, mit den Kapuzinern dagegen Opposition machten, als Einer der Ersteren predigte, das Reich der Gerechtigkeit und Gnade sei zwischen Gott und der Maria geteilt, als der Prokanzler der Hochschule P. Bökhn bei einer

Prozeſſion nach Maria Plain gegen Muratori polterte und die Religion in Geſar erklärte, als man die Freunde Muratoris als liberi murarii oder Freimaurer dem Volke verdächtigte, ließ der Erzbiſchof Graf Firmian durch ſeinen Bibliothekar Gaſpari ein Werk in echt römiſchem Ausdrucke zur Rechtfertigung von Muratoris Grundſätzen über die Marienverehrung ausarbeiten und publiziren. Die Niederlage der Mönche war ſo vollſtändig, daſs bald die Lehrſtüle mit Männern der Wiſſenſchaft beſetzt wurden und längere Zeit ein Erasmiſcher Geiſt die Hochſchule beherrſchte. Solche Beſtrebungen waren nur die Vorläufer der Reform Kaiſer Joſephs. 1784 wurden auf kaiſerlichen Befehl die goldenen und ſilbernen Herzen, Hände und Füße mit den andern Votivgaben von den Marienſtätten und aus den Kirchen weggenommen, die fernere Austeilung von Scapulieren, Gürteln, Amuletten und Medaillen verboten. In ſeinem Hirtenbriefe von 1782 erinnerte der treffliche Erzbiſchof Hieronymus von Salzburg die Gläubigen, daſs Gott nicht ein zorniger Richter, ſondern die Liebe, Maria nur ein Geſchöpf ſei, daſs ſie höchſtens Fürbitte, aber nur um geiſtliche Gaben, einlegen könne. Wie nahe grenzen doch oft in einer Zeit Licht und Finſternis an einander. Zwei Jare ſpäter, 1784, ließ der Stifter des Redemptoriſtenordens Alfons von Liguori in Venedig ſein berüchtigtes Buch: Les gloires de Marie, erſcheinen, worin er das Stärkſte und Übertriebenſte, was jemals in Zeiten des M.A. und der jeſuitiſchen Reaktion von überſpannten Mönchen behauptet worden war, zuſammenſtellte und mit noch ſtärkeren Behauptungen erläuterte (ſ. VIII, S. 679). Da ſieht ein P. Leo, wie franzöſiſche Chroniken berichten ſollen, in einer Viſion zwei Leitern, auf der roten ſtand Chriſtus, auf der weißen Maria; die auf der erſten den Himmel zu erklimmen wagten, ſinken nach den erſten Schritten zurück, die es mit der zweiten verſuchten, wurden von Maria emporgehoben zum Paradieſe. Da ſpricht Chriſtus zu ſeiner Mutter: du haſt mich mit deiner Menſchheit bekleidet, darum bekleide ich dich mit der Allmacht meiner Gottheit. Ja, Liguori behauptet dreiſt, Gott erhöre die Gebete der Maria, als wären es Befehle; ſie könne ſogar Seelen aus der Hölle erretten. Wer hätte gedacht, daſs dieſer Mann die Zukunft für ſich habe? Und doch hat dieſelbe reſtaurative Politik der Hierarchie, die ihn heilig ſprach, auch den ganzen abgelebten Marienkult wider gewaltſam auf den Stamm unſerer geſchichtlichen Entwicklung gepfropft; durch den raſtloſen Eifer der wandernden Jeſuitenprediger blühten die marianiſchen Sodalitäten ſeit dem Jare 1850 wider auf, die Medaillen und Amulette bewärten wider ihre Wunderkraft, Marienerſcheinungen zeigen heilkräftige Waſſer, Prozeſſionen ziehen zalreich nach La Salette, nach Lourdes und Paray le Monial, von Biſchöfen und Erzbiſchöfen geleitet, und es iſt warlich nicht die Schuld des Klerus und der Jeſuiten, daſs nicht Marpingen zu einer ſolchen Gnadenſtätte auf deutſchem Boden geworden iſt.

Der Entwicklungsgang des Marienkultus ſtellt ſich in der Geſchichte ihrer Feſte dar. Es ſind folgende:

1) Mariä Verkündigung (*ἡμέρα ἀσπασμοῦ, χαριτισμοῦ, εὐαγγελισμοῦ*, annuntiatio domini s. Mariae, *ἡμέρα ἐνσαρκώσεως*, festum incarnationis s. conceptionis s. Christi, galt der Ankündigung der Geburt Chriſti; da man annahm, Maria habe durch das Wort des Engels mittelſt des Ohres den Logos empfangen, ſo wurde das Feſt eigentlich zum Gedächtnis der Empfängnis Chriſti gefeiert und hieß darum auch Feſt der Inkarnation; es wird daher nach römiſcher Obſervanz gerade neun Monate vor dem Chriſtfeſt, am 25. März, und wenn dieſer in die Charwoche fällt, am Montag nach Quaſimodogeniti begangen. In Rom ſtattet an ihm die Bruderſchaft Annunciata in der Kirche Maria ſopra Minerva eine Anzal Jungfrauen für die Ehe oder für das Kloſter aus. Die erſten ſicheren Erwänungen gehören dem 7. Jarhundert an: Andreas von Kreta (um 650), das 10. Konzil von Toledo 656 (can. 1) und das Trullanum 692 (can. 52).

2) Maria Reinigung oder Lichtmeſs (festum purificationis Mariae, praesentationis Domini, Simeonis et Hannae, candelarum sive Inminum, occursus, *ὑπάντη* oder *ὑπάντησις τοῦ κυρίου*, der Name *καθαρισμός* iſt der griechiſchen Kirche fremd), wird zur Erinnerung an die Darſtellung Jeſu im Tempel (alſo gleichfalls urſprünglich ein Herrenfeſt), 40 Tage nach dem Chriſtfeſt (ge-

mäß der Vorſchrift 3 Moſ. 12, 2—7), am 2. Februar, gefeiert und ſoll nach Georg Hamartolus und Paulus Diakonus unter Juſtinian I. († 565) eingefürt worden ſein auf Veranlaſſung eines Erdbebens und einer Seuche, damit, wie Chroniken des Mittelalters erzälen, der Erlöſer, der den Simeon im Tempel begegnete, den bedrängten Völkern gnädig zu Hilfe käme. Abendländiſche Schriftſteller bringen es in Zuſammenhang mit den altrömiſchen Luſtrationen, welche Numa im Februar dem Februo, d. i. Pluto, als dem februirenden (reinigenden) Gott geſtiftet haben ſoll und an deren Stelle die chriſtliche Feier getreten ſei. Erſt im Abendlande, wohin es aus dem Morgenlande verpflanzt wurde, erhielt es, ſo wenig es auch zu den Vorſtellungen von dem partus virginis paſste, die Beziehung auf die Jungfrau. Bei der Feier pflegten ſchon zu Bedas Zeit Prozeſſionen mit brennenden Kerzen und Geſang aus der Kirche durch die Stadt zu ziehen, warſcheinlich ein altrömiſcher Ritus. Nach der heutigen Sitte werden an dem Tage die Kerzen in der Kirche geweiht (ſ. d. Art. Lichtmeſſe Bd. VIII, S. 663). Das erſte Feſt, welches von vornherein der Verherrlichung der Jungfrau galt, iſt

3) Mariä Geburt (*γενέθλιον, γενέσιον τῆς θεοτόκου*, nativitas oder natalis B. M. V.) zu Auguſtins Zeit noch unbekannt für den Orient, zuerſt durch Andreas von Kreta (650), für Rom durch das Calendarium Frontonis, für Frankreich durch Paſchaſius Radbert bezeugt. Warum es auf den 8. September verlegt wurde, iſt unbekannt.

4) Mariä Himmelfart (festum assumptionis, dormitionis, depositionis, pausationis B. M. V., *κοίμησις s. ἀνάληψις τῆς θεοτόκου*), eigentlich der Todestag der Maria, denn auch die Ausdrücke assumptio, assumi bezeichnen urſprünglich den Hingang der erlöſten Seele, insbeſondere des Märtyrers zu Gott. Das Feſt iſt durchaus aus den apokryphiſchen Schriften: Joannis ap. *εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης* und Melitonis ep. Sardens. de transitu Mariae (geſchrieben um 400) erwachſen. Die in dieſen Schriften niedergelegte Erzälung wird zuerſt von Pſeudo-Dionyſius (de nomin. div. c. 3) und Gregor von Tours als war angenommen und von dem letzteren in folgenden Zügen widergegeben (de gloria martyrum I, 4): Um die ſterbende Maria ſtehen alle Apoſtel in ihrem Hauſe verſammelt und wachen bei ihr, da naht Jeſus mit ſeinen Engeln, nimmt ihre Seele auf und übergibt ſie dem Erzengel Michael. Als ſie am nächſten Morgen ihren Leib zu Grabe bringen wollen, erſcheint Jeſus zum zweiten Male und entrückt ihn in einer Wolke in das Paradies, wo ſich die Seele mit ihm wider vereinigt. Ungleich reicher ausgeſtaltet erſcheint die Legende bei Johann von Damaskus: nicht nur die Engel, auch die Patriarchen, ſelbſt Adam und Eva umſtehen mit den Apoſteln die Sterbende: die letzteren preiſen ihre Urenkelin ſelig, daſs ſie ihren Fluch gelöſt habe; ein Jude, der ſich an der Bare vergreifen will, verliert beide Hände, der Leib ruht drei Tage unverweslich im Grabe und wird dann zum Himmel erhöhet. Das Feſt wird zuerſt von Andreas von Kreta (um 650) unter Berufung auf den Areopagiten erwänt, er vergleicht in ſeiner Homilie *εἰς τὴν κοίμησιν* ihren Ausgang mit dem des Henoch und des Elias; die Begehung der pausatio in Rom am 15. Auguſt bezeugt für das 8. Jarhundert das Calendarium Frontonis, für Frankreich das Mainzer Konzil von 813 (can. 36) und des Aachener von 818. Gleichwol gilt der Satz, daſs Maria auferſtanden und leiblich in den Himmel aufgenommen ſei, in der römiſchen Kirche nur als pia sententia, nicht als Glaubensſatz, doch hat man von Pius IX. auch ſeine Dogmatiſirung erwartet. Auch unterſcheidet die katholiſche Theologie zwiſchen der ascensio (von Chriſtus vermöge der göttlichen Natur) und der assumptio (von der Maria kraft der Gnade und des Verdienſtes). In Deutſchland erhielt das Feſt auch den Namen f. herbarum, Würzweihe, Würzmeſſe, weil man früher an dieſem Tage Kräuter weihte, denen der Aberglaube die Kraft zuſchrieb, den Teufel zu vertreiben, Gift unſchädlich zu machen, Blitze abzuleiten u. ſ. w.

5) Mariä Opferung (festum praesentationis, *ἡ ἐν ναῷ εἴσοδος τῆς θεοτόκου*), bereits im 9. Jarhundert durch die Homilien des Georg von Nikomedien bezeugt und von Emanuel Komnenus im 12. Jarhundert für das ganze griechiſche Reich angeordnet. Seine Feier wurde 1372 auf den Wunſch König Karls IV.,

von Gregor XI. für Frankreich befohlen und auf den 21. November verlegt. Der Gegenstand derselben ist die aus den apokryphischen Evangelien geschöpfte Tradition, nach welcher Maria nach vollendetem dritten Lebensjare vermöge des Gelübdes ihrer Eltern dem Tempel übergeben wurde, woselbst sie 11 Jare zugebracht haben soll.

6) Mariä Heimsuchung (festum visitationis M. V.), nur der abendl. Kirche eigen, gilt dem Andenken ihres Besuches bei Elisabeth und wird zuerst in dem Festkatalog des Konziles von Mans 1247 erwänt (Mansi 23, 764). Nachdem die Franziskaner es auf ihrem Generalkapitel zu Pisa 1263 als Ordensfest aufgenommen hatten, erhob es Urban VI. 1389 zum allgemeinen Feste der Christenheit, um die durch das Schisma zerspaltene Kirche — Elisabeth und Maria sollten wol dabei als Vorbilder der Einmütigkeit dienen — unter den Schutz der Jungfrau zu stellen.

7) Mariä unbefleckte Empfängnis gehört lediglich dem Abendlande an, denn das Fest der Empfängnis der hl. Anna, auf welches bereits Georg von Nikomedien (um 880) eine Homilie geschrieben und dessen Feier eine Konstitution des Kaisers Emanuel Komnenus († 1180) auf den 9. September angeordnet hat, gilt der in den apokryphischen Evangelien erzälten wunderbaren Befreiung der Anna von der Schmach der Sterilität. Wenn auch Augustin (de nat. et grat. c. 42) erklärt, aus Ehrfurcht gegen den Herrn wolle er dessen Mutter, wenn von Sünde die Rede sei, stets ausgenommen wissen, so hat er dabei nur an aktuelle Sünde gedacht, denn in andern Stellen (de Genes. ad litt. lib. X, 18, nr. 32) sagt er, ihr Fleisch sei de carnis propagine empfangen und (in Ps. 34, conc. II) vermöge ihrer Abstammung von Adam sei sie wie dieser dem durch die Sünde in die Welt gekommenen Tod erlegen. Allein in der Schrift glaubte man zu finden, dass Jeremias (1, 5) und der Täufer (Luc. 1, 15) schon im Mutterleib geheiligt worden seien, und obgleich dies nur von ihrer Bestimmung zum prophetischen Berufe verstanden werden kann, so deutete man es dennoch auf die Befreiung Beider von der Erbsünde bereits vor ihrer Geburt. Da man nun Maria über alle Heiligen stellte, musste man ihr mindestens den gleichen Vorzug sichern. Schon Pasch. Radbertus sagt de partu virg., dass sie weder eigene Fehltritte begangen, noch in die Erbsünde verflochten gewesen (nullis, quando nata est, subjacuit delictis neque contraxit, in utero sanctificata, originale peccatum). Nach Anselm dagegen (cur D. h. II, 16) ist sie nicht nur in Sünden empfangen, sondern auch geboren, wie Alle hat auch sie in Adam gesündigt. Erst 1140 traten einige Kanoniker in Lyon mit der Behauptung auf, Maria sei auch unsündlich empfangen, und feierten zum Gedächtnis dieser Empfängnis ein Fest. Sie wurden von Bernhard von Clairvaux (ep. 174) bekämpft, der ihre Meinung im Widerspruche mit der Vernunft und Tradition fand, in der unsündlichen Empfängnis ein Prärogativ sah, das Christo allein gebüre, damit er Alle heilige, und der Maria nur den Vorzug vorbehielt, dass sie schon vor ihrer Geburt heilig und mit einer solchen Segensfülle überströmt worden sei, dass sowol ihre Geburt als ihr späterer Wandel sündlos und rein geblieben wäre. Alexander von Hales, Albrecht der Große, Bonaventura und Thomas traten ihm bei und entschieden sich für die sanctificatio in utero. Sie fassen dieselbe, wie bereits Bernhard, als Akt der Reinigung von der Erbsünde, der die Beseelung des organischen Lebenskeimes voraussetze. Bonaventura unterscheidet von dieser ersten sanctificatio, die sie nur dem Jeremias und dem Täufer gleichstellte, eine zweite bei der Verkündigung (Luk. 1, 35), durch welche sie erst dem Sone konform geworden sei. Thomas macht darauf aufmerksam, dass wenn jener reinigende Akt vor der Beseelung stattgefunden hätte, Maria von den Segnungen der Erlösung ausgeschlossen gewesen wäre. Unterdessen verbreitete sich das Fest weiter — auch die Franziskaner nahmen es auf dem Generalkapitel zu Pisa (1263) an — aber nur als das Fest der Empfängnis, nicht der unbefleckten. Nach Thomas wurde es nur von einigen Partikularkirchen gefeiert und von Rom bloß geduldet. Gleichwol verwirft auch er die Feier nicht, sofern sie ihrer Heiligung gelte, deren Zeitpunkt man nicht kenne. Erst der Franziskaner Duns Scotus († 1308) trat dem Tho-

mas entgegen. Er spricht (in libr. III, dist. 18, qu. 1, § 13) die absolute Präservirung der Maria von der Erbsünde aus, die er noch dist. III (qu. I, § 9) nur für probabel erklärt hatte. Die Sage, dafs Duns seine Ansicht in Paris gegen 200 Dominikaner siegreich verfochten habe, ist zwar erst ein Produkt des 15. Jarh.'s, jedenfalls aber bildete seine Lehre einen der Differenzpunkte, welche Dominikaner und Franziskaner, Thomisten und Scotisten trennte. Zwar entschied sich Maria selbst in den Visionen der heiligen Birgitta († 1373) für die Franziskanermeinung, aber der Ordensschwester der Dominikaner, der heiligen Katharina von Siena, offenbarte Gott das Gegenteil. Trotzdem fürten immer mehr Bischöfe das Fest ein, und als 1380 auch die gallische Nation auf der Pariser Universität sich dafür aussprach, wufsten sich die Dominikaner nicht mehr zu zügeln und schilderten in ihren Predigten die Befleckung und Erbschuld der Maria in den grellsten Farben. Die Propositionen, worin der Dominikaner Johann von Mantesono die scotistische Lehre als pflicht- und glaubenswidrig angriff, wurden von der Universität Paris und dem Papste 1389 verworfen; nicht nur Peter d'Ailli, sondern auch der Kanzler Joh. Gerson sprachen sich zu Gunsten des Franziskanerdogmas aus und der Letztere suchte den Widerspruch, in welchem dasselbe zur Tradition stand, durch die Behauptung zu beseitigen, der heilige Geist offenbare bisweilen der Kirche und ihren Lehrern Warheiten, welche er den früheren verborgen gehalten habe, darum habe Moses mehr gewufst, als Abraham, die Prapheten mehr als Moses, die Apostel mehr als die Propheten und die Lehrer der Kirche hätten viele Warheiten zu den von den Aposteln her überlieferten hinzugefügt. Auch das Volk nahm in Frankreich gegen die Dominikaner Partei, es entzog ihnen die Almosen, mied ihre Kanzeln und Beichtstüle und verfolgte sie mit Hohn und Mutwillen. Schon die Kirchenversammlung zu Basel proklamirte am 17. September 1439 die Franziskanerdoktrin, weil mit Schrift, Glauben und Kultus im vollen Einklang als Dogma der Kirche, aber da sie bereits schismatisch geworden war, blieb ihr Beschlufs wirkungslos. Auch die päpstliche Politik hielt ein so rasches Durchgreifen in einer Streitfrage zwischen den beiden mächtigsten Orden nicht für opportun. Selbst der Franziskaner Sixtus IV., der als Mönch die Theorie seines Ordens in einer eigenen Schrift verteidigt, als Papst die Messe und das officium conceptionis bestätigt und die Feier des Festes mit dem vollen Ablafs des Fronleichnamsfestes für alle Teilnehmer ausgestattet hatte, bedrohte doch 1483 beide Teile mit Exkommunikation, wenn sie sich unterstünden, die gegnerische Meinung als häretisch zu bezeichnen, da die Kirche die Frage nach nicht entschieden habe. Die Ansicht der Franziskaner fand einen gewichtigen Vertreter. Der Abt Johann Trithemius entschied sich für sie und wagte es, die Visionen der heiligen Katharina für unglaubwürdig zu erklären; Gabriel Biel sah in der von der Kirche begünstigten Festfeier die Prämisse, aus der die scotische Meinung von selbst folge. Am 3. März 1496 beschlofs die Sorbonne, niemand in ihr Kollegium aufzunehmen, der sich nicht eidlich verpflichte, diese Lehre nach Kräften zu verteidigen. Sofort leisteten 112 Doktoren der Theologie den Immaculateneid. In Frankfurt am Main stritt der Dominikanerlektor Wigand Wirth 1500 auf der Kanzel mit dem allverehrten Stadtpfarrer Konrad Hensel, einem Schüler Johanns van Wesel, der letztere von den Dominikanern bei dem Bischof von Straßburg auf Injurien verklagt, wurde von Sebastian Brand verteidigt und die Dominikaner mit ihren Klagen abgewiesen; in Rom hatten sie nicht besseren Erfolg, als sie aber, um ihrer Ordenstheorie aufzuhelfen, einem schwachsinnigen Schneidergesellen im Kloster zu Bern Marienerscheinungen vorspiegelten, wurde der Betrug entdeckt und auf den Spruch päpstlicher Kommissarien vier Schuldige am 31. Mai 1509 vor der Stadt öffentlich verbrannt (vgl. meine Darstellung aus den Frankfurter Akten im Archiv für Frankfurter Geschichte und Kunst, VI, 1—36, 1877).

Auf dem Konzile zu Trient versuchten die Franziskaner die von Sixtus IV. vorbehaltene Entscheidung der Kirche zu provoziren, sie stellten die Forderung, dafs man von der in dem Dekrete ausgesprochenen Allgemeinheit der Erbsünde die Maria ausdrücklich ausnehme, und hatten sich der lebhaften Unterstützung der Jesuiten Lainez und Salmeron zu erfreuen; die Dominikaner widersprachen lebhaft,

und als die bedrängten Legaten darüber nach Rom berichteten, erging sofort von dort die Instruktion, man müsse, um die Gefar eines Schisma fernzuhalten, versuchen, beiden Teilen gerecht zu werden. So geriet man auf den vermittelnden Ausweg, zu erklären, die Synode sei nicht gesonnen, unter dieses Dekret auch Maria zu stellen, andererseits aber die Konstitution Sixtus' IV. aufs neue einzuschärfen. In dieser Fassung wurde das Dekret in der feierlichen Sitzung vom 17. Juni 1546 verkündigt (Sess. V. de peccato orig. Nr. 5). Anfangs hielten sich die Besonneneren, selbst unter den Jesuiten, an den Beschluss. Der Jesuit Maldonat verlangte von der Sorbonne 1575 die Einstellung des Immakulateneides und zog sich, durch die bereits entstandene Kontroverse verstimmt, vom Katheder zurück. Bellarmin erklärte einfach die conceptio, nicht aber die immaculata für den Gegenstand der Festfeier. Dionysius Petavius leugnete, dass die unbefleckte Empfängnis, obgleich er sich persönlich für sie entschied, de fide sei. Selbst als im Anfang des 17. Jarh. der Franziskaner Franziskus de Jago den Streit in Spanien wider anfachte und die Jesuiten sich für die Meinung des seraphischen Ordens entschieden, als die Reichen zur Ehre der unbefleckten Empfängnis Münzen schlagen, Bilder malen, Denksäulen errichten ließen, der Pöbel aber das Bild des heiligen Thomas von Aquino verhönte und die Dominikaner verfolgte, als Philipp III. und IV. von Spanien deshalb Gesandtschaften nach Rom sandten, behauptete der apostolische Stul noch immer seine diplomatische Haltung, Paul V. verbot 1617 beiden Teilen die öffentliche Bekämpfung, Gregor XV. dehnte dieses Verbot auch auf Privatgespräche aus; der spanischen Krone erwiderte er, dass ihm die ewige Weisheit den Kern des Geheimnisses noch nicht offenbart habe. Aber doch neigte sich auch in Rom die Stimmung der scotistischen Ansicht allmählich mehr zu. Alexander VII. nennt sie schon uralt und fromm, wenn er auch untersagte, die entgegengesetzte häretisch zu nennen. Clemens IX. gab dem Feste eine Oktave, Clemens XI. erhob es am 6. Dezember 1708 zu einem gebotenen Kirchenfeste der Christenheit. Benedikt XIV. versuchte, als Kardinal Lambertini, in seinem berühmten Buche über die Feste (II, 15 §. 1 u. 2) die Vermittlung durch die Unterscheidung der conceptio activa und passiva, deren jene in den Moment der Befruchtung des organischen Lebenskeimes, diese in den Moment der Vereinigung der Seele mit dem Fötus falle; nur auf die letztere will er die Wirkung der heiligenden Gnade bezogen wissen. Die Kirche, bezeugt er übrigens, neige mehr zu der scotistischen Meinung (§. 25). Wärend Muratori den Immaculateneid 1714 bekämpfte und später Joseph II. ihn aufhob, hat Liguori in seiner erwänten Schrift die scotistische Ansicht mit neuen Argumenten verteidigt; es ziemte, sagt er, der Trinität, die Maria vor der Erbsünde zu bewaren: dem Vater, weil sie seine älteste Tochter sei, dem Sone weil sie seine Mutter werden sollte, dem heiligen Geist, weil er sie zu seiner Gemalin erkoren habe. Schon unter Gregor XVI. zeigte sich eine starke Tendenz zur Dogmatisirung der Lehre. Der päpstliche Generalvikar lud in den järlichen inviti sacri unverhohlen zur Feier der conceptio immaculata ein. Mehrere französische Bischöfe und der von Paderborn erteilten 1844 die Erlaubnis in der Messe die Empfängnis der Maria als unsündlich zu bezeichnen. Der Dominikanergeneral suchte 1843 um die Erlaubnis nach, die Messe und das Officium der Empfängnis in den Kirchen seines Ordens einzufüren. So stand es, als Pius IX, der Romantiker unter den Päpsten, den Stul Petri bestieg. In der Marienverehrung konzentrirten sich alle seine frommen Gefüle. In seiner Jugend soll er auf ihre Anrufung von der Epilepsie befreit und fähig geworden sein, die Priesterweihe zu empfangen. Bei der Flucht aus dem Vatikan am Abend des 24. November 1848 soll ihn ihr Schutz vor der Gefar der Gefangennehmung bewart haben. (Gelzer's Monatsblätter 1856, Mai, S. 312.) Ein vom Sturm der Revolution verschlagener Flüchtling, rief er von Gaeta aus in der Encyclica vom 2. Februar 1849 die Bischöfe zur Erklärung auf, in wie weit die dogmatische Definirung der unbefleckten Empfängnis ihren und ihrer Gläubigen Wünschen entspreche. Sehr ernste Stimmen ließen sich warnend vernehmen (Gelzer 1857, Febr. u. April). Der Kardinal Schwarzenberg, die Bischöfe von Ermland und Paderborn, der Fürstbischof von Breslau sahen keinen

Grund, welcher Entscheidung fordere, und fanden die Zeitverhältnisse derselben ungünstig. Der Erzbischof Sibour von Paris hielt die Erhebung der pia sententia zum Glaubensartikel für untheologisch. Überhaupt sprachen sich nur drei Viertel der Bischöfe für den Wunsch des Papstes aus. Allein zu mächtig drängten die Jesuiten. Perrone hatte schon 1848 in einem ausfürlichen Werke bewiesen, daß die Frage zur Entscheidung reif sei. Schon 1849 ernannte Pius eine Kommission zur Untersuchung, zu der auch die Jesuiten Perrone und Passaglia, der ein umfangreiches Werk über den Gegenstand veröffentlichte, und der Oratorianer Theiner gezogen wurden. Da die Ansichten der Kommission mit der Neigung des Papstes im schönsten Einklang standen, berief dieser auf den Herbst 1854 eine Anzal Prälaten — es fanden sich 54 Kardinäle und etwa 140 Bischöfe ein — die in einer Vorversammlung den Entschluss des Papstes mit stürmischem Beifall begrüßten. Durch eine Proklamation stellte der päpstliche Generalvikar am 2. Dezember die feierliche Verkündigung in Aussicht. So erscheint der 8. Dezember, der Papst wird in Prozession in die Peterskirche getragen und besteigt mit der dreifachen Krone geschmückt den Thron; der Dekan des heiligen Kollegiums tritt vor ihn und erfleht im Namen der verlangenden Christenheit den Richterspruch über die Empfängnis der Maria; der Statthalter ihres Sones antwortet, dass er, um diese Bitte gewären zu können, erst den Beistand des heiligen Geistes anrufen müsse, und nachdem das Veni creator abgesungen worden, verliest er das längst entworfene, beratene und beschlossene Dekret, dessen Spitze der Glaubenssatz bildet, dass Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis (d. h. nach dem ganzen Zusammenhang dieser Bulle, Ineffabilis: im Moment der Vereinigung von Leib und Seele) vermöge einer besonderen Gnade von Seite des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienste Christi vor aller Makel der Erbschuld bewart worden sei. Dieser Schritt war übrigens, wie ich schon damals erkannt und in der ersten Ausgabe der Realencyklopädie ausgesprochen habe, nur der Vorläufer eines andern, nämlich der Dogmatisirung der Infallibilität des Papstes.

Nur der Vollständigkeit halber füren wir in kurzer Übersicht die kleinen Marienfeste an:

a) Das Rosenkranzfest (festum Rosarii) am ersten Sonntag im Oktober (siehe den Art. „Rosenkranz").

b) Verlobung Mariä (festum desponsationis) mit Joseph den 23. Februar, zuerst 1546 in dem Franziskanerorden aufgekommen und durch Benedikt XIII. 1725 auf die ganze Christenheit ausgedehnt.

c) Festum spasmi M., später septem dolorum (am Freitag vor Palmsonntag) und das nun abgekommene festum gaudiorum M. (24. Sept.). Beide stellen den Marienkult nach seiner ästhetischen, sowol der schmerzlichen als freudigen Seite dar, wie sie auch in der Andacht des Rosenkranzes hervortreten. Die Freuden erscheinen bei dem englischen Gruß, der Reise über das Gebirg, der Niederkunft ohne Wehen, dem Wiederfinden Jesu im Tempel, der Himmelfart; die sieben Schmerzen werden entweder von der Weissagung Simeons und der Flucht nach Ägypten oder von dem Beginn der Passion (Abschied Jesu von seiner Mutter) an gezält und erreichen ihren Höhepunkt unter dem Kreuze und bei der Grablegung. Zalreiche Hymnen haben diese Situationen verherrlicht: ihre duftigste Blüte ist offenbar das Stabat mater des Franziskaners Jacoponus de Benedictis († 1306) mit der Komposition von Pergolese († 1739). Das festum compassionis am 19. Juli, seit 1423 in Meißen eingefürt, hat nur lokale Geltung.

d) Festum M. aduives, am 5. August zur Erinnerung an die Stiftung der Kirche Maria Maggiore in Rom, zu deren Erbauung dem Patricier Johannes und seiner Gemalin ein am 5. August auf dem Esquilin gefallener Schnee in Verbindung mit einer Marienerscheinung den Ort bezeichnet haben soll. Vgl. Gregorovius, Gesch. der St. Rom I. 3. Aufl. 102.

Andere Feste, wie Mariä Erwartung (18. Dez.), Namensfest (Sonntag nach Mariä Geburt), das Fest Mariä vom Berge Karmel oder Scapulierfest (16. Juli), festum B. M. V. de mercede (24. Sept.), festum patrocinii B. M. V. (3. Sonn-

tag im Nov.) sind von untergeordneter Bedeutung. Über einige der griechischen Kirche eigentümliche Marienfeste vergleiche man Schmid, Prolusiones Marianae X, Helmstädt 1733 (prol. VIII, S. 137 ff.).

Die Marienverehrung zeigt in dem ganzen Verlauf ihrer geschichtlichen Entwicklung die Tendenz, dem Herrn seine Mutter unmittelbar an die Seite zu stellen, um sie an seinem Erlösungs- und Versönungswerke möglichst nahe zu beteiligen. Wie sehr auch die Theologie durch künstliche Distinktionen und Cautelen diese Tendenz zu verbergen bemüht ist, in der Praxis tritt sie desto schärfer und unverhüllter hervor. Nicht bloß wird ihr in dieser die Auferstehung und Himmelfart ebenso wie Christo beigelegt, das Dogma hat sie ihm auch in der sündlosen Empfängnis und Geburt gleichgestellt *). Die Attribute und Gnadenvermittlungen, die ihr in Hymnen und Gebeten zugeschrieben werden, sind meist von Christo entlehnt und auf sie übertragen. Ihr Kult ist nicht bloß von überschwänglicher Romantik erfüllt, sondern streift auch unmittelbar an das Heidnische. Die Wirkungen, die man von ihr erwartet, fallen nicht allein in das sittlich religiöse Gebiet, sondern sind zum größeren Teile physischer Art und zeugen von magisch-superstitiösem Wunderglauben. Ihre Verehrung hat den katholischen Kunstbestrebungen einen reichen Stoff und einen kräftigen Aufschwung gegeben, allein dies beweist nichts für ihren christlichen Charakter, auch das hellenische Heidentum hat aus seinem Schoße eine große Kunstepoche geboren, one dadurch einen Anspruch auf religiöse Warheit zu haben. Zum Verständnis des innersten Geheimnisses und des treibenden Impulses des Marienkultus ist noch ein wichtiges Moment hervorzuheben. Schon Thomas nennt (Summ. p. III, qu. 29, Art. 1) nach dem Vorgange Augustins, die Maria das Bild der gesamten Kirche, die gleichfalls Jungfrau und einem Mann nämlich Christo verlobt und angetraut sei. Eine Reihe neuerer protestantischer Schriftsteller hat diese symbolische Andeutung weiter verfolgt, und wie sehr auch die Münchner historisch-politischen Blätter sich anfangs dagegen verwart hatten, so mussten sie sich doch (1856, I, S. 702 ff.) zu der Anerkennung herbeilassen: „Diese Verehrung ist das Symbol, die Personifikation und Repräsentation des katholischen Kirchenbegriffs, sozusagen sein volkstümlicher Ausdruck; das Volk begreift weder die Erhabenheiten noch die Feinheiten des katholischen Kirchenbegriffs, aber es hat einen gesunden Instinkt, eben, wenn es Maria anruft, fült es sich recht katholisch". Mit Bewusstsein tritt dieser Gedanke freilich in der Entwicklungsgeschichte des Marienkultus nicht hervor, aber das hindert nicht, dass er unbewusst in den Gemüthern lebt und diese Entwicklung bestimmen half. In der Tat ist die überirdische, gegen die Welt jungfräulich spröde abgeschlossene Herrlichkeit der Kirche der fruchtbare Mutterschoß, aus welchem täglich Christus mit seinem gottmenschlichen Leben und seinem versönenden Opfer geboren wird, sie nur übt diese durch das Priestertum sich fort und fort vollziehende Vermittlung, one welche die erlösete Seele nicht zu ihrem Erlöser gelangen, noch seines Heiles froh werden kann. Sie ist durch den Geist unbefleckt in das Dasein getreten, reine Jungfrau und Mutter zugleich, die Trägerin und Spenderin aller Gnadenfülle, die allein wirksame Fürbitterin und Helferin aus aller Not, allein seligmachend auf Erden, triumphirend im Himmel, die Gewalthaberin in der unteren und oberen Welt. Nur unter dieser Voraussetzung begreift sich, warum der römischen Anschauung Christus so unerreichbar weit in die Ferne tritt, wärend seine Mutter das Bewusstsein seiner Gläubigen mit ihrer alles beherrschenden, gegenwärtigen Macht erfüllt. Nur so versteht man, warum in Marias Hand die Austreibung der Häresieen und der Sieg des katholischen Glaubens über alle Völker ruht. Nur so erhalten selbst die phantastischen Gedankenbildungen eines Liguori und anderer ihren Schlüssel und ihr Verständnis.

*) Darauf beruht auch vornehmlich das Anstößige, das in der Dogmatisirung der unbefleckten Empfängnis für uns Protestanten liegt, denn an sich ist es gleich schriftwidrig und unchristlich, ob man sich Maria im Mutterleibe von der Erbsünde gereinigt oder vor ihr überhaupt bewart denkt. Beide Vorstellungen sind nur durch eine leise Grenzlinie getrennt.

In dem Marienkulte bis zur Definirung des Dogma der unbefleckten Empfängnis hat die Kirche nur ihr Bewusstsein von sich selbst und ihrer Herrlichkeit symbolisch ausgeprägt. Senior D. Steitz†.

Maria Magdalena, des Herrn treueste Jüngerin, wurde lang nach ihrem Tode von einem zweifachen Missgeschick getroffen, man raubte ihr ihren guten Ruf, indem man ihr fremde Sünden auflud, und noch weiter gehend, bestritt man ihr ihre individuelle Wirklichkeit, indem man sie und noch zwei Frauen der biblischen Geschichte zu Einer Person verschmolz, der man allerdings dann ihren Namen beilegte. Das erstere geschah durch ihre Identifizirung mit der „großen Sünderin", Luc. 7, das andere durch ihre Einsetzung mit Maria von Bethanien. Acta Sanctorum ad XXII. Juli geben über die Entstehung dieses Wirrsals, über die Autoritäten, die sich für und wider erklärten, das Nähere; auch das merkwürdige Dekret der Pariser Sorbonne vom 9. Nov./1. Dez. 1521 de tribus Magdalenis ist daselbst zu finden. Ganz einig sind auch die evangelischen Ausleger noch immer nicht. Eine unbefangene Prüfung der einschlägigen Schriftstellen jedoch wird zur Anerkennung der Selbständigkeit und der Sittenreinheit der Jüngerin führen.

Von Maria von Bethanien ist sie schon durch ihre Herkunft deutlich unterschieden. Jene gehörte einer nächst Jerusalem angesessenen und in der Hauptstadt hochangesehenen Familie an, wie sich aus Joh. 11 ergibt; unsere Maria stammt von dem galiläischen Orte Magdala (Matth. 15, 39). Jene finden wir an drei Stellen (Luk. 10; Joh. 11 u. 12) erwänt, jedesmal zu Hause, im Kreise ihrer nächsten Verwandten weilend; diese folgt Jesu dienend nach, begleitet ihn von Ort zu Ort, harrt aus unterm Kreuz und ist die erste bei seinem Grab am Ostermorgen; jene ist stillen, tiefen, diese leidenschaftlichen, feurigen Charakters; jene hat Jesum lieb, aber auch den Bruder und die Schwester; diese hängt an Jesus allein, hat sonst Niemanden.

Sie ist aber auch nicht die Sünderin. Wer von Lukas 7 herkommend die ersten Verse von Lukas 8 liest, wird nicht auf den Gedanken geraten, dass der Evangelist jetzt eine Person beiläufig unter anderen mit aufführe, von der er soeben eine lange Geschichte erzält hat. Aus jener Sünderin wird man nichts anderes machen können als eine notorisch Gefallene, die sich bekehrt und zu Gnaden angenommen wird. Maria Magdalena hingegen war nach Luk. 8, 2 und Marc. 16, 9 durch des Herrn Hilfe von dämonischer Besessenheit, also von einem Zustand körperlich-seelischer Gebundenheit geheilt. Ob sie in diesen mit oder one ihr Verschulden gefallen, wissen wir nicht; gewiß aber ist, daß die Sünderin, als sie Jesum im Hause des Pharisäers Simon aufsuchte, geistig und leiblich vollkommen gesund war *). Man bedenke endlich, dass es dem Worte Jesu Matth. 21, 31 ganz entspricht, wenn er einer Gefallenen zum Himmelreich half, dass es aber eine sehr andere Sache und der von Paulus nachmals 1 Thess. 5, 22 aufgestellten Regel zuwider gewesen wäre, wenn er eine solche Frau in seiner nächsten Umgebung und zu seinem persönlichen Dienste bei sich behielt.

Frei geworden von Satans Banden ergibt sich Maria Magdalena ganz und ausschließlich ihrem Befreier. Nichts kann sie von ihm scheiden, dieweil er lebt; nichts kann sie bewegen, sein Grab zu verlassen, von dem die anderen Frauen und die Apostel Johannes und Petrus weggegangen sind (Joh. 20); nur wenn sie erfüre, wo der Leichnam ihres Herrn sei, wollte sie gehen und ihn auf den Armen hertragen. Solche Treue belont der Herr. Sie zuerst darf ihn wider sehen; sie wird seine Botin an seine Brüder (daher in der griechischen Kirche ihr Beiname *ἰσαπόστολος*); sie zuerst empfängt die Verheißung, bei seinem und ihrem Gott und Vater einst ihm leiblich nahe sein zu dürfen.

Die Legende von Maria Magdalenas Übersart nach Gallien, von ihrer Landung in Marseille und ihrer fortgesetzten Büßung in der Höhle am Berge Pilon

*) Über die Verschiedenheit der zwei Salbungen Jesu, der galiläischen Luk. 7 und der bethanischen Matth. 26, Mark. 14, Joh. 12 und 11, 2 siehe v. Burger, Ev. Joh. S. 305.

kann hier füglich nur diese Erwänung beanspruchen. Gegenüber steht ihr die morgenländische Tradition, gemäß welcher sie in Ephesus bei Johannes gestorben sein soll.

Von Interesse ist die Rolle, welche ihr in den mittelalterlichen Mysterien zugeteilt wurde, wovon ein Beispiel aus dem Alslebener Passionsspiel bei Kurz, Litteraturgeschichte, Bd. I, S. 722 ff. Sie tritt da als ausgelassene, unbändige Dirne auf, die es mit Lucifer hält und alle Abmanung und Warnung ihrer Schwester Martha in den Wind schlägt, bis Jesu persönliche Erscheinung und Predigt in ihr die innere Umkehr bewirkt, die in reumütigem Bekenntnis ihrer Torheit und sehnlichem Verlangen nach Vergebung sich ausspricht.

Sehr bekannt sind endlich die zallosen Gemälde, welche seit Correggio die büßende Magdalena zum Vorwurf haben (vgl. Wessely, Ikonographie Gottes und der Heiligen, S. 288 ff.). „Die Künstler wollen eine schöne, nackte weibliche Büste darstellen; ein Salbengefäß, Totenkopf, Kreuz in einem Winkel macht die Maria Magdalena fertig, deren verführerischer Blick und Attitude mehr an die unbekehrte als büßende Jüngerin erinnert". Ein berühmtes Bild der Art von Lebrun im Louvre soll die La Vallière, ein anderes von De Troy die Montespan vorstellen, ein Misbrauch der Kunst, den die falsche römisch-kirchliche Exegese verschuldet.

Es wäre aber Zeit, dass wenigstens die innere Mission der evangelischen Kirche aus ihrer Terminologie den ehrlichen Namen der Magdalena tilgte und für die Prostituirten, deren sie sich annimmt, eine andere richtigere Bezeichnung wälte, als die bisher immer noch übliche, nach welcher die unbußfertigen wie die reumütigen, die unverbesserlichen wie die gebesserten Dirnen schlechtweg Magdalenen heißen. **Carl Burger.**

Maria von Agreda, s. Agreda, Bd. I, S. 213.

Mariana, Juan, geboren 1537 in Talavera in der Diözese Toledo, trat 1554 in den Jesuitenorden, und erwarb sich bald bedeutende Kenntnisse in der Welt- und Kirchengeschichte, in der Theologie, sowie auch einige Kenntnis der griechischen und der hebräischen Sprache. Er lehrte in Rom 1561 die Theologie; nach vier Jaren begab er sich nach Sicilien und lehrte daselbst ebenfalls die Theologie; seit 1569 finden wir ihn in Paris, wo er fünf Jare verweilte, und über Thomas von Aquino las. Gesundheitsrücksichten nötigten ihn, diesen Lehrstul zu verlassen; er kehrte 1574 nach Spanien zurück und verbrachte seine übrigen Tage in Toledo, wo er 1624 starb.

Mariana ist als Schriftsteller berühmt, oder wenn man auch will, berüchtigt. Das letzte bezieht sich auf sein Werk de rege et regis institutione, geschrieben auf inständiges Bitten des Garcia de Loaysa, des Lehrers von König Philipp III., gedruckt in Toledo 1598, mit Privilegium des Königs und Approbation der Jesuiten *). Im 6. Kap. des 1. Buches bespricht er die Frage, ob es erlaubt sei, einen Tyrannen zu töten. Er lobt den Clement, der Heinrich III. ermordet hatte, und stellt folgende Sätze auf: Ein Usurpator darf von jedwedem getötet werden. Wenn ein Fürst die Religion umstürzt, soll man sich seiner entledigen. Der kürzeste Weg ist, die Stände zu berufen und ihn durch dieselben absetzen zu lassen. Ein solcher darf auch getötet werden, und jeder, der den Mut dazu hat, ist dazu berechtigt; übrigens muß die allgemeine und öffentliche Meinung sich gegen einen solchen Fürsten aussprechen. Es ist erlaubt, ihm mit List und Nachstellung nach dem Leben zu trachten. Echt jesuitisch will Mariana, dass wenn man den Fürsten zu vergiften vorhat, man das Gift nicht in die Speise mische, sondern man soll ihm das Gift äußerlich beibringen, in den Kleidern oder im Sattel seines Pferdes. Es erhob sich bei diesem Anlasse ein gewaltiger Sturm gegen die Jesuiten; und einige minder gewichtige Anklagen wurden vorgebracht; z. B. dass Ravaillac, der Mörder Heinrichs IV., durch dieses Buch inspirirt worden sei, was durchaus unrichtig ist, wie der Pater Cotton, Beichtvater des Königs, be-

*) Die Originalausgabe ist sehr selten geworden. Nachdrücke sind erschienen zu Mainz 1605 und zu Frankfurt a. M. 1611.

wiesen hat in einem Briefe an Maria von Medicis, den er veröffentlichte. Aquaviva, damals Ordensgeneral, verbot, wie die Jesuiten berichten, bei dieser Gelegenheit, dass irgend etwas ferner gedruckt werde, was den Fürsten zum Schaden gereichen könnte. Zugleich befahl er, ebenfalls nach Angabe der Jesuiten, eine verbesserte und korrigirte Ausgabe des Buches. Der Pater Cotton behauptete sogar, das Buch sei auf eigene Kosten durch einen reformirten Buchhändler herausgegeben worden, um dem Orden Schaden zuzufügen. Das Parlament von Paris befahl 1610 das Buch zu verbrennen, hauptsächlich wegen der Lästerungen gegen Heinrich III., die Mariana darin ausgesprochen. Dieser Mann, der so kühn die geheimsten Gedanken seines Ordens aufdeckte, schrieb auch ein Buch, worin er die Schäden desselben enthüllte. Wärend er wegen der Veröffentlichung einer andern Schrift, über die Veränderung der Münzen, gefangen saß, wurden seine Papiere durchsucht; man fand darunter eine Schrift de las enfermedadas de la Compañia de Jesus, worin er den Sturz des Ordens ankündigte, wenn die Fehler seiner Regierungsart nicht gebessert würden. Den Grundfehler der Gesellschaft sieht er darin, dass sie sich von den alten Regeln und Einrichtungen der Mönchsorden ganz entfernt und ihren eigenen Weg eingeschlagen habe, und dass nur der General, dessen Gewalt überhaupt viel zu unumschränkt sei, und drei oder vier Personen in jeder Provinz die ganze Regierung in Händen hätten. Er tadelt außerdem die Erziehung der Novizen in besondern Häusern und misbilligt die Lehrart für die Studierenden in den Kollegien. Endlich beklagt er es, dass man in Rom die Provinzialversammlungen zu wenig achte, und daß man dem Orden eine so große Menge von Gesetzen gegeben habe, dass ihre Beobachtung von seiten der Glieder fast unmöglich geworden sei. Diese Schrift gelangte durch Indiskretion in die Hände eines französischen Buchhändlers, der sie in spanischer, französischer, italienischer und lateinischer Sprache drucken ließ, Bordeaux 1625. Der General der Jesuiten bewirkte durch Urban VIII. die Verdammung derselben. Die Geschichte Spaniens von demselben Mariana dagegen wurde allgemein mit vielem Lobe aufgenommen, in welches selbst Protestanten einstimmten. Sie umfaßt 30 Bücher, nebst einem Anhange. Die 20 ersten erschienen in Toledo 1592; die 10 andern kamen hinzu in der Ausgabe von 1605. Der Verfasser machte selbst eine spanische Übersetzung des lateinischen Originals, welche 1601 zu Toledo erschien; die 30 Bücher füren die Geschichte bis 1516; der Anhang fügt einige Angaben über die spätere Zeit bei. Auf Quellenwert kann dies Geschichtswerk keinen Anspruch machen. Vgl. L. v. Ranke, Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber. WW. 33. u. 34. Bd., S. 60*ff. Eine eigentlich theologische Arbeit sind die Scholien über das A. u. N. T., Madrid 1619, welche Richard Simon sehr lobt. Außerdem hat sich Mariana um Lukas von Tuy verdient gemacht (s. d. Art. ob. S. 25). Über Mariana vgl. Buchholz, Leben und Wirken des Mariana in Woltmanns Geschichte und Politik, Jahrg. 1801, St. 4 u. 5; P. Alegambe, Bibl. script. Soc. Jesu, p. 258; Bayle s. v.; Schröckh, K.G. seit der Reform., Th. III, 608 f., 636 f. Herzog.

Marianer, Ritter der hl. Jungfrau, Frati godenti, Frères joyeux, hieß ein nur aus Adeligen bestehender Ritterorden, der in Bologna zur Zeit der durch die Kämpfe der Welfen und Ghibellinen verursachten Bewegungen (um 1233) zu dem Zwecke entstand, für die öffentliche Sicherheit in die Schranken zu treten und den Witwen und Waisen, überhaupt den Bedrängten Beistand zu leisten. Stifter des nach dem Namen der Jungfrau sich nennenden und später vom Papste Urban IV. (1262) bestätigten Vereins wurde der Dominikaner Bartolomeo von Vicenza (später Bischof dieser Stadt); als erster Großmeister wird der Bologneser Loderino Andalo genannt. Die Ritter bestanden aus zwei Klassen, aus Konventualen und Verheirateten, die sich beim Eintritte in ein Kloster mit jenen vereinigten, aber ebensowenig wie ihre Frauen, Gold, Silber und buntfarbige Kleider tragen durften. Die Ordenstracht der Ritter war weiß, mit einem aschgrauen Mantel, der ein rotes Kreuz zeigte; die Konventualen trugen eine weiße oder graue Kleidung. Die Ordensregel gestattete nicht bloß die Verheiratung, sondern auch den Güterbesitz und ein freies, ungebundenes Leben. Weil dieses in dem Orden vorzugsweise

heimisch geworden war, erhielten die Ritter den Namen der fröhlichen Brüder, Fratres gaudentes. Kommanderien des Ordens entstanden nach und nach auch in Modena, Mantua, Treviso und noch mehreren Städten Oberitaliens. Schon gegen Ende des 16. Jarhunderts jedoch ging er wider ein. Der letzte Kommendator in Bologna, Camillo Volta, starb 1589, worauf Papst Sixtus V. die Güter des Ordens dem Colleg von Montalto schenkte.

Vgl. Ginstiniani, Historie cronolog. dell' origine degli ordini militari e di tutte le religioni cavallereschi, vol. II, Venezia 1692; Helyot, Ordres monastiques IV, 456—459; Giucci, Iconografia storica degli ordini religiosi e cavallereschi, Rom. 1836, vol. I, p. 128—130. (Neudecker†) Zöckler.

Marienpsalter, s. Maria, oben S. 318.

Marinus I., Papst von 882—884. Er war der Son des Presbyters Palumbo, aus Gallien gebürtig, ging als einer der drei Legaten Nikolaus' I. im Jare 866 nach Konstantinopel, um dort in Sachen des abgesetzten Patriarchen Ignatius und des in seine Stelle gerückten Photius (s. d. Art. „Photius") mit dem Kaiser und dem Klerus zu verhandeln; 869 beteiligte er sich im Auftrage des Papstes Hadrian II. an den Sitzungen des mit der gleichen Angelegenheit sich beschäftigenden achten allgemeinen Konzils in Konstantinopel. Als Marinus 880 zum dritten Male an den byzantinischen Hof von Johann VIII. gesandt wurde, benahm er sich — wol im vollen Einverständnis mit dem letzgenannten Papste — gegen den Photius in einer den Wünschen des griechischen Kaisers so wenig entsprechenden Weise, dass dieser ihn ins Gefängnis werfen ließ. Nach dem Tode Johanns VIII. bestieg Marinus — der damals, als ihn die Wal traf, Bischof von Caere war — den Stul Petri, one darauf zu achten, dass die Kanones eine Vertauschung der Bistümer nicht gestatteten. Warscheinlich ist seine Erhebung und Konsekration im Dezember 882 und nicht — wie Jaffé annimmt — erst im März 883 erfolgt. Eine der ersten Amtshandlungen des Papstes war die Anathematisirung des Photius, der dieses Verdammungsurteil mit einer Erklärung der Unrechtmäßigkeit der Wal des Marinus beantwortete; den von seinen Vorgängern abgesetzten Kardinalbischof von Porto, Formosus, entband Marinus seines Johann VIII. geleisteten Versprechens, Rom nie wider zu betreten, setzte ihn sogar wider in Amt und Würden ein. Mit dem abendländischen Kaiser Karl III. traf er im Juni 883 in Nonantula zusammen; den Gegenstand der Beratungen mögen wol die den Papst wie den Kaiser in gleichem Maße bedrohenden Pläne des Herzogs Guido II. von Spoleto gebildet haben; der Tod des Marinus fällt warscheinlich in den Mai 884; die Verwechselung der änlich lautenden Namen Marinus und Martinus ist die Veranlassung geworden, dass Marinus I. in den Papstverzeichnissen hin und wider als Martinus, und zwar — da Martin I. schon im 7. Jarh. pontifizirt hatte — als Martin II. aufgefürt wurde.

Quellen: Die Papstkataloge bei Muratori, Rer. Italic. scr. III, 1, p. 269, u. 2 und bei Watterich, Pontif. Rom. vitae, t. I, p. 29; Annales Fuld. ap. M. G. Scr. I, p. 397 et 398; die Briefe des Marinus bei Bouquet, Recueil des historiens des Gaules et de la France, t. IX, p. 198 sq.; Jaffé, Regesta Pontif. Rom. p. 292 sq.; Baronius, Ann. eccles. ad ann. 882 sq. etc.

Litteratur: Bower, Unparth. Hist. d. Röm. Päpste, übers. v. Rambach, Magd. u. Leipz. 1765, Theil VI, S. 219 ff.; Dümmler, Gesch. des Ostfränkischen Reiches, Bd. II, Berlin 1865, S. 216 ff.; Hergenröther, Photius, Regensb. 1867, Bd. II, S. 651; Baxmann, Die Politik der Päpste ꝛc., 2. Thl., Elberf. 1869, S. 59 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. III., 3. Aufl., Stuttg. 1876, S. 206 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. IV, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1879, S. 339, 375, 484 ff. Vergleiche auch die Litteratur bei den Artikeln „Formosus" und „Photius". R. Zöpffl.

Marinus II., Papst von 942 bis 946. Seine Erhebung auf den Stul Petri verdankte er dem Alberich, „Fürsten und Senator aller Römer", in dessen Hand er ein so gefügiges Werkzeug war, dass — wie eine Quelle berichtet — „der

ſanfte und friedfertige Mann one den Alberich nichts zu tun wagte"; daſs ſich Marinus II. in eine Verſchwörung gegen das Leben desſelben eingelaſſen habe, behauptet Baxmann, beruht aber wol auf einer Verwechſelung eines gleichzeitigen „episcopus Marinus" — von dem die Quelle berichtet, daſs er und ein „Benedictus episcopus cum aliis ceteris" dem Alberich nach dem Leben geſtellt — mit dem „Marinus papa". Ebenſo wie bei Marinus I. iſt der änliche Klang der Namen Marinus und Martinus Grund geworden, Marinus II. in der Reihe der Päpſte als Papſt Martinus und zwar als Martinus III. zu zälen.

Quellen: Der Papſtkatalog bei Watterich, Rom. Pontif. vitae, t. I, p. 34; Chronic. S. Benedicti in Monte Soracte ibid. p. 40 sq. etc.

Litteratur: Hefele, Die Päpſte und Kaiſer in den trübſten Zeiten der chriſtl. Kirche, in Hefeles Beiträgen zur Kirchengeſchichte, Bd. I, Tübingen 1864, S. 249; Baxmann, Die Politik der Päpſte, Bd. II, Elberf. 1869, S. 94 ff.; Gregorovius, Geſch. d. Stadt Rom, 3. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1876, S. 331 f.; Gieſebrecht, Geſch. d. deutſchen Kaiſerzeit, 1. Bd., 4. Aufl., Braunſchweig 1873, S. 372 f.; Köpke und Dümmler, Kaiſer Otto d. Große, Leipz. 1876, S. 136 und 140 ꝛc. **R. Zöpffl.**

Marius von Aventicum. Hauptquelle: das Cartularium Lausannense. Es iſt dasſelbe zwar erſt im 13. Jarh. durch den Probſt des Kapitels von Lauſanne, Conon von Stäffis 1228—1235 verfertigt, allein nach älteren guten Quellen gearbeitet worden, die im rechten hiſtoriſchen Takte von dem Verfaſſer genannt werden. In neuerer Zeit hat uns zuerſt Petrus Franziskus Chiffletius mit der von ihm aufgefundenen Chronik dieſes Marius bekannt gemacht und in ein par Zeilen einige perſönliche Notizen über ihn beigefügt. Etwas ausfürlicher ſpricht ſich Dom Rivet, Hist. littér. de France tom. III., jedoch nicht ſowol über Marius, als über das Chronikon, ſeine Anlage und Bedeutung aus (1735). Über Marius ſelbſt finden wir zunächſt nähere Aufſchlüſſe bei Hottinger, Helvetiſche Kirchengeſchichte, 1698, Bd. I, S. 238; doch hatte er das Cartularium ſelbſt nicht zur Hand und gibt nur einiges mittelbar Entlehntes. Wol hatte es aber Zurlauben, Mémoire sur Marius in den mémoires de l'Acad. roy. des inscript. Paris 1770, p. 138—147 in den Händen; er unterwirft alle einzelnen Beſtimmungen desſelben einer hiſtoriſchen Beleuchtung und Beurteilung. Es iſt der Aufſatz gleichſam ein hiſtoriſch-kritiſcher Kommentar zum Cartul. mit vielen guten Notizen. Einen Auszug daraus ſ. bei Haller, Bibliothek d. Schweizergeſch., 3. Thl., Nr. 1060. Einen erſten Verſuch, ein Lebensbild nach den einzelnen Notizen zu entwerfen, findet man Meyer, Biblioth. Emulation, Fribourg a. 1843—44, n. 8 u. 9; der Verſuch iſt im ganzen ein gelungener, nur verliert der Verfaſſer über den etwas weitſchweifig erörterten Zeitverhältniſſen die einzelnen nicht ſcharf genug gewürdigten Notizen des Cartular. zu ſehr aus den Augen. Dazu kommt: Arndt, Biſchof Marius von Aventicum, ſein Leben und ſeine Chronik, nebſt einem Anhang über die Conſularreihe der Chronik, Leipzig 1875, und Monod, Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne, Paris 1872, p. 147 sq.

Marius war Biſchof von Aventicum, der Hauptſtadt des alten Helvetiens, Avenches im jetzigen Kanton Waadt. Dieſer von den Römern hochbegünſtigten, durch Veſpaſian zu einer hohen Kultur gekommenen, mit allen Bildungsmitteln der alten Welt bekannt gewordenen Stadt konnte bei dem hieher drängenden Verkehr das Chriſtentum nicht lange fremd bleiben. Das Cartul. ſpricht von 22 Biſchöfen, die dort in der Kirche des h. Symphorian, eines alten galliſchen Märtyrers, deſſen Verehrung mit dem Chriſtentume überhaupt von dorther hier einwanderte, ihre Ruheſtätte gefunden haben ſollen. In der nächſten Zeit nach der Gründung des Chriſtentums an dieſem Orte konnte ſich aber dasſelbe nicht lebenskräftig entfalten; die ſtolze Hauptſtadt ſank unter den Raub- und Mordanfällen der Allemannen immer mehr von ihrer Höhe herab. So ſtand Aventicum wol noch da, als Ammian. Marcell. unter Julian hierher kam; es ſtand aber ſchon da mit den verödeten Straßen und halbzerſtörten Gebäuden, ein Trauer erweckendes Denkmal der früheren Größe. Eben deshalb konnte ſich hier nicht

länger ein Bischofssitz halten. Unter der Zeit hatte sich aber das alte Lausonnium in der Nähe neu gehoben. Nach den Stürmen der Völkerwanderung soll im Anfange des 6. Jarh. hier Protasius eingezogen sein und über der alten, etwas weiter abwärts gelegenen Stadt den Grund zu einer neuen Stadt und Kirche gelegt haben. Er war nicht der erste Bischof der Aventier, auch nicht der Begründer des Christentums zu Lausanne, wol aber ein Bischof, der hier und dort sich als solcher geltend zu machen wußte (Aventicens. vel Lausannensis episcopus nach dem Cartul.), oder von Lausanne aus die aventische Kirche leitete. Lausanne war nach der damals vorgenommenen Länderverteilung zwischen den Burgundern und Provinzialen so recht der Mittelpunkt, auf den sich die alte orthodoxe Kirche gewiesen sah. Über die Nachfolger des Protasius ist uns wenig bekannt, da sie gerade in der Zeit des sich auflösenden Burgunderreichs lebten; auch sie scheinen sich aber größtenteils in Lausanne aufgehalten zu haben. Mehr lichtet sich die Geschichte in Bezug auf Marius.

Die Zeitverhältnisse, unter denen er auftrat, waren keine günstigen. Das Burgunderreich war nach zehnjärigem harten Widerstande der Übermacht der Franken erlegen (534). Unter dem langwierigen Kampfe hatte das schon früher im Bürger- und Bruderkriege hart mitgenommene Land aufs neue schwer gelitten. Die Folgezeit war aber keine solche, in welcher die Population sich hätte erholen und die verödete Gegend neu bevölkern können. Es begannen jetzt die Bürger- und Brüderkriege in Frankreich; zugleich brachen noch in die Südschweiz die über die Alpen vordringenden Langobarden ein und raubten und mordeten, bis ihnen der Patricius Theudefried die Vertilgungsschlacht bei S. Moriz lieferte (574). Die blutigen Kriege waren es aber nicht allein, welche Unheil über das Land brachten; es kamen hierzu noch schwere Landplagen, eine epidemische Blatternkrankheit, die, aus dem Oriente eingeschleppt, auch zu den Goten und Burgunden kam. Eine fürchterliche Fieberhitze nnd ein brennender Durst raffte die meisten in drei Tagen dahin; der Tod verödete alles. So 570 und 571 nach Marius Chronikon; schon 580 folgte aber wider eine neue Landplage, eine Überschwemmung, bei welcher die Rhone in Wallis so über ihre Ufer trat, dass aller Erntesegen verloren ging. König Guntram glaubte in diesem Ungemach des Himmels Zorn zu erkennen; er berief ein großes Nationalkonzil nach Macon (585), auf dem auch Marius unterschrieben hat und eröffnete es selbst mit den ernst manenden Worten an die Bischöfe: „Ihr lasset die Sünde durch das Reich herrschen; statt die Schuldigen zu strafen und zur Reue zu bringen, schweiget ihr zu den Verbrechen, die uns des Himmels Strafe zuziehen". Das wirkte; die Bischöfe saßen ernst über einige unwürdige Amtsbrüder zu Gericht. Zugleich suchte man durch eine gesteigerte äußere Frömmigkeit, erhöhte Sabbatsheiligung und Vermehrung der Bettage ꝛc. dem eingerissenen kirchlichen Verderben zu wehren und den göttlichen Zorn zu beschwören. Mitten in dieser Zeit trat Marius auf.

Marius war nach dem Cartul. aus einem edlen Geschlechte von Autun (oriundus de episcopatu Edunensi), stand mit dem bischöflichen Hause daselbst in verwandtschaftlichen Beziehungen und hatte somit hinreichende Gelegenheit, an dem hochgebildeten Orte, dem Mittelpunkte der alten Druidenreligion und Gelehrsamkeit, eine höhere Geistesbildung zu gewinnen. Die Bischöfe sorgten damals vorzüglich für sie; es öffnete sich ihm somit die beste Schule. Sie spricht sich vorzüglich in der materiellen und formellen Gediegenheit des von ihm in seiner Chronik Gegebenen aus. Nach einer Meinung soll er aus der königlichen Familie Burgunds entsprossen sein; es ist dies aber eine willkürliche Annahme. Es spricht sich in seinem Chronikon durchaus keine Vorliebe für sie aus; ja es könnte der in einen Gundobagandus umgewandelte Gundobaldus fast wie eine höhnende Reminiszenz an die herumstreifenden Bagauden klingen. Aber auch in Betreff der Franken und ihrer Regenten hält sich Marius sehr objektiv; fast möchte man sich deshalb zu der Annahme gedrängt sehen, er sei ein Römer gewesen und habe von der alten Familie der Marius seinen Ursprung abgeleitet. Die Bischöfe wurden bekanntlich noch lange gern aus den römischen Geschlechtern gewält: die gute

Bekanntschaft des Chronikon mit der römischen Geschichte, das „origo refulgens“ des Epitaphiums unseres Marius würde hiermit übereinstimmen.

Ein solcher Mann, der, durch Geburt geadelt, sich aber auch selbst zu adeln wußte, mußte nun wol ein würdiger Kirchenhirte, eine mit dem alten Römersinn imponirende Erscheinung werden. In frühester Jugend hatte er sich der Tonsur unterzogen; er war somit Geistlicher von ganzer Seele, mit voller Zuneigung und Hingebung. Wann und wo er zu wirken begann, wissen wir nicht. Nach Aventicum gelangte er so. Er hatte in der Nachbarschaft bei Payerne (Paterniacum) große Besitzungen, zu denen er als Römer durch verwandtschaftliche Beziehungen zu den dort ansässigen alten Römerfamilien gelangt sein kann; er mußte sich also wol auch hierher begeben. So erklärt sich seine Wal zum Bischof von Aventicum van selbst; man war froh, einen so ausgezeichneten Landesbürger auf den Bischofssitz berufen zu können. Es geschah das 574. Es widerspricht zwar die erste Bestimmung des Cartul. dieser Jareszal; nach dieser soll er nämlich das Bistum 581 übernommen und 20 Jare 8 Monate verwaltet haben. So wäre er 601, angeblich den 31. Dez. gestorben. Allein etwas weiter unten folgt im Cartular. die andere Bestimmung: „Eodem anno, quo obiit sanctus Marius, obiit et Guntramus rex“. Dieser Guntram, der gutmütigste und frömmste unter Chlatars Sönen, starb den 28. März 593; Marius muß also auch in diesem Jare gestorben und bei einer Amtsdauer von 20 Jaren und 8 Monaten 574 in sein Amt eingetreten sein. Die Sachbestimmungen haben mehr Gültigkeit, als die vielfach untereinander verwechselten Zalenbestimmungen.

Als Bischof tat nun Marius alles, was er unter den damaligen traurigen Verhältnissen tun konnte, um physisches und geistiges Elend zu heben und zu mildern. Er gab gern und mit vollen Händen; um aber geben zu können, arbeitete er rüstig und bebaute mit eigener Hand seine Äcker. Ackerbau war damals eine ergiebige Goldquelle für die Bischöfe, wie für die Klöster, an kräftigen Armen aber kein Überfluss. Dabei lebte er einfach und mäßig, um desto mehr Hungrige speisen und Vorratskammern für die Bedürftigen füllen zu können. Marius machte so bei der auch unter der Geistlichkeit eingerissenen Völlerei eine schöne Ausnahme. Nach blieben aber dem unermüdlich Tätigen Freistunden zurück; er benutzte sie zur Verfertigung geweihter Gefäße, mit denen er seine Kirchen beschenkte. Er bewies seine Mildtätigkeit und seinen Liebessinn dann auch noch auf andere Weise; er sorgte wie ein Vater für seine ganze Familie und die noch größere Familie, die Kirche, die er mit Schenkungen noch über seinen Tod hinaus bedachte. So erbaute er zur Ehre der Maria Θεοτόκος die Kirche und Stadt Payerne auf eigenem Boden. Er tat es, weil er, der Ackerbautreibende, sich hier graßenteils aufhielt oder seinen Bischofssitz auf seiner Villa hatte. Payerne, das schon zur Römerzeit bestand, hat er übrigens nicht begründet, sondern nur neu aufgebaut und zu einem Mittelpunkte christlichen Lebens erhoben. Interessant ist noch die Bemerkung, dass er die Kirche daselbst sub die VIII. Cal. Jul. indict. V., episcopatus vero sui anno XIV. eingeweiht habe; er würde das nach unserer Rechnung das Jar 587 sein. Hiermit stellt sich die Angabe hinsichtlich der Indict. ziemlich in Einklang; sie fiel auf 588. Ferner schenkte er derselben Kirche durch Legat mehrere ihm daselbst angehörige Ländereien, jedach unter der Bedingung, dass das Kapitel zu Lausanne, das also schon damals existirte, den Zehnten zu Payerne und zwei benachbarten Dörfern, Corcelles und Dompierre, ebenso wie der Bischof in andern, beziehen sollte. Ebenso trat er dem Kapitel zu Lausanne van seinem Erbgute bei Dijon ein großes Stück Land, Marcennai genannt, ab. Es findet sich zwar nicht auf der Karte von Burgund; die Schenkung kann aber wegen der späteren über sie gepflogenen Verhandlungen (Cartul.) nicht bezweifelt werden.

In geistiger Beziehung war aber sein Wirken ein noch höheres. Er ward, von früher Jugend an dem geistlichen Stande einverleibt, ein wares Muster der Zeitfrömmigkeit und eines treuen Seelenhirten. Seine unermüdliche Tätigkeit auf dem einen Gebiete läßt uns auf die auf dem andern einen Schluss ziehen. In den beiden Hauptbeziehungen, der dem Bischof damals mit einem eignen Forum

zugestandenen Gerichtspflege und der eigentlichen kirchlich „amtlichen" Tätigkeit, verwaltete er sein Amt in bester Weise, übte und liebte Gerechtigkeit, ward ein schützender Engel für die damals so vielfach durch Gewalttat Bedrückten und ein gewissenhafter Schiedsrichter und diente seinem Gott in ehrfurchtsvoller Scheu und Entsagungen aller Art, die dem eigentlich stets Enthaltsamen nicht schwer fallen konnten. Zugleich sorgte er, ein begeisterter Freund des Christentums, wie für den Anbau des Landes, so auch für den An- und Ausbau der hier begründeten Kirche. Er fand dabei Mitarbeiter, die aber größtenteils von ihm ihre Kraft und Begeisterung gewannen, so den einflussreichsten Mann dieser Gegend, den Patricius Valdelenus oder Wandelin zu Orbe, der im heidnischen Glauben erzogen, aber unter Marius bekehrt mit aller Begeisterung für den neuen Glauben wirkte, mit dem heiligen Columban in ein näheres Verhältnis trat und ihm seine beiden Söne, Ramnelenus und Donatus übergab, die beide, der eine als Begründer des Klosters Romainmotier, der andere als Apostel von château d'Oex, einen glänzenden Namen gewonnen haben, so ferner den St. Germanus, Ursicinus, Himerius, Siganius ꝛc. In Bezug auf den letzten findet sich noch die ausdrückliche Angabe des Cartul., dass Guntram zu Marius Zeit dem h. Siganius eine Höhle, Namens Balma, bei der Kirche des h. Desiderius mit mehreren Ländereien daselbst nach einer zu Chalaus (Residenz Guntrams) im Vorhof des h. Marcellus am 12 Cal. Mart. anno d. DC., regnante Guntranno rege a. V. gezeichneten Akte geschenkt habe. Im Jor 600 war aber Guntram schon 7 Jore tot, sein fünftes Regierungsjor ist das Jor 566, wo Marius noch gor nicht Bischof war; die Zalenbestimmung ist also auch hier eine irrige. Sicher geschah aber diese Schenkung nicht one Mitwirkung des h. Marius, der so eine neue Pflanzstätte des Christentums begründet sah. Es war dies dasjenige Kloster, dem der schon genannte Ramnelenus eine größere Ausdehnung geben wollte und deshalb an einer gelegeneren Stelle ein neues Kloster, eine Bauma an der Stelle der Balmeta bauete, welcher erstern die letztere inkorporirt wurde.

Die einflussreichste Einzeltat seines Lebens möchte one Zweifel die Verlegung des Bistums von Aventicum nach Lausanne sein; Marius müsste dann als der eigentliche Begründer des Bistums daselbst unter höherer Autarität angesehen werden. Das Cartul. sagt direkt nichts davon; es nennt ihn nur Aventicensis vel Lausanneusis episcopus, wie seine Vorgänger. Dagegen findet sich in einigen alten anonymen Manuskripten die Bestimmung, dass Marius mit Erlaubnis des Königs Hildeberts oder, wie es ausfürlicher in einem heißt, Childeberti secundi? qui s. Guntrami frater? erat, jussu atque autoritate fultus 598? den bisher noch nicht fixirten Bischofssitz nach Lausanne übergetragen habe. Es könnte das aber nur in seinem letzten Lebensjore 593 geschehen sein, wo er noch unter Childebert einige Monate wirkte. Die Angabe dieses Manuskriptes wimmelt aber so von historischen Fehlern, dass sie eine Berücksichtigung nicht beanspruchen kann. Sicher ist nur dies, dass Marius nach 585 auf dem Kazile zu Macon als episcopus Aventicensis unterschrieb, dagegen aber bei seinem Tode 593 vorzugsweise dem Kapitel von Lausanne, gleichsam um demselben festen Halt und volle Lebenskräftigkeit zu geben, schöne Legate aussetzte, somit dasselbe als ein hier schon bestehendes voraussetzte. In diese Zeit fällt also die Fixirung des Bistums; von nun an heißen alle Bischöfe im Cartul. einfachhin episcopi Lausannenses.

Marius starb 64 Jor alt den 31. Dez. 593. Sein Körper wurde in der Kirche des hochverehrten Thebäers Thyrsus, wo auch seine Vorgänger eine Ruhestätte gefunden hatten, beigesetzt; von dem großen Taten wurde sie jetzt die Kirche des h. Marius genannt. Er ist der erste Bischof der Diözese, dem man Verehrung erwies. Sein Fest wurde früherhin den 31. Dez. begangen, späterhin aber auf den 4. Febr. verlegt. Sein Epitaphium hat das Cartul. erhalten; one dasselbe würde das Lebensbild dieses ausgezeichneten Mannes ein sehr farbloses bleiben müssen.

Dieser Marius ist nun auch noch als Schriftsteller bekannt und zwar als Chronikschreiber. Die Geschichtsschreibung war eben damals Chronikschreibung.

Sein Werk ist eine Fortsetzung des Prosper Aquit.; es läuft also vom Jare 455 bis 581; ein unbedeutender Appendix bis 624 gehört einem andern unbekannten alten, damals noch lebenden Verfasser. Es verläuft von vornherein nach den Konsulatsbestimmungen; von 523 an, dem so verhängnisvollen Jare für das Burgundenreich, werden auch die indictiones beigefügt, vermutlich deshalb, weil die Rechnung nach der indiction damals eine sehr gebräuchliche im Frankenreiche wurde. Es gibt übrigens bei vielen Jaren nichts als die Namen der Konsuln und die indict.; die bei andern beigefügten kurzen bündigen Notizen haben vorzüglich in dem Falle einen großen historischen Wert, wenn sie das burgundische Reich betreffen. Sie tragen im Ganzen den Stempel eines für jene Zeit sehr genauen historischen Studiums. Dieses Chronikon fand zuerst der bekannte Altertumsforscher Petr. Franz. Chiffletius; der gute Fund wurde wol gewürdigt. Es wurde die Chronik zweimal zu Paris in den Sammlungen von Duchesne und Dom Bouquet und einmal zu Venedig in der Bibliothek veter. patrum, endlich noch zu besserem Handgebrauche in den mémoires et documens publiés par la société d'histoire de la Suisse Romande tom. XIII durch Rickly mit allen in der Zeit dazu verfassten Bemerkungen von den Professoren Ruchat, Walther, Bridel abgedruckt (zuletzt herausgegeben von Arndt in der oben erwänten Schrift). Neuere haben den Marius auch noch zum Verfasser einer Lebensbeschreibung des heil. Sigismund machen wollen, welche die Bollandisten aufgenommen haben. Sie stützen sich auf eine gewisse Änlichkeit in Darstellung des Tatbestandes und des Stiles; beides kann aber vorzüglich bei abweichender Schreibart der wichtigsten Namen nur etwa eine Benutzung des Chronikon beweisen. Das Martyrol. Gall. kennt ihn nur als Chronikschreiber.

Dr. **E. F. Gelpke (Ebert).**

Marlorat, Augustin (mit dem Beinamen du Pasquier), wurde um das Jar 1506 in Bar le Duc (im Lothringischen) geboren. Frühe verlor er seine Eltern, und seine Verwandten, nach dem reichen Erbe lüstern, steckten den achtjärigen Knaben in ein Augustinerkloster, wo er 1524 das Gelübde ablegte und sich zum Priester weihen ließ. Eine lebhafte Wissbegierde, unterstützt durch treuen Fleiß und schöne Talente, zeichneten ihn aus, und schon 1533 finden wir ihn als Vorstand eines Klosters in Bourges, bekannt als trefflichen Kanzelredner, den man gern als Prediger für die Festzeiten nach Poitou, Angers und andere Orte berief. Indes war seines Bleibens nicht mehr lange in Frankreich; seine Studien hatten ihn mit der Reformation bekannt gemacht und derselben zugewandt; in Bourges, wo eine freiere Luft als an anderen Universitäten Frankreichs wehte, wo Margaretha von Navarra waltete, wo Melchior Volmar lehrte, Calvin und Beza studirten, wurde diese Richtung bestärkt. Bald wurde er durch seine entschiedene Hinneigung zur Reformation verdächtig, und bei der größeren Verfolgung der Protestanten in Frankreich 1535 musste er fliehen; er legte die Kutte ab und verließ die Heimat. Zunächst fand er eine Zufluchtsstätte in Genf, dem Sammelplatze der französischen Flüchtlinge; seine Kenntnis des Hebräischen und Griechischen verschaffte ihm zunächst einen kümmerlichen Unterhalt als Korrektor in einer der zalreichen Buchdruckereien der Stadt. Auf die Empfehlung Virets wurde er in dem bernischen Orte Crissier bei Lausanne als Geistlicher angestellt; dort verheiratete er sich. Mit dem ganzen Kreise der Reformation in Genf nnd Bern stand er in Verbindung und wurde von ihnen als Mann und Gelehrter geschätzt, mit Beza stand er in einem innigen Freundschaftsbunde, ihre Arbeiten und Studien waren gemeinsam, und mehr als einmal sind sie später als Kampfgenossen neben einander gestanden. (Dass Marlorat selbst Professor an der Akademie von Lausanne gewesen sei, habe ich nirgends finden können.) Von Crissier wurde er als Prediger nach Vevey berufen und blieb bis 1559 dort. Die Frucht seiner litterarischen Muße, seiner Gelehrsamkeit und eines langjärigen Fleißes war: Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica, Genf, Henric. Stephan. 1561, wider aufgelegt 1570, 1585, 1593. In der Vorrede erklärt er seine Absicht, eine einfache aber genaue Erklärung der heil. Schrift geben zu wollen, um die heilsbegierigen Brüder in der Zerstreuung zu erbauen und zugleich denen entgegen-

zutreten, welche alle menschlichen Kommentare verachten und das Wort nur aus sich selbst und aus dem Geiste erklären wollen. Von Kirchenvätern wurden besonders benutzt Ambrosius und Augustinus, von Neueren fast sämtliche bedeutende Theologen Deutschlands und der Schweiz. Der besonnene Mann scheint es sich zur Aufgabe gemacht zu haben, die Zusammengehörigkeit der alten und neuen Kirche — catholica ecclesiastica expositio — und ebenso die Einheit der beiden protestantischen Kirchen nachzuweisen. In den Unterscheidungslehren teilte er die calvinische Ansicht.

Als in dem Streite über das Exkommunikationsrecht Viret von der Berner Regierung entlassen wurde, gab auch Marlorat, welcher die strengere calvinische Praxis billigte, seine Entlassung ein, Febr. 1559; in Genf fand er Unterkunft, wurde aber schon Juli 1559 nach Paris geschickt als Geistlicher für die dortige evangelische Gemeinde (vgl. den Art. Dubourg Bd. III, S. 723).

Ein größerer selbständiger Schauplatz öffnete sich seiner Wirksamkeit, als er im Juli 1560 als erster Geistlicher nach Rouen geschickt wurde, seitdem ist seine Geschichte aufs engste verwachsen mit der der reformirten Kirche jener Stadt. Die reiche und gewerbfleißige Stadt, die zweite des Königreichs, hatte sich der Ketzerei nicht verschließen können. Seit 1531 lesen wir von Verfolgungen, Einkerkerungen und Hinrichtungen, die sich nicht bloß auf das gemeine Volk, auf die fremden Arbeiter in den Werkstätten erstreckten, sondern Geistliche, Mönche und Nonnen waren von Luthers Lehre angesteckt, alle blutigen Mittel des Parlaments waren vergeblich. Im Jare 1557 vereinigten sich die Protestanten zu einer eigentlichen Gemeinde, de la Jonchée war der erste evangelische Geistliche; seit jener Zeit rang der evangelisch gesinnte Teil der Bürgerschaft, mit Gruchet de Soquence und Cotton de Berthonville an der Spitze, mit dem katholischen, dem Parlamente und der Geistlichkeit um das Recht des freien Gottesdienstes und der Kirchenbenutzung. Ein fortwärender Kriegszustand bestand zwischen beiden Parteien; die öffentlichen Predigten waren zwar verboten, wurden aber doch gehalten. Als mit dem Regierungsantritt Karls IX. (Dezember 1560) die Protestanten Frankreichs sich von dem Drucke der Guisen befreit glaubten, wandten sich die Gläubigen von Rouen mit einer Bittschrift (verfaßt von Marlorat, dessen Rednergabe, Charakter und Frömmigkeit auch von den Katholiken anerkannt wurde) an das Parlament und an den König selbst und baten um Gewärung einer Kirche. Es wurde verweigert, aber ihre Zal war allmählich so gestiegen (die Gemeinde zälte wenigstens 10000 Mitglieder, an deren Spitze vier Geistliche, des Roches, le Roux und du Perron und 27 Älteste standen), daß sie es wagten, dem Juliedikt (25. Juli 1561) Trotz zu bieten und sich zum öffentlichen Gottesdienste in den Hallen des alten Thurmes zu versammeln. Mitten aus diesen unruhigen Vorgängen wurde Marlorat nach Poissy berufen, August 1561; man kannte seinen Glaubensmut und seine Gelehrsamkeit zu gut, um ihn bei dem Religionsgespräch entbehren zu können. Am 17. August überreichte er in St. Germain dem Könige die Schrift, in welcher der bei der Verhandlung einzuhaltende Geschäftsgang vorgeschlagen wurde. Die erste Rolle beim Religionsgespräch spielte allerdings sein größerer Freund Beza, aber bei den Hauptverhandlungen vom 9. und 16. September war Marlorat anwesend und tätig, ebenso als am 29. September und den folgenden Tagen zu St. Germain je fünf Abgeordnete von beiden Parteien über eine Vereinigung, wiewohl vergeblich, unterhandelten, und Beza machte gerne Gebrauch von der Gelehrsamkeit seines Freundes, der in der Patristik besonders bewandert war. Auch bei dem Kolloquium mit den Sorbonnisten, in welchem über Bilder, Taufe ꝛc. disputirt wurde (Januar 1562), war Marlorat einer der 3 protestantischen Wortfürer (s. Baum, Beza II, 219. 231. 521).

Nach Rouen zurückgekehrt, leitete Marlorat die Provinzialsynode daselbst, die am 25. Januar zusammentrat. Das Blutbad in Vassy gab am 1. März 1562, das Zeichen zum Ausbruch des Bürger- und Religionskrieges; die Nachricht davon rief wie in ganz Frankreich, so in Rouen große Aufregung hervor. Seitdem kamen die Reformirten nur noch bewaffnet zu den Predigten; allerdings waren sie jetzt so zalreich, daß bei einem großen Abendmal, welches Ende März gefeiert

wurde, die heilige Handlung drei Tage lang dauerte. Um Greueltaten, wie sie in Paris, Sens, Toulouse und anderen Orten vorgekommen waren, vorzubeugen, um Leben und Eigentum zu schützen und zu retten, beschlossen die Protestanten Rouens, sich zu Herren der Stadt zu machen; in der Nacht vom 15. zum 16. April bemächtigten sie sich der Tore, des Stadthauses und Schlosses, fast one Widerstand zu finden (nach Floquet betrug die Zahl der Protestanten nur ein Fünftel der Einwoner, nach Beza überwogen die Protestanten). Der Unterstatthalter Villebon wurde verjagt, der Herzog von Bouillon schwankend, wem er sich anschließen sollte, konnte sich keine Geltung verschaffen, das Parlament flüchtete nach Louviers. Die Bürger, nun ganz one Behörde, schufen sich eine; zwölf angesehene Bürger übernahmen als oberster Rat die Leitung der Geschäfte; unter ihnen stand ein Rat von 100. Es war kein republikanischer Senat, alle ihre Befehle gaben sie im Namen des Königs, sondern das einfache Bedürfnis der Ordnung und Leitung hatte diese Einrichtung, welche sich an die munizipalen Freiheiten der Stadt anschloß, ins Leben gerufen. Die Stimmfürer und Leiter waren Esmandreville, Präsident des Steuerhofes, Bethonville und Marlorat. Die Ordnung wurde hergestellt, den furchtbaren Bildersturm (3. Mai), der binnen 24 Stunden herrliche und unersetzliche Kunstwerke der an Altertümern so reichen Normandie vernichtete, konnten sie nicht hindern. Bald wurde es nötig, für die Verteidigung der Stadt zu sorgen; der Katharinenberg mit seinem befestigten Kloster, welcher die Stadt vollständig beherrscht, wurde erstürmt und die Festungswerke verstärkt; am 27. Mai lagerte ein katholisches Heer unter dem Herzog von Aumale vor der Stadt. Condé schickte den Belagerten Morvillier zu Hilfe, und dieser leitete die Verteidigung so glücklich, dafs Aumale nach mehreren vergeblichen Stürmen am 12. Juni wider abzog. Einer langen Ruhe erfreute sich die Stadt nicht. Am 29. September erschien das katholische Hauptheer, 18000 Mann stark, gefürt von Karl IX. in Person, Anton von Navarra (der am 15. Oktober hier die Todeswunde erhielt), dem Herzog von Guise und anderen. Trotz der kräftigen Verteidigung Montgommerys, trotz des Heldenmutes der Belagerten — auch Frauen kämpften auf den Wällen — erlag ein Bollwerk nach dem anderen. Am 6. Okt. wurde der Katharinenberg überrumpelt, dagegen am 13. Okt. ein Sturm siegreich abgeschlagen. Die Unterhandlungen fürten zu keinem Ziele; wol hätten Katharina von Medici und der Kanzler l'Hôpital die reiche Stadt gerne geschont, aber die erste Forderung Montgommerys, noch mehr Marlorats, war Religionsfreiheit, und dies gestand die katholische Partei nicht mehr zu. Am 26. Oktober wurde die Stadt erstürmt und geplündert. Montgommery gelang es, die Seine hinab zu entkommen. Marlorat, der mit Frau und Kindern in einem Turme versteckt war, wurde gefunden und sogleich in den Kerker geschleppt. Der alte Connétable Montmorency, voll Hafs gegen den Prediger, suchte ihn dort auf und fur ihn an: „Du bist der Verführer des Volkes und Schuld an all diesem Unheil!“ „Habe ich das Volk verführt“ — gab Marlorat ruhig zur Antwort — „so hat mich Gott zuerst verführt, denn ich habe nur das lautere Wort Gottes geprediget“. Auch die Anschuldigung, als ob er Condé als König, Coligny als Herzog der Normandie anerkannt habe, wies er mit Entrüstung zurück. Gleiche Standhaftigkeit bewies er vor dem Parlament, das am 29. Oktober seine Sitzungen wider mit Hochverratsprozessen begann — trotz der verkündeten Amnestie; offen bekannte er sich als protestantischen Prediger, als ehemaligen Mönch und verheirateten Priester, jedes dieser Verbrechen war groß genug, um ein Todesurteil herbeizufüren; am 30. Oktober wurde es gefällt: Marlorat solle vor der Kirche (Eglise de Notre-Dame), in der sein kräftiges Wort kaum verklungen war, gehenkt und sein Kopf auf einen Pfahl gesteckt werden. Am 31. Oktober wurde es vollzogen; mit ihm starben Esmandreville, Soquence und Berthonville, alle mit der größten Standhaftigkeit. Bis zum letzten Augenblicke tröstete und ermante er seine Leidensgenossen trotz der Schmach, die man ihm antat. Auf einer Schleife wurde er zum Richtplatz geschleppt. Der Connétable überhäufte ihn mit Schimpfreden und Schmähungen; Villebon schlug ihn mit einem Stock und ein Soldat stach den Leichnam in den Schenkel. Condé rächte diesen Justizmord — denn so sah es die hugenottische Partei an — durch

die Hinrichtung eines gefangenen Parlamentsrates, Sapin, und eines Abbé Gastines. Marlorats Frau und seine fünf Kinder flüchteten nach England, zwei der letzteren starben bald, die Mutter lebte noch im J. 1576 kümmerlich, unterstützt von der wallonischen Kirche.

Als Schriftsteller war Marlorat ziemlich bedeutend; seine exegetischen Werke sind zalreich und wegen ihrer Nüchternheit und Gelehrsamkeit geschätzt, was die häufigen Auflagen, welche sie erlebten, und die mehrfachen Übersetzungen beweisen. Zu seinen Lebzeiten erschien außer der schon angefürten Erklärung des Neuen Testaments: Genesis cum catholica expositione, Genf, H. Steph. 1561, Morgiis 1584. Expositio ecclesiastica in 150 psalmos Davidis et cantica sacra 1562, 1585. Zu der Ausgabe von Marots und Bezas Psalmen, Lyon 1564, fügte Marlorat zu jedem Psalmen ein Gebet (s. Baum, Beza, Bd. I, S. 189). Aus seinem Nachlass wurde eine Erklärung des Jesaia, Genf 1564, des Hiob, Genf 1585, herausgegeben, ebenso Thesaurus Sacrae Scripturae in locos communes rerum et dogmatum, London 1574, von Feuguereius. Die France protestante VII, 258 sq. fürt noch mehrere kleinere Schriften Marlorats an. 1562 verfasste er zu Calvins Institutio die table des matières, welche seitdem einen integrirenden Bestandteil des Werks bildet.

Eine größere Biographie Marlorats ist mir nicht bekannt; Aug. Marlorat, Caen 1862, erschien wol aus Anlass seines 300järigen Todestages (ich habe die Schrift nicht gesehen). Das Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français VI, 109 gibt eine kurze Skizze von ihm von Paumier; sonst wurde benützt Corpus reformatorum, Calvini opera; T. 17—21 passim; (Beza), Histoire écclésiastique I, passim II, 610 sqq. (ed. v. 1580); Floquet, Histoire du parlement de Normandie, Rouen 1840, T. II; Beza, Icones; Mémoires de Condé I u. III (London 1743); M. Adam, Vitae theologorum exterorum; Baum, Th. Beza I. II; Soldan, Polenz. **Theodor Schott.**

Marnix, Philipp, Herr von St. Aldegonde, geb. 1538 in Brüssel, wo sein elterliches Haus noch gezeigt wird, gest. 15. Dez. 1598 in Leyden, einer der bedeutendsten Niederländer des 16. Jarh.'s, gleich ausgezeichnet als Statsmann, Kriegsheld, Theolog, Dichter, Redner und Schriftsteller.

Die Familie war vor 2 Generationen aus Savoyen eingewandert, begütert und angesehen und mit den vornehmsten Kreisen in Verbindung; die Eltern (Jakob v. M. und Maria von Hamericourt) ließen ihre beiden talentvollen Söne Philipp und Johann, Herr von Thoulouse, sorgfältig erziehen; umfassende Sprachkenntnisse in Holländisch, Deutsch, Spanisch, Französisch, Hebräisch, Lateinisch und Griechisch und eine gediegene klassische, juridische und theologische Bildung zeichneten Philipp aus. Ein längerer Aufenthalt in Genf hatte diese Kenntnisse vermehrt, zugleich aber auch durch den Umgang mit Calvin und Beza, mit welch letzterem Marnix bis an seinen Tod in einem schönen Verhältnis der Freundschaft blieb, die Zuneigung zu den Lehren der Reformation so gefördert, dass er sich derselben völlig zuwandte und die Verbreitung und Verteidigung der neuen Lehre in seinem Vaterlande ebenso seine Lebensaufgabe wurde, wie das im Calvinismus liegende politische Moment seine Anschauung von der religiösen und politischen Unabhängigkeit seiner Heimat wesentlich bestimmte und leitete.

Um 1560 in die Niederlande zurückgekehrt, brachte er einige Jare in stiller Zurückgezogenheit zu; 1565 vermälte er sich mit Philipotte de Bailleuil; der glücklichen Häuslichkeit, die sie ihm bereitete, der litterarischen Muße, welcher er sich hingegeben, entrissen ihn die politisch-religiösen Verwicklungen, in welche sein Vaterland geriet, sie brachten ihn, dessen Talente, rastlose Tätigkeit, Mut, Vaterlandsliebe und Freiheitssinn jedermann kannte, der ein erklärter Anhänger der Reformation war, an eine hervorragende Stelle, er wurde einer der ersten Vorkämpfer für die Unabhängigkeit der Niederlande von Rom und Spanien. Zunächst war er litterarisch tätig, die Abfassung des sogenannten Kompromisses, worin die meistens adeligen Teilnehmer sich verpflichteten, mit allen Mitteln gegen die Einfürung der Inquisition zu wirken, die Bittschrift, worin die Regentin Margaretha

von Parma 5. April 1566 um Einstellung der Inquisition gebeten wurde, hatten ihn zum Verfasser. Der Bildersturm, welcher August 1566 in Antwerpen losbrach und binnen wenigen Stunden die herrlichsten Kunstwerke, die Schätze vieler Jarhunderte vernichtete, zeigte die tiefe Aufregung des Volkes; gegen die verdammenden Stimmen, welche sich darüber erhoben, schrieb Marnix eine Schrift, in welcher er die Unterstellung, als sei derselbe von unruhigen Adeligen absichtlich angestiftet worden, entschieden zurückweist, mit der ganzen Schärfe eines Calvinisten die Abgötterei, welche mit den Bildern getrieben wurde, verurteilt, das Recht, gegen die Misbräuche in Kirche und Lehre reformatorisch vorzugehen, wart, und in der ganzen Bewegung den Finger Gottes sieht, der wol beachtet werden müsse; in einer zweiten Schrift fürte er dieselben Gedanken noch mehr aus (s. dieselben: Van de beelden afgeworpen en de Nederlanden in Augusto 1566 und Vraye narration & apologie des choses passées aux Pays-Bas touchant le Fait de la Religion en l'an 1566 par ceux qui font profession de la religion reformée au dit pays 1567 in: Ph. v. M. v. St. Ald. godsdienstlige en kerkelijke Geschriften uitgeg. door J. J. van Toorenenbergen, S'Gravenhage. 1. 2. 1871, 1, 1—133).

Unter dem Schutze einer erzwungenen Religionsfreiheit trat 26. Oktober 1566 in Antwerpen die erste Synode der wallonischen Kirchen unter seiner Leitung zusammen.

Bald trat Marnix auch mit den Waffen für die Sache der Reformation ein; Brederode und die beiden Marnix suchten die von den Spaniern bedrängte Stadt Valenciennes zu unterstützen, wurden aber bei Austrawel geschlagen (13. März 1567), wo Thoulouse fiel. Marnix entkam nach Breda, von dort nach Deutschland, wohin ihm seine Gemalin folgte; durch Beschluss des Blutrats vom 17. August 1568 wurde er verbannt und sein Vermögen eingezogen, so dass er nach seinem eigenen Geständnis 10—12 Jare lang keinen Pfennig davon einnahm; aber dennoch sagte er mit gerechtem Stolze, er habe so gelebt, dass er den Großen angenehm, seines Gleichen lieb und wert und von den Armen geachtet wurde; denn trotz der eigenen Not war er darauf bedacht, Anderen zu Hilfe zu kommen; in Emden gründete er eine Unterstützungskasse für bedrängte Flüchtlinge.

Von jener Zeit an trat er auch in Verbindung mit dem gleichfalls geächteten und geflüchteten Wilhelm von Oranien, dem Schweigsamen; die beiden gleichgesinnten Männer reichten sich die Hand zur Befreiung ihres Vaterlandes, und bis zu ihrem Tode standen sie in der innigsten Freundschaft, in einem schönen Verhältnis des gegenseitigen Nehmens und Gebens; Marnix war der Diplomat, der Repräsentant seines größeren Freundes, ihm diente er mit Schwert und Feder; das schönste Denkmal dieser innigen, neidlosen Vertrautheit ist das „Wilhelmuslied", das M. Ende 1568 oder Anfang 1569 dichtete; die 15 Strophen von je 8 Zeilen bilden ein Volkslied, wie es deren wenige gibt, dem die deutsche Reformation kein änliches an die Seite zu stellen hat, voll Kraft und Innigkeit, wo Patriotismus und Frömmigkeit gleichermaßen die Saiten rüren, und das heute noch nicht verklungen ist in den Niederlanden. Man kann begreifen, dass Granvella nach einem Mordversuch auf Oranien wünschen konnte, dem Herren möchte sein alter ego M. auch im Tode nachfolgen. Die Parallele mit Heinrich IV. von Frankreich und Duplessis-Mornay (s. d. Art. Bd. III, S. 759) liegt nahe; der geniale etwas leichtfertige Bearner gleicht zwar dem schweigsamen Oranier nicht in dem Maße, wie der vorzügliche gravitätische Duplessis dem vielgewandten Marnix, dem allerdings seine sarkastische Ader eine besondere Eigentümlichkeit verleiht.

Um seinen Freunden nicht beschwerlich zu fallen, war Marnix in den Dienst des ref. Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz getreten, und dieser verwendete den vielseitig gebildeten Theologen in seinem Rate. Theologische Untersuchungen, besonders über Christologie und Abendmal, die Abfassung des „römischen Bienenkorb" 1569 (s. darüber später), bildeten seine Beschäftigung in Heidelberg; kirchlich war er auch sonst für seine Landsleute tätig, so bei dem Konvent in Wesel (November 1568) und bei der Synode in Emden (4.—14. Oktober 1571). Der

ehrenvolle Auftrag, „daſs er deren Dingen, ſo in den Nidderlanden für etlichen iharen bis anhero ſich zugetragen haben, eine hiſtorien beſchreiben wolle", hat er nicht ausgefürt; die ruhige Muße fehlte ihm damals, auch war ſeine ſchriftſtelleriſche Tätigkeit ſtets eine durch den Augenblick hervorgerufene mit beſtimmten, praktiſchen Zwecken; eine vorzügliche Arbeitskraft machte ihm die Ausarbeitung der verſchiedenſten Gegenſtände möglich; obgleich Gelegenheitsſchriften, ſind ſeine Abhandlungen doch ausgezeichnet durch Präziſion und ſolide Gelehrſamkeit.

Bald verlangte das Vaterland wider ſeine Dienſte; an der Niederlage Ludwigs von Naſſau bei Jemmingen 21. Juli 1568 hatte er teilgenommen, unter tauſend Geſaren war er wider nach Deutſchland entkommen; aber ſeine bedeutendſte politiſche Tätigkeit fällt in die Jare 1572—1585. Als Oranien im Vertrauen auf die Hilfe Frankreichs, das damals unter Colignys Einfluſs ſtand, deſſen Lieblingsgedanke das flandriſche Projekt war (ſ. d. Art. „Coligny" Bd. III, S. 305), einen zweiten Zug in die Niederlande 1572 unternahm und die Abgeordneten Hollands nach Dortrecht berief (15. Juli), bewirkte Marnix als Bevollmächtigter des Prinzen durch ſeine ergreifenden Worte, daſs die Staten ſich bereit erklärten, kein Opfer zu ſcheuen, um den Krieg füren zu können; in die Hand verſprachen ſie ihm, in keine Vereinigung mit Spanien zu willigen one des Prinzen Zuſtimmung. In angeſtrengter Tätigkeit im Dienſte Oraniens hin- und herreiſend, traf ihn das Miſsgeſchick, von den Spaniern nach tapferer Gegenwehr bei Maaslandſluis gefangen zu werden, 4. November 1573. Nach ſpaniſchem Rechte hatte Marnix den Tod verdient, aber Alba muſste ſeinen Blutdurſt zämen, da ſein Liebling Admiral Graf Boſſu in die Hände der Geuſen gefallen war und Oranien mit Repreſſalien drohte. Marnix wurde nach Haag und Utrecht gebracht, dort anſtändig behandelt und von Requeſens, dem Nachfolger Albas, benützt, um auf Oranien einzuwirken und den Frieden zu vermitteln. Daſs er, von dem man kurz vorher noch ſagen konnte: „Stets ſoll mein Antlitz ſauer ſehn, bis die Spanier untergehn", ſich zum Friedensvermittler hergab, iſt pſychologiſch nur daraus zu erklären, daſs die Gefangenſchaft, die ſtete Todesdrohung deprimirend auf ſeine Gemütsſtimmung einwirkten (die Briefe, Groen van Prinſterer IV, 286 ff. zeigen keinen friſchen freien Ton), politiſch daraus, daſs er die Macht der Spanier überſchätzte und daſs der Gegenſatz zwiſchen der niederländiſchen Freiheitsliebe und der ſpaniſchen Herrſchſucht noch nicht in ſeiner ganzen Unverſönlichkeit klar dalag; die lange Zugehörigkeit zum burgundiſchen Reiche machte es den Niederländern ſo ſchwer, von der rechtmäßigen Dynaſtie ſich loszuſagen, daher die vielen Vermittlungsverſuche, die in dem 60järigen Kampfe vorkommen und die doch ſtets ſcheitern muſsten. Zum Glück blieb Oranien feſt; auch ein Beſuch von Marnix, der gegen Bürgſchaft eine zeitlang aus der Gefangenſchaft entlaſſen wurde, bewirkte keine Änderung. Am 15. Oktober 1574 wurde Marnix gegen Montdragon nach langen Verhandlungen ausgewechſelt und war wider im eigentlichen Felde ſeiner Tätigkeit, als er nun als Abgeordneter Oraniens bei den Konferenzen in Breda (März bis Auguſt 1575) die Unterhandlungen fortſetzte. Dazwiſchen wirkte er noch zu Heidelberg, wo die aus dem Kloſter entflohene und zur reformirten Religion übergetretene Prinzeſſin Charlotte von Montpenſier-Bourbon am Hofe Friedrichs III. weilte, warb um ſie als Braut Oraniens und geleitete ſie auch zur Hochzeit nach Dortrecht (12. Juni 1575). Die Konferenzen in Breda waren one Erfolg geſchloſſen worden; Holland und Seeland ſagten ſich am 13. Oktober förmlich von Spanien los und trugen nun die Souveränetät über ihr Land unter beſtimmten Bedingungen der Königin Eliſabeth von England an, als einer proteſtantiſchen Fürſtin, welche dazu noch von einem holländiſchen Grafen abſtamme. Das Haupt der Geſandtſchaft war Marnix; von Weihnachten 1575 bis April 1576 blieb er in England, one die Unterhandlungen zu einem Ziele zu füren. Noch einmal ſchien nach dem Tode von Requeſens (5. März 1576) eine Vereinigung zuſtande zu kommen in der „Genter Pacifikation", wonach die Blutedikte überall außer Wirkſamkeit geſetzt und in Holland und Seeland die proteſtantiſche Religion anerkannt wurde. Es war dies weſentlich ein Werk von Marnix, der von Oranien und den zwei vereinigten Provinzen abgeordnet ward und mit Recht ſeinen Na-

men als den ersten auf der Originalurkunde unterzeichnete. Aber der neue Statthalter Don Juan d'Austria bewirkte durch kluges Nachgeben in einigen Punkten trotz aller Bitten und Warnungen von Marnix, der durch aufgefangene von ihm entzifferte Briefe das falsche Spiel Philipps nachwies, die Annahme des ewigen Vertrags (17. Februar 1577), welcher die Privilegien zwar bestätigte, aber auch den Katholizismus als allein geltend anerkannte. Die beiden reformirten Provinzen wurden in ihre Sonderstellung zurückgedrängt und behaupteten auch diese; es gelang Don Juan nicht, Oranien und Marnix auf den Konferenzen von Gertrudenburg (Mai 1577) zu gewinnen. Nicht mit Unrecht sah dieser in Marnix den gefährlichsten Feind der katholischen Religion und des Königs und verlangte seine Ausweisung aus Brüssel, die gebürendermaßen verweigert wurde. Die Besetzung der Citadelle von Namur durch die spanischen Truppen (24. Juli) weckte die Sorglosen aus ihrer Sicherheit; nun suchten sie bei Oranien und den beiden Provinzen Hilfe. Am 7. Dezember wurde Don Juan seiner Würde als Statthalter entsetzt, am 10. Dezember die zweite Brüsseler Union geschlossen zu gegenseitigem Schutz und gegenseitiger Toleranz; es war das letzte Mal, dass alle Provinzen vereinigt waren. Marnix, bei allen Verhandlungen als Statsrat der Niederlande seit 29. Dezember 1577 tätig, hatte die Aufstände in Gröningen und Artois zu beschwichtigen, dann bei dem Reichstag in Worms (7. Mai 1578) vor den deutschen Fürsten die Handlungsweise der Niederländer bei ihrer Erhebung gegen Spanien, die Wal des Erzherzogs Matthias zum Statthalter zu rechtfertigen. Seine echt statsmännische Rede, in welcher er auch auf die Gefaren hinwies, welche Deutschland selbst durch die Suprematie Spaniens laufe, fürte zwar keine materielle Unterstützung, aber doch die Neutralität Deutschlands herbei. —

In seinem Vaterlande bewirkten die religiösen Gegensätze auch die politische Trennung. Die Provinzen Artois und Hennegau, erbittert über die Gewalttätigkeiten, zu welchen sich die extremen Calvinisten hatten hinreißen lassen, schlossen mit Alexander von Parma, Don Juans Nachfolger 6. Januar 1579 einen Vertrag, in welchem sie sich und ihre Religion unter den Schutz Spaniens stellten, andere südliche Provinzen folgten nach. Marnix hatte mehrfach in Gent (Juli und Oktober 1578) und in Arras (Dezember) durch sein persönliches Auftreten die Ruhe wider hergestellt, jene Einigung mit Spanien aber nicht verhindern können.

Wie weit Marnix bei dem Zustandekommen der Utrechter Union (23. Januar 1579) tätig war, läßt sich schwer nachweisen; im Sommer dieses Jares nahm ihn eine litterarische Fehde in Anspruch. Am 2. Juli 1579 erschien ein Libell (Lettre d'un gentilhomme vray patriot à Mss. les Estats generaulx. Oeuvres VII, 95 sq.) in Form eines Briefes an die Generalstaten, in welchem der unbekannte Verfasser mit wütendem Hass über Oranien und dessen Freund Marnix — personne vraiement factieux et perverse — herfällt, ihnen Schuld gibt an allem Unheil des Vaterlandes, an der Fortdauer des Krieges, und die Staten einladet, die Friedensbedingungen Parmas unter Vermittelung der Reichsversammlung in Köln anzunehmen. Marnix, dessen Ehre und vaterländisches Gefül auf das Lebhafteste angegriffen war, verteidigte seinen Herrn und Meister und zugleich sich in der Schrift: Response à un libelle famenx naguère publié contre Monseigneur le Prince d'Oranges (Oeuvr. VII, 61 sq.). Es war ihm nicht schwer, an den Blutdurst und die Treulosigkeit der Spanier zu erinnern, Oranien und sich von den Verdächtigungen zu reinigen und die Widersprüche, an denen das Werk leidet, nachzuweisen. Seine Schrift ist noch besonders wichtig wegen der vielen Nachrichten aus seinem eigenen Leben, die darin enthalten sind. Seine Anwesenheit bei dem Reichstag in Köln 1580 war resultatlos. Folgenreicher waren die Schritte, welche er tat, um die Souveränetät über die von Spanien abgefallenen Provinzen dem jüngsten Sone von Katharina von Medici dem Herzog Franz von Alençon-Anjou zu übertragen. Außer seiner persönlichen Vorliebe für die Franzosen bewog ihn dazu die Hoffnung, in Frankreich, dem Rivalen Spaniens, einen mächtigen Bundesgenossen für die Unabhängigkeit seines Vaterlandes zu gewinnen;

den schwachen, wenig bedeutenden Mann, welcher nur hie und da einen Anlauf zu großartigen Handlungen nahm, hielt er für die innere Entwicklung der Freiheit nicht für gefärlich; er drang bei der Versammlung in Utrecht (gegen die Genter, welche der protestantischen Königin Englands abermals das Scepter anbieten wollten), durch und 24. Aug. 1580 reiste er als Haupt einer stattlichen Gesandtschaft nach Frankreich, um dem jüngsten Valois die Krone anzutragen. 9. September langten die Gesandten in Plessis (bei Tours) an; nach längeren Verhandlungen (s. Rapport fait au prince d'Orange et aux Etats généraux etc., März 1581 in Gachard, Correspondance de Guillaume le Taciturne, IV, 421—472) wurde der Vertrag endgültig abgeschlossen, in welchem Marnix die politischen und religiösen Freiheiten der Staten sehr gewart hatte, 19. September 1580 und 23. Januar 1581 in Bordeaux ratifizirt. Sein Aufenthalt in Frankreich verlängerte sich bis 8. März 1581, eine Menge der einflussreichsten Personen, Katharina von Medici, Heinrich von Navarra, den Herzog von Montpensier, Turenne, lernte er dabei kennen. Die Niederlande selbst entsetzten durch Beschluss vom 26. Juli 1581 Philipp seiner Souveränetätsrechte und proklamirten Anjou als rechtmäßigen Herrscher; das äußerst wichtige Dokument, — wichtig wegen der dabei geltend gemachten Grundsätze des Naturrechts — hat Marnix zum Verfasser (Acte de deschéance de Philippe II. de sa Seignenrie des Pays-Bas s. Oeuvres VII, 375 sqq.); November 1581 reiste er nach England, um den neuen Herrscher, welcher auch noch die Krone und die Hand von Elisabeth gewinnen wollte, abzuholen. Englands jungfräuliche Königin, der es nie völlig Ernst mit den Eheverhandlungen gewesen war, brach dieselben plötzlich ab; 19. Februar 1582 zog Anjou in Antwerpen mit Marnix ein.

Wenige Tage nachher machte Jaureguy einen Mordanfall auf Oranien (18. März 1582). Das erste Billet des genesenden Prinzen war an Marnix gerichtet, der mit der Untersuchung beauftragt war, und welchen Oranien bat, die Mitschuldigen nicht zu foltern. Eine harte Prüfung wartete seiner, als Anjou vom 15. bis zum 17. Januar 1583 den thörichten Versuch machte, sich Antwerpens und der wichtigsten Städte durch Verrat oder einen Gewaltstreich zu bemächtigen; das Unternehmen scheiterte an der Tapferkeit der Bürger, Anjou musste die Niederlande verlassen, aber Marnix und Oranien wurden als Genossen der Franzosen mit den schlimmsten Verdächtigungen überhäuft. Marnix verlor seine Stelle im Statsrat und zog sich, kränklich und verstimmt, auf sein Landgut West-Souburg (bei Vließingen) zurück; Oranien, dessen Freundschaft sich nicht gemindert hatte, gab ihm Urlaub nur unter der Bedingung, dass er auf jeden Ruf des Vaterlandes wider folge. Aber nur kurze Zeit konnte Marnix ruhig seiner Familie leben, auf Oraniens dringende Bitte nahm er die Stelle des ersten Bürgermeisters in Antwerpen an (30. November 1583); wenige Tage nachher begann Alexander von Parma die Sadt einzuschließen und zu belagern. Die denkwürdige Belagerung zu schildern, ist nicht unsere Aufgabe, sie endete mit der Übergabe der Stadt an Alexander von Parma 17. August 1585 unter ehrenvollen Bedingungen. Die Schrecken einer Plünderung durch die Spanier blieben ihr erspart; Religionsfreiheit war nicht zugestanden worden, doch war den Reformirten eine Frist von zwei Jaren vergönnt, um ihre Angelegenheiten ordnen und auswandern zu können. Für Marnix begannen jetzt die schwersten Tage; auf die Nachricht von der Übergabe Antwerpens brach der Sturm gegen ihn in allen noch freien Provinzen los; es schien unmöglich, dass der Verfasser des Kompromiss und des Wilhelmusliedes, der Freund Oraniens, der eifrige Protestant, in solche Bedingungen willigen konnte, one von den Spaniern bestochen zu sein; dass dies eine Verleumdung war, hat Parma selbst in einem vertrauten Briefe an Philipp erklärt: „Obgleich der Herr von St. Aldegonde arm ist, sehe ich doch nicht, dass er interessirt ist; nur finde ich ihn sehr hartnäckig in seiner Religion" (30. September 1585); umgekehrt hätte Marnix darüber klagen können, dass er im Dienste seines Vaterlandes oft one Belonung gelassen wurde. Über die militärische Frage füren wir nur das Urteil des eben so kriegskundigen als unparteiischen protestantischen La Noue an: „Man kann ihm nicht vorwerfen, dass er Antwerpen verloren habe;

er hat es übergeben, als keine Rettung mehr möglich war". Seine eigene Rechtfertigung gab er in Brief récit de l'estat de la ville d'Auvers du temps de l'assiègement servant au lieu d'Apologie pour Ph. de Marnix. 1585 (Oeuvres VIII. 239); sie enthält eine einfache bündige Erzälung, wie er durch die Gewalt der Umstände zu jedem seiner Schritte gezwungen wurde und ist wegen der Genauigkeit ihrer Angaben eine der wichtigsten Quellen für die Jare 1584 und 1585. Auf Marnix ehrenwerten Charakter fällt kein Schatten, aber sein politisches Urteil stand nicht auf der Höhe seiner Aufgabe; wie in den Tagen seiner Gefangenschaft sah er die Lage zu kleinmüthig an, er misstraute der Klugheit und Energie von Moriz von Oranien und jedenfalls war es eine arge Verblendung, zu glauben, Spanien werde je den Provinzen Religionsfreiheit zugestehen, wenn sie sich unterwerfen.

Seine politische Tätigkeit im Großen war zu Ende, er hat mehr aus Gefälligkeit der jungen Republik einige Dienste gewidmet, so eine Reise nach England im Jare 1590, eine nach Frankreich 1591 zu Heinrich IV., den er sehr hoch schätzte. Im übrigen lebte er auf seinem Landgut in Westsouburg bei Vließingen, nachdem der Entschluss, sich nach Deutschland oder gar nach Rußland zurückzuziehen, rasch geschwunden war. Theologische Studien waren seine Hauptbeschäftigung; wegen der Übersetzung der Bibel, die ihm von den Generalstaten übertragen wurde, verlegte er 1596 seine Wonung nach Leyden. Im Jare 1597 machte er noch eine Reise nach Oranges im Interesse des Hauses Oranien, mit welchem er immer noch innig verbunden war. Nach der Katastrophe von Antwerpen galt er in vieler Augen nicht blos als unglücklicher, sondern als unfähiger Statsmann, und da Wilhelm von Oranien, seine treueste Stütze, gestorben war, begegnete man ihm mit Verachtung. Allmählich stellte sich das Vertrauen wider her, man erkannte seine früheren Verdienste, seinen Wert und Charakter wider an und jener Auftrag der Bibelüberseţung stellte sozusagen offiziell seine Ehre wider her. 15. Dezember 1598 starb er, die rastlose Tätigkeit des vielseitigen Mannes war nun zu Ende, er hatte das gefunden, was er in seinem schönen Walspruch sich immer ersehnt hatte: repos ailleurs.

Über die politische Bedeutung von Marnix genügen wenige Worte: Ein kräftiger, vollständig uneigennüţiger, ungemein lebhafter Patriotismus war die Grundtriebfeder seines Handelns; auch widerwärtige Erfarungen, schwere Schicksalsschläge konnten ihn dem Berufe, seinem Vaterlande zu dienen, nicht auf die Länge entziehen; sein ehrenwerther Charakter, seine Uneigennüţigkeit stehen über allem Zweifel erhaben da. Das Heil seines Vaterlandes sah er aber nur in der Erhaltung der Privilegien, seiner Freiheit und in der Durchfürung der Reformation. So war sein Leben ein fortwärender Kampf mit Spanien und mit dem Katholizismus, er hat denselben mit Feder und Schwert, mit Aufbietung aller Kräfte gefürt. Seine Gewandtheit und Schlagfertigkeit, sein unermüdlicher Eifer sind auch da anzuerkennen, wo seine politische Erkenntnis nicht auf der höchsten Höhe stand, sodass er nicht zu den Politikern ersten Ranges, wie sein größerer Freund, Wilhelm von Oranien, zu rechnen ist.

In kirchlicher Hinsicht war sein Einfluss bedeutend; er war ein eifriger Schüler Calvins und Bezas, auf der Synode von Antwerpen 20. August 1566 (s. oben) wurde durch seinen Einfluss die Wittenberger Konkordie verworfen; wärend Wilhelm von Oranien immer eine Einigung mit den Lutheranern anstrebte, drang, durch Marnix befördert, die calvinische Richtung siegreich vor. Der Konvent zu Wesel (vom 3. November 1568 an) gab dem Gedanken Ausdruck, dass eine kirchliche Organisation der Flüchtlingsgemeinden notwendig sei; die Form dafür war die calvinisch-presbyteriale, welche in einer Generalsynode gipfelte; die Synode in Emden 1571 vollendete das Werk, und als die Flüchtlinge wider in ihre Heimat zurückkehren konnten, wurde diese Verfassung auch dort immer mehr eingefürt und befestigt. Auch in den beiden Schreiben, die er 1568 und 1569 an die holländische Gemeinde in London erließ, in welcher zwischen der ältern englischen hochkirchlichen Partei und den neu eingewanderten Calvinisten über die äußeren Gebräuche in der Kirche und über die christliche Freiheit ein

Zwiespalt ausgebrochen war, stellte er sich neben der Ermanung zur Einigkeit auf die calvinische Seite (s. Geschriften I, 135—182). In diesen Zusammenhang gehören auch seine Schriften gegen die Freigeister und Widertäuser; schon 1577 war er gegen die Widertäuser aufgetreten, 1595 erschien seine Ondersoekinge ende grondelijke wederlegging der Geestdrijvische Leere (s. Geschriften II, 1 bis 224), eine Reihe anderer folgten, darunter die bedeutendste Réponse apologétique à un libelle famenx, Leyden 1598, die Antwort auf eine anonyme, angeblich von einem deutschen Edelmann verfaßte Broschüre Antidote ou contrepoison genannt, enthaltend, wichtig auch wegen der Aufschlüsse über sein Leben. Scharf wendet er sich gegen jede sog. Offenbarung Gottes außer in der Schöpfung und dem geschriebenen Wort, verlangt für das letztere eine genaue, historische Auslegung, und widerlegt klar und entschieden alle Einwände der Freigeister wegen der Unvollkommenheit und Unklarheit der heil. Schrift. An dem Recht der Obrigkeit, diese Irrlehren zu verbieten, hält er echt calvinisch fest, um so schwerer empfand er den Vorwurf, der ihm gemacht wurde, dass er dann auf dem gleichen Boden mit Philipp II. stehe; er weist ihn damit zurück, dass der Widerstand der Niederländer gegen Spanien durch die höhere Autorität des göttlichen Worts wegen der Missbräuche des Papsttums erlaubt und geboten war. In dieser ganzen Angelegenheit steht Marnix auf dem Standpunkte seines von Toleranz wenig wissenden Zeitalters (Oranien war anders gesinnt), die Münsterschen Ereignisse, die Furcht vor änlichen Auftritten, die allgemeine Abneigung gegen die Schwarmgeister in der Erkenntnis, dass eine erst sich bildende Kirche vor allem eine feste Ordnung in Lehre und Verfassung haben müsse, wirkten auf seine onedies streng-theologische Anschauung ein. Hier ist auch der passendste Ort, die Psalmen- und Bibelübersetzung von Marnix zu besprechen. Marot's und Beza's Psalmen waren samt den Melodieen das Vorbild und Muster für Dathen gewesen, der sie in die holländische Sprache übertrug (s. das treffliche Werk von Douen, Cl. Marot & le psautier francais. 1. 2, Paris 1878 und 1879). Trotz der Flüchtigkeit der Arbeit waren dieselben doch in Fleisch und Blut der reformirten Niederländer übergegangen, wurden vielfach in den Kirchen gesungen und in manchen Synoden (Wesel 1568, Dortrecht 1578) empfohlen. — Marnix, gegen die Verdienste und Fehler von Dathen gleichmäßig gerecht, auch überzeugt, dass er die Fähigkeit zu einer richtigeren Übersetzung in sich trage, gab 1580 ebenfalls eine gereimte Übersetzung heraus, zur eigenen Erbauung und um das Lob Gottes durch die Gemeinde verkünden zu lassen. Mehrfach wurde in den Synoden (z. B. 1586) über ihren Wert und ihre Einsürung in die kirchliche Liturgie verhandelt; die letztere hat die genaue, sprachlich und poetisch gleich tüchtige Übersetzung nicht erlangt.

Die in der zweiten Hälfte des 16. Jarhunderts am meisten gebrauchte holländische Bibelübersetzung litt gleichfalls an wesentlichen Gebrechen, der Ruf nach einer Verbesserung war oftmals erhoben worden (in der Synode von Emden 1571, ebenso auf der zu Dortrecht 1576) durch Beschluss der holländischen Stände vom 21. Oktober 1594 wurde M. mit einer neuen Übersetzung beauftragt und ihm eine järliche Pension von 300 fl. sowie eine Entschädigung von 300 fl. für Reisekosten, Übersiedlung von Westsouburg nach Leyden gewärt. 1596 war die Übersetzung der Genesis fertig und wurde im Manuskripte den Ständen vorgelegt, an der Vollendung des Ganzen hinderte Marnix der Tod; von späteren Korrektoren wurden aber die von ihm hinterlassenen Manuskripte manchfach benützt. Toorenenberg hat Fragmente derselben aus Gen., Exod., Deut., Psalter, Jesaia, Daniel ꝛc. herausgegeben in Geschriften II, 495 ff.

Das bekannteste und bedeutendste theologische Werk von Marnix ist: de Biencorfs der hl. roomsche Keerke, 1569 erschienen (jetzt eine bibliographische Seltenheit, da das Buch eifrigst von der Inquisition gesucht und vernichtet wurde), eine ebenso gelehrte als witzige Satire über die römische Kirche, ihre Organisation und Einrichtungen. Ein echter oder fingirter Brief eines Mönchs, Gentian Hervet, dient zum Vorwand, um die Unterschiede der katholischen und evangeli-

ſchen Kirche ſo darzulegen, doſs Marnix, ſich ouf die Seite der Katholiken ſtellend, alles, auch das Abgeſchmackteſte, was der Kotholizismus zur Vertheidigung und zum Angriff gegen den Proteſtantismus vorzubringen weiß, ouſzält und ſo den katholiſchen Glauben dem Gelächter preisgibt. Zuerſt werden Nome, Begriff, Oberhaupt, Merkmale, Eigenſchaften, Glaube, Lehre und Einrichtungen der Kirche beſprochen, woron ſich eine Abhandlung über das Anſehen der hl. Schrift und über die Tradition ſchließt; unter dem Titel: von der Auslegung der hl. Schrift wird die Lehre von den Sakramenten, dem Gottesdienſt, Ablaſs und Fegfeuer behandelt; als Schlufs wird das Leben des evongeliſchen Geiſtlichen und das des Papſtes und ſeines Klerus in eine für die letzteren keineswegs ſchmeichelhafte Parallele geſtellt; einen Anhang bildet die Beſchreibung des römiſchen Bienenſtocks und ſeiner Bienen, d. i. Rom, Papſt, Klerus ꝛc. Das Buch, dos nicht bloß belehren, ſondern auch unterhalten ſoll, hat offenbor die Epistolae obscurorum virorum zum Vorbild genommen und iſt durch ſeine geiſtreiche, freilich oft ſtark ouſgetragene, durch die Überfülle des Spottes hie und da ermüdende Satire ein Weltbuch geworden und hat ſeinen Verfaſſer ouch durch ſeine ſprachlichen Eigentümlichkeiten (Alliterotionen, Wortſpiele, Wortſchöpfungen à la Rabelais wie circonvolubilipatenoterization) in die Reihe der bedeutendſten Sotiriker geſtellt. Bei ihm ſelbſt war es nicht die reine Freude an Witz und Humor, welche ihn zur Abfaſſung veranlaſste, ſondern das entſchiedene Streben, ouf jegliche Weiſe Rom zu ſchädigen und ſeine Londsleute zur Reformation herüberzuziehen. Was er 1569 ols Antwort auf ſeine Verbonnung in die Welt hinousſchleuderte, als harmlos ausſehende, aber gefärliche Brandfackel, das hat er im Alter überarbeitet, weiter ausgefürt, aber in der Geſamtanſchauung unverändert geloſſen. 1601 erſchien das Werk wider ols Tableau des differends de la religion, ein bleibendes Denkmal ſeines Kompfes gegen den Katholizismus (ſ. Oenvres T. 1—4). Der Bienenkorb erſchien in ſehr vielen Auflagen, wurde auch in die meiſten europäiſchen Sprachen überſetzt; bekannt iſt die hochdeutſche Beorbeitung von Fiſchort, Bienenkorb des h. römiſchen Immenſchworms ꝛc., durch Jeſuwalt Pickhart 1580, oft oufgelegt. Nach ſeinem Tode erſchien Traité du sacremont de la saincte cène du Seigneur, Leyden 1599 (ſ. Geſchriften II, 245 ff.), eine in ſtreng calviniſcher Theologie ſich bewegende Abhondlung über das Abendmol. Ein Unbekannter hatte ſeinem Hausgeſinde eine Broſchüre, welche die Meſſe verteidigte, gegeben, dies war die Antwort darauf; ſie iſt der letzten proteſtontiſchen fronzöſiſchen Fürſtin Kothorina von Navarro, der Schweſter Heinrichs IV., gewidmet. Die zalreichen Auflogen (Saumur 1602, Rochelle 1603, Genf 1608 ꝛc.) beweiſen die Brauchbarkeit der zuverläſſigen, ſcharfſinigen Streitſchrift.

Die Schriften gegen Bajus konnte ich nicht zu Geſicht bekommen. Einen erbaulichen, paränetiſchen Charakter hat die einfach aber warm geſchriebene Tronwo Vermaninge aen de christlike Gemeynten van Brabant, Vlanderen etc., Leyden 1589, zum geduldigen Ertrogen des von Gott ouſgelegten Kreuzes, der Verfolgungen ꝛc. auffordernd; an den Beiſpielen der Juden, der erſten Chriſten, an der Hilfe, welche dieſe von Gott erfaren, ſollen ſich die Gläubigen ſtörken und tröſten (ſ. Geſchriften I, 491 ff.).

Marnix wor dreimal verheiratet, der Nome ſeiner erſten Gottin iſt ſchon genannt, die zweite, Kathorina von Eckeren, ſtarb April 1586, die dritte, Joſine von Lannoge, ſtarb erſt 1605 in Leyden. Seinem Sone Jakob galt der pädagogiſche Traktat Ratio instituendae juventutis, Oeuvres VIII, 16 sqq. Berühmtheit hot dieſer Son nicht erlangt. Eine vollſtändige Ausgabe ſeiner Werke gibt es meines Wiſſens nicht; eine Auswal dovon hat Edgar Quinet getroffen in Oenvres de Phil. van Marnix de Mont Ste Aldegonde, B. 1—8, Brüſſel 1857—1860, Bd. 4 gibt eine Notice biographique et bibliographique. Andere ſind, wie angefürt, von Toorenenbergen herousgeg., endlich ſind die Werken der Marnixvereeniging zu nennen, welche die Kenntnis dieſes Mannes und ſeiner Zeit beſördern ſollen (ſie ſind mir nicht zu Honden geweſen). Von ſeiner Korreſpondenz iſt einiges in den Oeuvres aufgenommen, anders findet ſich in den Archives de la maison Orange-Nassau p. p. Groen van Prinsterer und ſonſt.

Sein Leben ist beschrieben von Prins, Leven van Philipp van Marnix, Leyden 1782, etwas veraltet; W. Broes, Filip v. Marnix bijzonder van de Hand van Willem I., 1. 2. Amsterd. 1838; Quinet, Phil. v. Marnix, zuerst Revue des deux Mondes 1854, dann selbständig erschienen, geistreich, aber an Lob überschwenglich; Th. Juste Les Payx-Bas au XVI siècle, Vie de Marnix de Ste. Aldegonde, Brux. 1858, genau und gut. J. van Have, Haarlem 1854 und Vollman 1875 sind populär, Alberdingk-Thym, Vroolike historie van Ph. v. Marnix 1878, vertritt den ultramontanen Standpunkt. Jacques Lesor, Essai théologique sur M., Strasbourg 1863, einfach, aber nicht bedeutend. Sonst zu nennen: Wolters, Reformationsgeschichte der Stadt Wesel, Bonn 1868, die Werke von Motley, Gachard, Groen van Prinsterer u. a.

Theodor Schott.

Maroniten (Johannes Maro). Den Namen Maroniten fürt eine syrische Nation, welche als eine eigentümliche christliche Kirchengemeinschaft, Sekte, wenn man will, das Libanongebirge und seine Abhänge und Täler in einem Flächenraum von etwa 56 Quadratmeilen bewont, von Tripolis im Norden bis nach Tyrus und gegen den See Genezareth hin im Süden. In kleinerer Zal gibt es deren auch in anderen Orten Syriens, z. B. in Haleb, wo sie einen Bischof und eine von reichen Kaufleuten ihrer Konfession unterhaltene Kirche haben, in Damaskus, auf Cypern, einzelne Familien auch in größeren Dörfern Syriens; aber ihr Hauptsitz und ihre eigentliche Heimat ist der Libanon, namentlich der Distrikt Kesrawân, nordöstlich von Beirut, der fast nur von Maroniten bevölkert ist, ebenso das Gebiet Bscherre oberhalb von Tripolis, wärend sie anderwärts mit Griechen, Jakobiten, Drusen u. s. w. untermischt wonen. Die Gesamtzal der maronitischen Bevölkerung des Libanon beträgt nach zuverlässigen neueren Nachrichten etwas mehr als 200000 Seelen; die Angabe der katholischen Missionsstatistik (Notizia statistica delle Missioni cattoliche), Rom 1843, S. 170, von über 500000 Maroniten ist aber entschieden zu hoch gegriffen. Die Maroniten leben von Ackerbau und Viehzucht, vorzüglich ist bei ihnen aber der Seidenbau in Schwung. Sie reden jetzt seit langer Zeit die arabische Sprache, sind aber ursprünglich Syrer, was schon daraus hervorgeht, dass sie noch immer beim Gottesdienste die Liturgie in syrischer Sprache haben, wenn auch nur sehr wenige von ihnen sie verstehen; nur die Evangelienlektion wird arabisch gehalten. Sie betrachten sich gern als eine besondere Nation und behaupteten in der Tat fast zu allen Zeiten eine gewisse politische Unabhängigkeit, indem sie unter Scheichs aus ihren vornehmsten Familien, die ihren Adel bilden, sich selbst regieren und der ottomanischen Pforte, welche einen christlichen Pascha über sie gesetzt hat, nur einen Tribut von wechselnder Höhe zalen. Sie bilden eine besondere kirchliche Gemeinschaft, ecclesia Maronitarum, an deren Spitze ein selbstgewälter Patriarch steht, der den Titel eines „Patriarchen von Antiochia und dem ganzen Orient" fürt und im Sommer im Kloster Kannôbîn im Libanon, im Winter in Bkerke residirt; doch haben sie sich seit lange dem Papste unterworfen, von welchem auch der Patriarch seine Bestätigung erhält. Obwol nun diese Verbindung mit der römischen Kirche mehr auf äußeren Grundlagen und von Zeit zu Zeit erneuten Abmachungen beruht und nie zu einer wirklichen und völligen Einigung in Lehre und Kultus gediehen ist, so haben doch die neueren maronitischen Schriftsteller, welche in Rom selbst oder von Rom ihre Bildung erhielten, sich aufs Äußerste bemüht, durch leichtgläubige Annahme und unbegründete Voraussetzungen, ja selbst durch dreiste Behauptungen und Erdichtungen festzustellen, dass unter ihrem Volke von den Zeiten der Apostel her die rechtgläubige Lehre, unberürt von den Ketzereien und Streitigkeiten der Kirche umher, sich erhalten und fortgepflanzt habe, und dass diese ihre Orthodoxie, abgesehen nur von dem Ritual beim Gottesdienst, in allem Wesentlichen mit der der röm. Kirche übereinstimme. In diesem Sinne schrieben hauptsächlich Abraham von Hakel, gew. Abr. Ecchellensis genannt, in seinem chronicon orientale, Paris 1651, und in anderen Schriften, Faustus Nairon (diss. de origine, nomine ac religione Maronitarum, Rom. 1679, 8°, und euoplia fidei cathol. Ro-

manae historico-dogmatica, ex vetustis Syrorum s. Chaldaeorum monumentis eruta, Rom 1694, 8°), etwas besonnener Jos. Sim. Assemani (mehrfach in den 3 Bänden seiner Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, Rom. 1719), neuerlich noch Nicolas Murad (Notice historique sur l'origine de la nation Maronite, Paris 1844, 8°) u. a. Diesen Maroniten schlossen sich einige wenige römisch-katholische Schriftsteller gläubig an, wie de la Roque (Voyago de Syrie et du mont Liban. t. II, Amsterd. 1723, 8°, S. 10—120); Pagi (Crit. in Baron. ann.), während auf der anderen Seite jene Übereinstimmung bestritten und auf Grund der Zeugnisse des Eutychius und Wilhelm von Tyrus behauptet wurde, die Maroniten seien erst seit dem Jare 1182 allmählich der römischen Kirche beigetreten, vorher aber, und teilweise auch noch später, Monotheleten gewesen. Diese Ansicht wird schon von Jakob von Vitry und Baronius, besonders aber von Renaudot (Hist. Patriarch. Alex. Jacobit., Paris 1713, 4°, S. 149—151, 548 u. a.) und Richard Simon in seinen Bemerkungen zu Dandini (s. unten), sowie von sämtlichen neueren Kirchenhistorikern vertreten, z. B. Heineccius (Abbild. der griech. Kirche, Leipzig 1711, 4°, S. 98 ff.), Walch (Entwurf einer vollst. Historie der Ketz., Th. IX, S. 474—488), Schröckh (Kirchengesch., Bd. IX, S. 474—478; Bd. XX, S. 452—455; Bd. XXIX, S. 370—372); Gieseler (Kirchengesch., I, § 128), Neander (Kirchengesch., Bd. III, 1834, S. 276), Hase (Kirchengesch., 9. Aufl., 1867, S. 715) u. a. Auch Le Quien, der in seinem Werke Oriens christianus (Paris 1740, Th. III, S. 1—100), wo er ausfürlich von den Maroniten handelt, die Gründe für und wider zusammengestellt hat, hatte sich früher schon (1712) in seiner Ausgabe des Joannes Damascenus, t. I, p. 395, für die letztere Ansicht erklärt, und diese hat sich auch uns nach genauer Prüfung der geschichtlichen Zeugnisse als die allein richtige herausgestellt.

Am Orontes (heute el-ʿÂṣî), zwischen Hamat (Epiphania) und Emesa, lag ein altes Kloster des heiligen Maron, syrisch dairâ d'Mâr Mârôn, welches schon Kaiser Justinian restauriren ließ (Procop. de aedific. 5, 9). Es galt in der Mitte des 6. Jarh.'s für eins der angesehensten Klöster in Syrien, wie aus einigen aus jener Zeit erhaltenen Schriftstücken hervorgeht (s. die prima actio der 5. ökum. Synode, auch Epp. decretal. t. I; Baron. adnot. Martyrolog. d. 21. Oktbr.; Assemani, Bibl. Or. I, S. 497, Anm. 5). Danach hatten sich die Mönche dieses Klosters den Beschlüssen der Synode von Chalcedon unterworfen und wurden deshalb von den Gegnern derselben hart verfolgt. Jenen Maron, nach welchem das Kloster benannt war und den die Maroniten noch jetzt als ihren vorzüglichsten Heiligen verehren, hält man gewönlich für den Einsiedler Maron, dessen Leben Theodoret in der Relig. hist. c. 16, Opp. ed. Schulz. III, p. 1222, beschrieben hat, auch wol für den Mönch und Presbyter Maron, von welchem Chrysostomus in sehr ehrenden Ausdrücken redet in einem Briefe (ep. 36), den er aus seinem Exile an ihn schrieb. Sonach würde derselbe um das J. 400 gelebt haben, was, wenn auch nicht gewiss, so doch an sich nicht unwarscheinlich ist; jedenfalls erklären die Maroniten selbst so die Benennung ihres Stammklosters. Das hohe Alter dieses Klosters berechtigt indessen, lieber einen anderen viel älteren Heiligen als den Namengeber zu denken, nämlich den heiligen Mârî, den Bekehrer Babyloniens, welcher im Jare 81 starb und in dem nach ihm benannten Kloster Deir Mâr Mârî (sonst auch Deir Kûnî genannt) bei Seleucia am Tigris begraben liegt, s. Assem., Bibl. Or., III, II, S. 22 ff. Der Eigenname ist eigentlich das bekannte syrische nomen appellativum mâr, „Herr", oft übertragen „Heiliger" und so noch jetzt in vielen Ortsnamen in Palästina und Syrien, wie in Mâr Ilyâs, d. i. „Heiliger Elias", dem Namen eines Klosters bei Jerusalem. Diesem mâr ist in Mâri das Suffix der 1. pers. sing. (eig. „mein Herr"), in Marôn, arab. ausgesprochen Mârûn, dasselbe Suffix im Plural („unser Herr") angehängt. — Von diesem Kloster also leiten die Maroniten ihren Namen gewönlich ab; andere füren ihn auf ein kleines Dorf Maronea zurück, das 30 römische Meilen östlich von Antiochia lag; einige meinen auch, die Benennung datire erst von Johannes Maron, von welchem sogleich die Rede sein

wird, den aber Neander a. a. O. nicht mit jenem Abt Maron zu Einer Perſon hätte machen ſollen. So viel iſt gewiſs, daſs der Name Maroniten uns erſt in Schriften des 8. Jarhunderts begegnet, und zwar als Ketzername bei Johannes Damascenus in der Schrift *περὶ ὀρθοῦ φρονήματος* c. 8 opp. ed. Le Quien t. I, p. 395, vgl. auch de hymno trisagio c. 5, ebend. S. 485, wo die Lesart *μαρωνίσομεν προσθέμενοι τῷ τρισαγίῳ τὴν σταύρωσιν*, deren alte lateiniſche Überſetzung lautet: maronizabimus apponentes Trisagio crucifixionem, von dem Herausgeber Le Quien der anderen *παροινίσομεν* etc. mit Recht vorgezogen wird. Zwar finden wir eine Erwänung der Maroniten ſchon bei Timotheus, der zu Anfang des 6. Jarhunderts ſchrieb (Combefis. hist. haeres. Monothel. in PP. Bibl. nov. auctar. t. II, Par. 1648, p. 460), aber nur in einer offenbar ſpäter zugeſetzten Stelle, die ſchon die 6. ökumen. Synode vom J. 680 erwänt, die indes alt genug iſt, um ein ſicheres und unverdächtiges Zeugnis abzugeben. Sie bezeichnet die Maroniten entſchieden als Monotheleten (*οἱ τὴν δ' καὶ τὴν ε' καὶ τὴν ς' ἀποβαλόμενοι σύνοδον, καὶ τὸν σταύρωσιν ἐν τῷ τρισαγίῳ προστιθέμενοι καὶ μίαν θέλησιν καὶ μίαν ἐνέργειαν ἐπὶ χριστοῦ πρεσβεύοντες*), und dieſelbe Bezeichnung iſt namentlich den arabiſch ſchreibenden chriſtlichen Schriftſtellern in Ägypten geläufig, wie dem Eutychius (Ibn Batrik, Anfang des 10. Jarh.) in ſeinen Annalen (ed. Poc. t. II, S. 191. 271), dem Ibn el-Aſſâl (Benaſſalus, 13. Jarhundert), dem el-Makîn, Abulbarakât, denen auch der Muhammedaner Makrîſi im 15. Jarh. folgt; cf. Ronaudot, Hist. patriarch. Alex., Paris 1713. 4°, p. 149 sqq. Alle dieſe Autoren gebrauchen den Namen Maroniten für Monotheleten überhaupt und halten den Johannes Maron für einen Hauptſtifter dieſer Sekte. Eutychius ſagt: „zur Zeit des Kaiſers Mauricius lebte ein Mönch Marun, der in Chriſto zwei Naturen und Einen Willen und Eine Wirkung lehrte. Der größte Teil ſeiner Anhänger, von ihm her Maroniten genannt, waren die Einwohner der Städte Ḥamâ, Kinnesrîn und ʿAwâṣim. Nach dem Tode des Oberhauptes haben die Bürger von Ḥama das daſelbſt erbaute Kloſter Deir Mârûn (Maronskloſter) genannt und ſeine Lehre öffentlich bekannt". Ibn el-Aſſâl unterſcheidet die Maroniten ausdrücklich von den Melchiten (orthodoxen Griechen) und den Franken (Lateinern) und berichtet, daſs ſie kürzlich zur Religion der Franken übergegangen ſeien. Er meint damit den im J. 1182 erfolgten, auch von dem gleichzeitigen Erzbiſchof Wilhelm von Tyrus gemeldeten Übertritt der Maroniten zur röm. Kirche. Letzterer berichtet nämlich in ſeiner Geſchichte der Kreuzzüge (XXII, cap. 8 in Bongars. Gest. Dei per Francos t. I), daſs in jenem Jare ein in Phönicien am Libanon, in der Nachbarſchaft der Stadt Byblus wonendes ſyriſches Volk (natio quaedam Syrorum) in ſeinen Zuſtänden eine große Veränderung erfaren habe (plurimam circa sui statum passa est mutationem). Denn nachdem dieſe Leute faſt 500 Jare lang der Irrlehre (error) eines gewiſſen Häreſiarchen Maron gefolgt wären, ſodaſs ſie nach ihm Maronitae genannt wurden und, von der Kirche der Gläubigen getrennt, ihren beſonderen Kultus hatten (ab ecclesia fidelium seqnestrati seorsim sacramenta conficerent sna), ſeien ſie jetzt, durch eine göttliche Eingebung getrieben, zu dem lateiniſchen Patriarchen Aimerich von Antiochien gekommen, hätten ihren Irrtum abgeſchworen, den orthodoxen Glauben wider angenommen und ſo mit ihrem Patriarchen und einigen (nonnullis) Biſchöfen ſich der römiſch-katholiſchen Kirche angeſchloſſen. Es ſeien ihrer wol mehr als 40000 tapfere, in den Waffen geübte Leute, die in dem Kampfe mit den Saracenen gute Dienſte leiſteten. Die Irrlehre des Maron und ſeiner Anhänger beſtehe, wie man aus der gegen ſie berufenen 6. Synode erſehe, in der Behauptung „quod in Domino nostro Jesu Christo una tantum sit et fuerit ab initio et voluntas et operatio", wozu ſie dann noch andere verderbliche Lehren gefügt hätten. — Alle dieſe Zeugniſſe ſuchen die neueren Maroniten zu ſchwächen oder zu verdächtigen; Wilhelm von Tyrus ſei zwar ein glaubwürdiger Schriftſteller, aber in dieſem Punkte ſei er von Eutychius abhängig, und deſſen Nachricht ſei falſch. Allein, mag auch Eutychius in ſeinen Annalen manches Irrige berichten, ſo hatte er doch in dieſem Falle als Orthodoxer gar keine Urſache, die Maroniten

zu Ketzern zu machen, wenn sie wirklich orthodox waren, und jedenfalls drückt er, wie die übrigen genannten Alexandriner, die herrschende Meinung der Zeit aus, an deren Richtigkeit im Allgemeinen gar kein Grund ist zu zweifeln. Wenn übrigens aus Wilhelms Worten deutlich hervorgeht, dass damals die Maroniten in Masse übergetreten sind, so scheint er doch auch anzudeuten, dass ein kleinerer Teil derselben diesen Schritt nicht getan, denn er spricht vom Patriarchen und einigen Bischöfen (episcopis nonnullis — wenn dies nicht einfach die vor dem antiochen. Patriarchen erschienene Deputation der Gesamtheit bezeichnet —), die sich mit der Masse des Volkes bekehrten. Und so ist es um so weniger zu verwundern, wenn der Jakobit Barhebräus im 13. Jarh. (bei Assem. Bibl. Or. II, 292) die Maroniten immer noch, wenn auch im Hinblick auf ihre früheren Verhältnisse, als Monotheleten bezeichnet; was Assemani mit Unrecht mera calumnia nennt. Dass sie auch später noch nicht für rechtgläubig galten, zeigen die bis ins 18. Jarh. herab immer wider erneuerten Versuche, ihre Lehre der römisch-katholischen Lehre konform zu machen; s. unten.

Die Maroniten berufen sich nun ihrerseits, um die Rechtgläubigkeit ihrer Vorfaren und namentlich ihres angeblichen ersten Patriarchen, Johannes Maron, zu erweisen, zuvörderst darauf, dass in den Akten der 6. Synode (im J. 680), welche die Monotheleten verdammte, die Maroniten gar nicht genannt werden. Aber warum sollen sie nicht unter jenem Ketzernamen mit inbegriffen sein, zumal wir auch sonst die Benennung Maroniten erst nach dieser Zeit gebraucht finden. Ihre positiven Zeugnisse entnehmen sie aber nur aus einigen jüngeren, jedenfalls erst nach dem Jare 1182 von katholisch gewordenen Maroniten verfassten Schriften von sehr zweifelhaftem Werte, die überdies einige grobe Verstöße gegen die Geschichte und von ihrem Johannes Maron vieles offenbar Legendenhafte enthalten. Des letzteren Leben erzälen sie nach einer sogenannten arabischen Chronik, welche noch Nachrichten aus dem 13. Jarhundert enthält (Nairon diss. p. 105) und wol nicht vor dem 14. oder gar erst im 15. Jarhundert abgefasst ist. Den betreffenden Abschnitt gab zuerst in lateinischer Übersetzung Quaresmius in seiner Elucidatio terrae sanctae t. I, cap. 37, pag. 96. Das arabische Original benutzten dann Nairon u. a., und Assemani (Bibl. Or. I, 496 sqq.) gab dasselbe auszugsweise mit einer freien lateinischen Übersetzung in der bei den Maroniten üblichen Umschrift in syrischen Buchstaben (Karschunisch) heraus, aber in besserem (d. i. vermutlich korrigirtem!) Texte aus den „Vindiciae Maronitarum", einem ihm handschriftlich vorgelegenen Werke des Stephanus Edenensis, der im J. 1707 als maronitischer Patriarch starb (s. La Roque, Voy. de Syrie II, 99; Maundrell, Journal from Alepp. to Jerusalem ed. 6, Oxford 1740, S. 142; Schnurrer in Stäudlins Archiv f. Kirchengesch., I, S. 60 Anm.). Das Wesentliche daraus ist Folgendes:

Johannes Maro war in Sirûm bei Antiochia geboren (aber nicht, wie selbst Assem. I, 497 sagt, von fränkischer Herkunft; dies ist eine Verwechselung mit einem anderen Johannes s. Assem. II, 306; III, 189), erhielt Unterricht in Antiochien und in dem St. Maronskloster, studirte in Konstantinopel griechische Sprache und Wissenschaft, wurde dann Mönch und Priester in jenem Kloster und schrieb gegen die Ketzer. Nachher wurde er, zu großem Ansehen bei den Syrern gelangt, dem päpstlichen Legaten in Antiochien vorgestellt und zum Bischofe von Botrus gemacht im Jare 676, dem achten des Kaisers Konstantinus Pogonatus. Nun bekehrte er den ganzen Libanon, Monophysiten und Monotheleten, Eingeborne und Fremde, zum römischen Glauben, setzte Priester und Bischöfe ein und begründete auch die politisch-militärische Verfassung der Maroniten, „und es ward eine große Heerde, so dass der Libanon sie nicht fasste, und sie breiteten sich bis nach Jerusalem und nach Armenien aus". Im zweiten Jare Justinians II. starb dann der von der 6. Synode zum Patriarchen von Antiochia eingesetzte Theophanes, und Johannes, der durch göttliche Fügung gerade in Antiochia anwesend war, wurde einstimmig zu dessen Nachfolger gewält. Eine auf einem groben Anachronismus beruhende, aber von Steph. Eden. vermiedene Erdichtung ist die Nachricht bei Quaresm. und in dem von Nairon diss. p. 33 benutzten

Texte, Johannes Maro sei nach Rom gereist und vom Papste Honorius zum Patriarchen konsekrirt worden; denn Honorius lebte etwa 80 Jare früher und war Monothelet, der zeitige Papst war vielmehr Sergius I. Da Johannes Maro sonst nirgends als Patriarch von Antiochien angefürt wird, so hält Assemani l.c. 503 die ganze Nachricht von dessen Patriarchat für unrichtig und meint, derselbe sei nicht in Antiochia, sondern von seinen Bischöfen im Libanon gewält und darum von den Griechen und den Sekten nicht anerkannt worden. Joh. Maro hatte später noch Kämpfe mit den Griechen, welche sein Schwestersohn Abraham, von ihm zum Heerfürer ernannt, glücklich bestand. Da die Griechen das alte Maroskloster zerstört hatten, so bante er ein neues in Kasar-Hai bei Botrus, in welchem er im J. 707 starb. Sein Gedächtnis feiern die Seinigen am 5. Februar. Dies ist das legendenhafte Lebensbild, welches die Maroniten von ihrem Johannes entworfen haben. Die den Maroniten feindlichen Griechen nennen den Joh. Maron Maroninus, den kleinen Maron, und dessen kriegerischen Neffen Abraham änlich: Abrahaminns.

Eine eigentümliche Färbung erhält die Geschichte von Joh. Maron bei den Berichterstattern noch dadurch, dass sie das damals im Libanon hausende Volk der Mardaiten mit den Maroniten identifiziren und diesen letzteren die tapferen Taten zuschreiben, die von den Mardaiten erzält werden. Sie leiten diesen Namen vom hebräischen מָרַד ab und übersetzten ihn: die Widerspenstigen. Dies soll nach Abraham Ecchellensis Ehrenname der Maroniten gewesen sein im Sinne von „indomiti". Andere dagegen, wie besonders Assemani (B. O. I, 501. 508), Volney (Reise II, 9 ff.) und nach ihnen die neueren Kirchenhistoriker, Walch, Baumgarten, Mosheim, Schröckh u. s. w. verstehen darunter die Maroniten als Rebellen, die sich den kaiserlichen Befehlen in Religionssachen widersetzt hätten. Allein diese Identifizirung ist entschieden falsch und unhistorisch; schon der gelehrte Joh. Morinus (commentar. de sacris eccles. ordinationibus p. 310) widersprach ihr, Anquetil du Perron (Recherches sur les migrations des Mardes, ancien peuple de Perse, in Mém. de l'Acad. des Inscr. t. 50, p. 1—47) hat nachgewiesen, dass diese Mardaiten eine 12000 Mann starke Truppe von dem am kaspischen Meere heimischen kriegerischen Volke der Marden (s. über sie auch Chwolsohn, Sabier I, S. 366 ff.) waren, von Konstantinus Pogonatus zur Bekämpfung der Muhammedaner im Libanon stationirt. Durch ihre wilde Tapferkeit wurde der Chalif Mu'awwija zur Anerbietung des Friedens und einem starken Tribut gezwungen, und Abdulmalik erneuerte dieses Anerbieten, worauf Justinian II. die Mardaiten, zu seinem größten Nachteile freilich, wie sich zeigte, vom Libanon entfernte und nach Armenien versetzte. So berichtet der Byzantiner Theophanes im 8. Jarh. und nach ihm Zonaras und Cedrenus. Dieselben Schriftsteller sagen, dass sich den Mardaiten viele vom Volke der Eingebornen angeschlossen hätten, und so mögen die Maroniten allerdings zum Teil gemeinschaftliche Sache mit ihnen gemacht haben, wie sie sich auch später oft und bis in die neueste Zeit herab als tapfere Krieger bewärten.

Wenn Renaudot (Liturg. t. I, diss. p. 7. 15. 16) die Existenz des Johannes Maron ganz leugnet, so geht er zu weit. Er scheint in der Tat ein Mann von Einfluss gewesen zu sein, und wenn er auch nicht den Titel eines Patriarchen hatte, so muss er doch weltliche und geistliche Macht über seine Volksgenossen geübt haben. Wie seine Verehrer hauptsächlich erst in der Schule Roms gelernt haben, ihn zu den Würden und Ehren eines Heiligen zu erheben, so haben sie dort auch für nötig befunden, ihn zum Schriftsteller zu machen; was ihnen aber schlecht gelungen ist. Abgesehen von dem groben Irrtum des Abraham Ecchellensis und des Stephanus Ebenensis, die ihm sogar die Schriften eines Nestorianus zuweisen (s. Assem. Bibl. Orient. III, 189), so existirt jede der sieben Schriften, welche Assemani B. O. I, 512—520 aufzält und beschreibt, zur Zeit nur in Einer Handschrift und zwar in Rom. Die beiden letzten Nr. 6 und 7, de sacerdotio und Expositio liturgiae S. Jacobi apostoli, obwol sie Abraham Ecchellensis eigenhändig unter Johannes' Namen abgeschrieben hat, sind doch entschieden

von anderen Verfassern, die erstere von Johannes Darensis (9. Jarh.), die andere von Dionysius Barsalibi (12. Jarhundert), also beide viel später und von Monophysiten abgefasst, wie Assemani selbst zugesteht. Die Epistola de trisagio (Nr. 5) erklärt Assemani one weiteres für untergeschoben. Nr. 1, eine Anaphora (Liturgie) cod. Ecchell. 5 im Vatikan, geschrieben in Cypern im Jare 1535, wird wenigstens von einem Kenner wie Renaudot (a. a. O. t. II, prooem. p. 15) für unecht gehalten. Die kleinen Stücke Nr. 3 und 4 adversus Monophysitas und adversus Nestorianos, jedes zehn Seiten umfassend (cod. Ecchell. 14 im Vat.), geben sich als Auszüge eines größeren Werkes und haben nichts Charakteristisches, worauf sich der Anspruch der Echtheit gründen ließe. So bliebe nur noch das in derselben Handschrift stehende Glaubensbekenntnis übrig, 100 Seiten syrisch mit arab. Übersetzung. Es scheint meistens gut römisch zu klingen, doch notirt Assemani einige ketzerische Stellen, die er indes auf Interpolation zurückfüren will, wie er auch das auffallende Fehlen jeder Beziehung auf die 6. Synode daraus zu erklären sucht, dass die Schrift noch vor derselben abgefasst sein, und die Bezeichnung des Johannes als Patriarchen vom Abschreiber herrüren möge. Jedenfalls ist auch bei dieser Schrift die Abkunft von Johannes Maron sehr zweifelhaft und damit seine Schriftstellerei überhaupt in Frage gestellt. —

Wie es in der Zeit vor Johannes Maron unter den Bewonern jener Gegenden mit dem religiösen Bekenntnis gestanden habe, wie früh oder wie spät das Christentum überhaupt in ihre Berge gedrungen sein mag, ob und in wie weit sie bei den vor dem 7. Jarhundert geführten kirchlichen Streitigkeiten beteiligt gewesen, darüber gibt es keine näheren Nachrichten. Wenn sie aber im 7. Jarhundert Monotheleten waren, dann ist es auch, sofern der Monotheliſmus von den Monophysiten in der Hoffnung auf eine Einigung mit den Kaiserlichen sehr betrieben wurde, nicht unwarscheinlich, dass sie früher dem Monophysitismus zugetan waren, der durch Jakob Baradai (s. d. A. Bd. VI, S. 455) mit so viel Hast und Erfolg unter den Syrern verbreitet worden war und dem onedies der von ihnen beliebte theopaschitische Zusatz zum Dreimalheilig qui crucifixus est pro nobis eigentlich angehört. Und wenn die Mönche des Maronklosters, wie gemeldet wird, wegen ihrer Zustimmung zum chalcedonischen Konzil zu Märtyrern wurden, so müssen wir auch daraus wol schließen, dass nicht viele ihrer Volksgenossen auf ihrer Seite standen. Die Maroniten leugnen auch nicht, dass in ihren Büchern manches Ketzerische gestanden habe; aber sie sind dreist genug zu behaupten, dass diese Stellen von Monophysiten und Monotheleten in verfüreriſcher und gehässiger Absicht eingeschwärzt seien. Sie haben derlei Bücher auch viele in ihrem römischen Eifer verbrannt und rühmen sich, in neuerer Zeit noch einige unverdorbene Bücher zu haben, worin die Lehre von zwei Naturen und zwei Willen in Christo deutlich vorgetragen werde; vorzüglich die in Rom gedruckten (!!) seien durchaus korrekt. Jenem Zusatze zum Trishagion suchen sie, wie auch die Jakobiten taten und wie auch Ephräm von Antiochien (bei Photius, Bibl. cod. 228) tut, eine orthodoxe Wendung zu geben, sofern sie sagen, es sei nur hinzuzufügen, wenn das ganze Trishagion auf Christus allein bezogen werde und nicht auf den dreieinigen Gott, worin jedermann leicht ein bloßes Auskunftsmittel erkennt. Die römischen Maroniten (Abrah. Ecchell. in Eutych. vindic. II, ind. auctor. nr. 19; Nairon diss. p. 89 sqq.) produziren auch ein handschriftliches Werk „constitutiones eccles. Maronitarum“, welches angeblich um die Mitte des 11. Jarhunderts von einem maronitischen Erzbischof David aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt wurde und worin die Rede ist von zwei Willen in Christo, die zuweilen zu Einem zusammengehen, wenn beide einstimmig auf dasselbe Objekt gerichtet sind, was wider wie ein Vermittlungsversuch aussieht.

Ferner aber erzälen ihre Chroniken, dass zu Anfang des 12. Jarhunderts ein gewisser Thomas aus Harran, Erzbischof von Kasartab bei Haleb, unter den Maroniten die Lehre der Monotheleten mit Glück ausgebreitet und deshalb Streit mit dem griechischen Patriarchen von Antiochien gehabt habe. Die arabische Verteidigungsschrift des Thomas, in der er sich für einen Maroniten (sic!) ausgibt,

ist in dem cod. Ecchell. 14 enthalten (Assem. B. O. I, 576). Es soll dies eben nur ein Schisma gewesen sein, welches durch den Übergang der Maroniten zur römischen Kirche im Jare 1182 seiu Ende gefunden habe und der übertreibenden Darstellung bei Wilhelm von Tyrus zugrunde liege; eine Anschauungsweise, die zu deutlich die Farbe der Beschönigung an sich trägt, als dass sie Anspruch auf historische Warheit haben könnte. Es wird zugleich hieraus ein Vorwand entnommen, um den Monotheletismus der auf der Insel Cypern lebenden Maroniten zu erklären. Jenes Schisma soll auch dorthin verpflanzt worden sein und sich erhalten haben bis zur Zeit des Papstes Eugen IV. im 15. Jarh., wo der dortige Bischof Elias den Monotheletismus abschwor. Im Libanon gab es schon bald nach dem Jare der großen Bekehrung antirömische Bewegungen unter den Maroniten, die ihnen einen päpstlichen Bannspruch zuzogen, dessen Zurücknahme endlich ihr Patriarch Jeremias persönlich in Rom nach fünfjäriger Anwesenheit dort von Innocenz III. erlangte im Jare 1215 (s. Nairon diss. p. 98 sqq.). Genug, die Maroniten sind — und bleiben trotz aller Assimilationsmühen — von Haus und Wesen fast in gleichem Maße dem orthodoxen Christentum gegenüber Häretiker, wie ihre Nachbarn in den Libanonbergen, die Drusen, es dem Islam gegenüber sind. Was begünstigte auch eine solche religiös-politische Sonderstellung besser, als das schützende Asyl des Hochgebirges?

Rom machte aber immer von neuem Versuche, die Maroniten an sich zu fesseln, und es hat sich das fortwärend viel Mühe und Geld kosten lassen. Schritte solcher Art geschahen im J. 1445 infolge des florentinischen Konzils. Im Jare 1596 wurde auf Befehl Clemens VIII. im Kloster Kannobin (der Name aus *κοινόβιον*, das Kloster angeblich von Theodosius d. Gr. gestiftet), ein maronitisches Konzil abgehalten und dazu als päpstlicher Legat der Jesuit P. Girolamo Dandini abgeschickt mit dem Auftrage, die Angelegenheiten der Maroniten zu revidiren und auszugleichen. Sein Bericht erschien italienisch zu Cesena (im ehemal. Kirchenstate) 1656 unter dem Titel Missione apostolica al Patriarca e Maroniti del Monte Libano, dann in französischer Übersetzung, begleitet von gelehrten Anmerkungen, von Richard Simon unter dem Titel: Voyage du mont Liban, traduit de l'Italien du R. P. Jer. D. etc., Paris 1685, 12°, 356 SS., die „remarques" S. 199 bis Ende. Das Resultat war nach Dandini eine willige und gänzliche Unterwerfung unter den päpstlichen Stul, Übereinstimmung in allen Glaubenssachen, Abweichungen nur im Ritus, sonst einige äußere Abstellung heischende Missstände. Das Abweichende, das sie behielten, war aber nicht gering, z. B. das Abendmal in beiderlei Gestalt, die vielfach eigentümliche Messliturgie in syrischer Sprache, die Priesterehe, die hergebrachten Fasttage, eigene Heilige, besonders St. Maron, und Anderes. Im Jare 1736, als der Patriarch Josef gegen seine widerspenstigen Bischöfe den Papst Clemens XII. um Hilfe angerufen hatte, wurde abermals zur Abstellung der eingerissenen Missbräuche im Marienkloster zu Luweiza im Gebiete Kesrewan ein feierliches National-Konzil abgehalten, wobei als päpstlicher Nuntius Josef Simon Assemani, der berühmte, in Rom gebildete Maronit, unter Assistenz seines Neffen Steph. Evodius Assemani erschien. Es galt diesmal vorzüglich, die Maroniten soviel als möglich an die Satzungen des Tridentinum zu binden, da sie dasselbe keineswegs sofort angenommen hatten, und noch viele andere Dinge auszugleichen. Von diesem Konzil handeln die Nouveaux mémoires des missions de la comp. de Jésus dans le Levant t. VIII, Paris 1745, 8°, p. 353 sqq.; Steph. Evod. Assemani in Bibliothecae Mediceae codd. orientt. catalogus, Florenz 1742, fol., p. 118 sqq.; Fleurys Kirchengesch., fortgesetzt von Alexander, Th. LX, S. 379 ff., Augsb. 1786; J. R. Schlegel, Kirchengeschichte des 18. Jahrh.'s, II. B. 1788, S. 88. Die Akten dieses Konzils sind arabisch gedruckt in der maronitischen Druckerei des Klosters Mar Hanna auf dem Libanon 1788, 4°, und aus diesen hat Schnurrer reichliche Mitteilungen gegeben in zwei Tübinger Programmen: De ecclesia Maronitica p. I. II., 1810 und 1811, deutsch übersetzt von Rosenmüller in Stäudlin und Tzschirners Archiv für Kirchengeschichte, Bd. I, 1814, S. 32—82; vgl. auch Schnurrers Bibliotheca

Arabica p. 309 sqq. Aus diesen Akten ist recht zu ersehen, wie viel damals an einer Übereinstimmung der Maroniten mit der römischen Kirche noch fehlte und wie viel man ihnen auch für die Zukunft nachließ, so dass unmittelbar nach dieser Zeit ein Karmelitermönch dem Reisenden Korte sagen konnte: „für jetzo erkennen sie den Papst als Oberhaupt an, außerdem haben sie nichts Katholisches an sich" (Korte's Reise nach dem gelobten Lande, Halle 1751, 8°, S. 463), nicht viel anders, als Troilo im Jare 1666 sagt (Orient. Reisebeschr. S. 168): „theils sind sie dem römischen Stul zugefallen, theils bei ihren alten Satzungen und Lehren noch verblieben". Das Wichtigste, was auf diesem Konzil von den Maroniten gefordert und zugestanden wurde, war Folgendes: im Glaubensbekenntnis vom Ausgehen des heil. Geistes die Formel a patre filioque; das Niederknieen bei der Konsekration; im Synaxarium die ausdrückliche Erwänung nicht nur der sechs ersten ökumenischen Konzilien, sondern auch des siebenten (2. Nic. 787) und achten (Konst. 869), des Florentinischen (1439) und des Tridentinischen; Nennung des Papstes im Kirchengebet und bei der Messe; Gebrauch des Catechismus Romanus, der ins Arabische übersetzt und gedruckt werden sollte (was aber erst 1786 geschah, Schnurrer, Bibl. Arab. p. 303). Neu eingeschärft wurde der Gebrauch des Gregorianischen Kalenders (den Dandini noch nicht durchsetzen konnte). Die Firmelung sollte fortan nur vom Bischof vollzogen werden (wie Trident. sess. 7), das Salböl nur vom Patriarchen oder Bischof aus Öl und Balsam am fünften Tage der Charwoche zubereitet und verteilt werden. Die Verheiratung der niederen Geistlichen wurde nachgegeben. Die Transsubstantiation ganz wie Trident. sess. XIII, c. 3. Die Hostie soll mit einem Kreuz versehen und nur aus Mehl und Wasser bereitet sein (nicht mit Öl und Salz, wie bei den Jakobiten und Nestorianern), der Wein mit etwas Wasser vermischt (Trident. sess. XXII, c. 7). Der Genuss des Sakramentes sub utraque wird nur den oberen Geistlichen, bis zum Oberdiakon herab, erlaubt. Übrigens werden die Hostien in kleine Stücke zerbrochen in den Wein getan und so mit einem Löffel dargereicht. Die Stufen des geistlichen Standes sind festgestellt und das Ceremoniell der Weihen ausfürlich vorgeschrieben (s. Schnurrer bei Stäudlin l. c. S. 57 ff.). Eigentümlich sind der maronitischen Kirche die Würden des Ökonoms (Prokurators), der, aus dem Klerus gewält, zugleich mit dem Bischof das Kirchengut verwaltet, und des Visitators (arabisch Bardût *), aus griech. περιοδευτής), des vom Bischofe eingesetzten Gehilfen und Vertreters desselben, der in den Orten der Diözese, die Bischofsstadt ausgenommen, herumreist, die Kirchen und Geistlichen inspizirt und überhaupt dort den Bischof vertritt (bei den Griechen der Exarch). — Der von sämtlichen Bischöfen gewälte Patriarch hat seine Konfirmation mittelst Übersendung des Palliums vom Papste zu erhalten; dem desfallsigen Gesuch muss er das katholische Glaubensbekenntnis beifügen, auch alle zehn Jare Bericht erstatten. — Bei dem Konzil hatten dreizehn Bischöfe unterschrieben; die Diözesen sollten aber auf folgende acht beschränkt werden: Haleb, Tripolis, Byblus mit Botrus, Baalbek, Damask, Cypern, Beirut, Tyrus mit Sidon. Es kam aber bald noch Ehden hinzu, auch mehrere Bischöfe in partibus. Diese Synodalkonstitution bildet die Grundlage noch des heutigen Rechtszustandes der maronitischen Kirche; nur ist manches wider auf den alten Bestand zurückgekommen, manches auch wol gar nicht durchgreifend eingefürt worden. —

Zu einer römischen Bildungsanstalt maronitischer Geistlichen gründete Papst Gregor XIII. im Jare 1584 zu Rom das Collegium Maronitarum, aus welchem früher mehrere namhafte Gelehrte hervorgegangen sind, wie Georgius Amira (Verfasser einer syrischen Grammatik, gest. 1644 als Patriarch), Gabriel

*) Auch sonst werden die griechischen Würdenamen bei den Maroniten im Arabischen eigentümlich gestaltet; ἀρχιδιάκονος z. B. wird Schidjâk und mehr s. Schnurrer l. c. S. 59 ff.

Sionita (Professor an dem Colleg. d. Sapienza in Rom, dann Interpret am Hofe Ludwigs XIII., Mitarbeiter an der Pariser Polyglottenbibel, gest. 1648), Abraham Ecchellensis (aus Chakel in Syrien, erst Professor in Rom, dann in Paris, wo er mit an der Polyglotte arbeitete, Verfasser mehrerer Schriften, deren einige von uns im Vorstehenden erwänt), der berühmte Josef Simon Assemani (der Name ist neuarab. und bedeutet „der Himmlische", as-samâni), Stefan Evodius Assemani, Josef Aloysius Assemani und andere. Aus früherer Zeit kennen wir den Maroniten Theophilus als Hofastrologen des Khalifen al-Mehdi, der eine Chronik verfasste und den Homer ins Syrische übersetzte, gest. 1785, s. Assem. Bibl. Or. I, 521. Vor ihrer Verbindung mit Rom hatten sie nur sehr wenig von Schriftstellerei, und trotz mehrerer Schulen, wie der zu 'Ain Warka in Kesrawan (s. Burckhardt, Reisen in Syrien S. 305 ff.), und trotz der Druckereien, die man ihnen 1735 zu Mar Hanna und 1802 in Kaschcia eingerichtet hat, ist in der Masse des Volks wenig Trieb für Geistesbildung, obwol ihnen bei ihrer rüstigen Natur Anlagen nicht fehlen. Sie halten ihre einfachen Sitten, besonders Mäßigkeit und Gastfreiheit, aber auch die Blutrache von alter Zeit her fest. In ihren Bergen wussten sie sich manche Rechte und Freiheiten zu schützen, wie sie z. B. von jeher bei ihren Kirchen Glocken (arabisch nâkûs) haben durften und ihnen gestattet war, den grünen Turban zu tragen. Ihr Adel wurde auch von Rom und Paris aus öfter anerkannt, daher die sogenannten „Prinzen vom Berge Libanon", die im vorigen Jarhundert als Abenteurer und Bettler an den europäischen Höfen ihr Glück machten (Niebuhr, Reise, II, 458 ff.). Die Macht der Maroniten überwog eine Zeit lang die der Druſen im Libanon, besonders seit die herrschende Emîr-Familie, das syrische Fürstenhaus der Benî Schihâb, bisher muhammedanisch, zum maronitischen Glauben überging. Auch der bekannte Emîr Beschîr war Maronit, obwol er sich äußerlich zum Islam hielt. Seit dessen Sturze im Jare 1840 aber sank die Macht der Maroniten wider, und ihre Kämpfe mit den ihnen benachbarten Druſen, mit denen sie seit langem in erbitterter Feindschaft leben, haben seit dem Konflikte vom Jare 1845 das Land verwüstet und in Armut und Unordnung gestürzt. Der Angriff der Maroniten auf ein Druſendorf war im J. 1860 der erste Anlass zu der furchtbaren Christenmetzelei durch die fanatischen Druſen in Syrien, besonders Damaskus. Dabei sind auch in die kirchlichen Angelegenheiten Störungen gekommen. Doch wollen sie noch immer gut päpstlich sein. Ihre sehr zalreichen Geistlichen genießen die blinde Verehrung des Volkes, obwol sie ärmer sind als zuvor, da sie sich fast allein vom Messelesen und freiwilligen Geschenken nären müssen, wenn sie nicht nebenher Ackerbau oder gar ein Handwerk treiben. Besser situirt sind die Bischöfe. Auch von den früher zallosen Mönchs- und Nonnenklöstern sind manche aufgehoben und zerstört; doch gibt es deren immer noch viele, zum Teil von großer Schönheit. — Die Patriarchen, seit Mitte des 15. Jarh.'s meist in Kannobin residirend (s. oben), wo in einer Höle auch die Patriarchengräber gezeigt werden, füren stets den Namen Butrus (Petrus) oder Bûlus (Paulus).

Neuere Litteratur über die Zustände der Maroniten: Volneys Reise nach Syrien (deutsche Übersetzung, Jena 1788, Thl. I, S. 7—25); Corancez, Itineraire, Paris 1816; Ed. Robinsons Palästina, III, 744 ff. und in der Bibliotheca sacra 1843, S. 209—213; G. B. Brocchi, Giornale delle observazioni fatti ne'i viaggi in Egitto, nella Syria etc., Bassano 1842, t. III; Ritters Erdkunde, Th. 17, Abth. I, 1854, S. 772—797; Thomson in Missionary Herald (Boston 1845); G. Guy, Relation d'un séjour de plusieurs années à Beirout et dans le Liban., Paris 1847, 2 voll., 8°; A. Socin, Palästina und Syrien, Leipzig, Bädeker, 2. Auflage, 1880, S. CXV, 404 ff. und mehr. — Vergl. auch Fr. Kunstmann, Über die Maroniten und ihr Verhältniß zur lateinischen Kirche, Tübinger Theologische Quartalschrift 1845, S. 40 bis 54.

(E. Roediger †) R. Kessler.

Marot, Clément, verdient hier eine Stelle wegen seiner poetischen Übersetzung der Psalmen, die noch jetzt den Hauptteil des Kirchengesanges in den französischen reformirten Gemeinden ausmacht. Weder die Einzelheiten seines abenteuerlichen Lebens, noch seine sonstigen dichterischen Erzeugnisse gehören hieher. Folgende kurze Andeutungen mögen genügen. Marot wurde geboren um 1495 zu Cahors; sein Vater, Johann, war gleichfalls Dichter gewesen. Clément, der sich schon frühe in der Verskunst übte, wurde, von Franz I. empfohlen, in das Gefolge Margarethas, Herzogin von Alençon, aufgenommen. Er begleitete ihren Gatten auf mehreren Kriegsfarten, wurde als Ketzer verklagt, durch Margarethas Verwenden wider befreit, und nach abermaligen Händeln mit der Inquisition unter das königliche Hausgesinde eingeschrieben. Es ist kaum zu zweifeln, dass er in dem Umgang der Herzogin (später Königin von Navarra) Neigung zur Reformation fasste, mag es auch nur ein freier Sinn gewesen sein, der sich gegen Gewissenszwang empörte. Als im Frühling 1533 Gérard Roussel zu Paris predigte und, nach der Verbannung des fanatischen Sorbonnisten Beda, aufhetzende Verse gegen die Protestanten an mehreren Orten angeheftet wurden, machte Marot nicht minder heftige, satirische Verse dagegen. Im Herbste 1534 wurden zu Paris die berüchtigten Placards angeschlagen, die eine blutige Verfolgung der Protestanten zur Folge hatten; auch Marot verfiel in Verdacht; in seiner Wonung fand man verbotene Bücher. Er floh nach Béarn und von da nach Ferrara, zur Herzogin Renata von Este. Von Venedig, wohin er sich bald nachher zurückzog, rief ihn 1536 Franz I. wider an den Hof. Man hat behauptet, er habe damals abgeschworen; dieses Vorgeben wird durch nichts bewiesen. Um 1538 begann er, mit des gelehrten Vatable's Hilfe, die Übersetzung der Psalmen; sie wurde mit Begeisterung aufgenommen; es gehörte zum Hofton, sie zu singen, nach beliebten weltlichen Weisen; selbst Karl V. ließ Marot dafür zweihundert Dublonen schenken. Die Sorbonne verbot das Buch; der Dichter floh nach Genf, wo ihn Calvin aufforderte, in der Psalmenübersetzung fortzufahren. Marot blieb indessen nicht lange in Genf; nicht infolge eines Urteils, wie seine Gegner behauptet haben, sondern weil dem an die leichten Sitten des französischen Hofes gewonten Manne die Genfer Strenge nicht behagte, zog er sich nach Chambéry zurück, um 1544 zu Turin zu sterben.

Die erste bekannte Ausgabe der Psalmenübersetzung erschien gegen Ende 1541 zu Paris; sie enthält 30 Stücke nebst einer gereimten Übersetzung des Vater Unser, des englischen Grußes, des Symbolum und der zehn Gebote. Über diese Ausgabe, sowie über die späteren s. das treffliche Werk von Felix Bovet, Histoire du psautier des églises réformées, Neuchâtel 1872 und den Art. „Psalmodie, reform.". **C. Schmidt.**

Marsay, Charles Hector de St. George, Marquis de, einer der merkwürdigsten Mystiker in Deutschland im 18. Jarhundert und — gegen das Ende seines Lebens — ein erfarungsvoller Zeuge von der Warheit der lauteren evangelischen Lehre von dem Verdienste Jesu Christi und seiner Aneignung allein durch den Glauben, ward in Paris 1688 von frommen reformirten Eltern geboren, welche sich zur Zeit der ersten Religionsverfolgungen von ihrem Schlosse Marsay bei Mozé in der Landschaft Aunis bei Rochelle nach Paris geflüchtet hatten, und später Frankreich ganz verließen, um sich in Deutschland anzusiedeln. Von Jugend auf ernst und gottesfürchtig gesinnt, kam der junge Marsay als Fähnrich in einem großbritannisch-hannöverischen Regimente in dem spanischen Erbfolgekriege in Belgien zuerst durch seinen Freund, den Lieutenant Cordier, zu tieferer Erkenntnis und gründlicher Erweckung, nachdem ihn dieser auf die Schriften der (katholischen) Antoinette Bourignon (s. d. Art. Bd. II, S. 580) aufmerksam gemacht hatte. Die beiden jungen Freunde nahmen dann mit dem Feldprediger Baratier (gestorben nach 1750 als reformirter Domprediger in Halle) ihren Abschied, um gemeinsam ein gänzlich einsiedlerisches Leben in der Einöde zu füren. Zu dem Ende zogen sie 1711 nach der religiösen Freistätte Schwarzenau in der Grafschaft Wittgenstein-Wittgenstein, wo sie zu ihrem Erstaunen nicht wenige Gleichgesinnte antrafen. Hier brachten sie wirklich ein Jar unter den härtesten

Entbehrungen und Entsagungen zu, indem ihr Leben nur der Andacht und der allernotwendigsten Haus-, Feld- und Handarbeit gewidmet war, und sie sich jedes nicht unbedingt notwendigen natürlichen Dinges zu entwönen suchten, z. B. des Sprechens, des Wolgeschmackes, ja fast des Essens selbst. Bald aber schlug diese unnatürliche anachoretische Strenge in Schlaffheit und Lässigkeit um — und schon nach einem Jare sonderte sich Cordier ab, um ein noch strengeres und ganz einsames Leben zu füren, hing sich aber an eine ebenso strenge Einsiedlerin, die er dann gegen seine sonstigen Grundsätze — ehelichte und mit sich auf eine schwärmerische Reise nach Jerusalem nahm. Auch Marsay fülte sich schon 1712 getrieben, mit dem einsiedlerischen dreizehn Jare älteren Fräulein Klara Elisabeth von Callenberg in eine — nicht fleischliche, sondern — wirklich jungfräuliche, mystische oder geistliche Ehe zu treten, obschon es ihm weder vorher noch nachher an gefärlichen Versuchungen gefehlt hat. Klara hatte früher zu der Rotte der Eva von Buttlar (s. d. Art. Bd. III, S. 32) gehört, one jedoch an deren unsittlichem Treiben Anteil genommen zu haben. Nachdem sie in ihrer Erweckung abwechselnd die traurigsten und die freudigsten inneren Erfarungen durchgemacht und eine Zeit lang in ihrer Heimat Hessen (und Kassel) geglänzt hatte, flüchtete sie sich 1709 in die Einsamkeit nach Schwarzenau, und fand dann bald unter dem Schutze der frommen Gräfin Hedwig Sophie von Wittgenstein-Berleburg eine Zufluchtstätte in Homrighausen, bis auch ihr die geistliche Ehe mit Marsay eingegeben wurde.

Das junge Ehepar setzte auch in der Ehe das arme und entsagungsvolle Leben fort; sie brachten ihre ganze Habe auf einem Schiebkarren in ihre neue Wonung, aßen lange Zeit kein Fleisch, sondern nur Brodsuppe mit etwas Fett, oder Gemüse, und tranken nur frisches Wasser, und gerieten auch nach nicht langer Zeit in Gefar, schwärmerisch in apostolischer Armut die Welt zu durchwandern, um sie zu bekehren — wovon Baratier sie noch glücklich abzuhalten wusste. Dagegen machte Marsay allein und mit seiner Frau seit 1713 mehrere Reisen nach der Schweiz, um seine Mutter in Genf zu bekehren oder um von seinem (ziemlich reichen und frommen) Bruder, welcher dort großbritannischer Gesandter war, einen Teil des väterlichen Erbes zu erhalten — was ihm dieser auch wirklich durch eine genügende Pension gewärte. In der Schweiz lernte Marsay zalreiche Freunde der Bourignon kennen, ward aber dort auch 1716 durch den Abbé von Watteville mit den Schriften der Mad. Guyon (s. d. Art. Bd. V, S. 479) bekannt, deren ausschließlicher Anhänger und Verehrer er mit seiner Gattin seitdem blieb. Er machte in seinem Innern nun alle mystischen Zustände des mündlichen Gebetes, der Komtemplation, der Übergabe an Gott, des schmackhaften, des dunkeln, des kindlichen, des nackten Glaubens und der geistlichen Vaterschaft durch und beschrieb dieselben sowol in seiner 1738 verfassten und später fortgesetzten Lebensbeschreibung als in seinen Briefen und Schriften. Doch kam Marsay — weil er nun einmal seinen natürlichen Weg und Beruf unnatürlich verlassen hatte — nie recht zur Ruhe, als höchstens von 1717 bis 1724 in Schwarzenau und von 1735 bis 1742 auf dem Schlosse Hayn zwischen Siegen und Dillenburg als geistlicher Fürer der erweckten und mystischen Familie von Fleischbein und ihrer verheirateten Kinder. Weit mehr als 1715 die Inspirirten beunruhigte ihn 1726 der Reiz nach Pennsylvanien auszuwandern und seit 1730 das Auftreten des Grafen Zinzendorf und seiner Boten aus Herrnhut, indem diese in Schwarzenau und Berleburg besondere Gemeinden nach der Art Herrnhuts aufrichten wollten. Marsay erkannte bald die schwachen Seiten Zinzendorfs und seiner Sache und ward demnach sein scharfer und entschiedener Gegner.

Eine sehr woltuende und heilsame Beschäftigung fand Marsay schon seit 1720 in dem Uhrmachen, welches ihm sein mystischer Freund Gottfried Koch aus Lindau lehrte, und das er später zugleich mit der Brief- und Schriftstellerei und — kurze Zeit — dem Vorsteheramte an der philadelphischen Gemeinde zu Schwarzenau betrieb. Zugleich mit seinem Berufe als Seelenfürer (Fleischbeins) erwachte nämlich auch der Trieb in ihm zu lehren und zu schreiben, und so sind 1734 und 1735 seine: „Freimüthige und christliche Diskurse", betreffend verschiedene

Materien des innern Lebens wie auch der chriſtlichen Religion; oder Zeugniß eines Kindes, von der Richtigkeit der Wege des Geiſtes, entſtanden, welche der junge Herr von Fleiſchbein überſetzte und 1735 in zwei Teilen unter Verſchweigung beider Namen (in Berleburg) herausgegeben hat. (Die übrigen damaligen Schriften Marſays: über die Magie, wider die Herrnhuter, Erklärung der drei erſten Kapitel der Geneſis, der Offenbarung Johannis in zwei Teilen und des Römerbrieſes ſind mir nie zu Geſichte gekommen.)

Nach dem Tode ſeiner lange hyſteriſch kränkelnden Gattin, 1742, zog ſich Marſay wider nach Schwarzenau zurück zu der Witwe Prätorius und ging 1745 mit dieſer zuerſt nach Arolſen, dann — unverſtändigerweiſe — nach Altona und dann bald wider zurück nach Godelsheim bei Arolſen, bis ihn nach dem Tode ſeiner Verpflegerin 1751 ſeine frommen Verwandten von Cartot und von Böttiger (Kinder ſeiner Schweſter) für immer nach Wolfenbüttel und nach ihrem nahen Gute Ambleben lockten, wo er 1753 ſelig und freudig geſtorben iſt, nachdem er noch vorher ſeit 1746 infolge eines Zuſammentreffens mit dem frommen Abte Steinmetz und anderen bewärten Pietiſten in Pyrmont und ſpäter mit Freſenius in Frankfurt von ſeinem unkirchlichen Separatismus und myſtiſchen Quietismus entſchieden zurückgekommen und die einfache evangeliſche Lehre von dem verdienſtlichen Verſönungstode Chriſti und der Rechtfertigung allein durch den Glauben ergriffen und widerholt freudig bekannt hatte. Was er ſchon 1748 ſeinem — ihn darin nicht verſtehenden — Freunde Koch geſchrieben hat: „Für mich iſt nunmehr die einzige Retirade, daſs ich die erworbene allgemeine Gnade Jeſu Chriſti annehme und ergreife, und auf gemeine Art nach unſerer Kirche evangeliſche Lehre durch den Glauben an Jeſum hoffe ſelig zu werden, und durch ſein teures Verdienſt allein einen Zugang zu Gott habe, und zwar ungeachtet ich mich in mir ſelbſt immer onmächtiger und entblößter von allem Guten zu ſein mich befinde", das blieb in den letzten ſieben Jaren ſeines Lebens ſein Bekenntnis, ſein Troſt und ſeine Zuverſicht. Sein Walſpruch war übrigens: Gott allein!

So wichtig und herrlich auch dieſes Zeugnis Marſays für ſeine Perſon wie für die evangeliſche Warheit ſelbſt iſt, ſo beſteht doch ſeine kirchengeſchichtliche Bedeutung darin, daſs er die franzöſiſche, katholiſche quietiſtiſche Myſtik der Bourignon, Guyon, Bertots (ſ. d. Art. „Guyon„ Bd. V, S. 480 f.) praktiſch und ſprachlich nach Deutſchland verpflanzt und weſentlich mit zu der Überſetzung und Verbreitung dieſer gerade damals in Berleburg (und Leipzig) erſchienenen und auch in der Berleburger Bibel verarbeiteten Schriften beigetragen hat.

Quellen: Außer den ſchon angefürten Diskurſen folgende Handſchriften (zum Teil dem Provinzialkirchenarchiv in Koblenz einverleibt): Das Leben des Herrn Ch. H. Marquis St. George de Marſay von ihm ſelber beſchrieben nebſt dem Leben der mit ihm vermälten Fr. El. El. von Callenberg. Abſchrift von dem Terſteegianer W. Weck in Wald 1769 angefertigt. Ein Quartband in zwei Teilen von 218 und 123 Seiten, worin auch viele Briefe und einzelne Aufſätze Marſays; gedruckt iſt dieſes Leben Marſays (one das ſeiner Gattin) nach einer andern unweſentlich abweichenden Handſchrift unter Bezeichnung der Perſonen und Orte mit den bloßen Anfangsbuchſtaben, und darum geſchichtlich unbrauchbar in de Valentis Syſtem der höhern Heilkunde, Elb. 1826 f., Bd. II, 155—392, mit (ſehr kritiſchen) Anmerkungen auf S. 397—462; 2) Copiae Schreiben von H. v. Marſay an G. Koch 121 S. 4°, zuſammengebunden 3) mit den drei erſten Teilen des Briefwechſels von H. v. M., G. Koch u. a. (L. Oehl zu Lindau), von denen der vierte bis ſechste Teil einen zweiten Quartband ausmachen. Außerdem iſt zu vergleichen meine Geſchichte der waren Inſpirationsgemeinden (Riedners Zeitſchr. f. hiſt. Theol., 1855, III, § 21, 4) — ſowie meine Geſchichte des chriſtl. Lebens ꝛc. (Kobl. 1852) Bd. II, B. IX.

M. Goebel.†

Marſilius von Padua. Dieſer Mann war einer der geiſtvollſten Sprecher kirchlicher Oppoſition in der erſten Hälfte des 14. Jarhunderts, einer von denen, welche die neue Zeit und den Proteſtantismus vorbereiten halfen. Er gehörte, wie ſein Zeitgenoſſe und Mitbürger Albertino Muſſato bezeugt, einer bürgerlichen

Familie Raimondini (weniger beglaubigt die Schreibung Mainardini) der Stadt Padua an, von der er den Zunamen Patavinus erhielt. Sein Geburtsjar gehört, nach der warscheinlichsten Annahme, dem Jarzehent 1270—1280 an. Sein Lebensgang zerfällt in drei Zeiträume, die wir nach den Ländern, in denen er sich aufhielt, als den italienischen, französischen und deutschen bezeichnen. Über den heimatlichen italienischen sind wir am wenigsten unterrichtet. Nur so viel ist aus einer poetischen Epistel seines Freundes Mussato zu entnehmen, dass er in seiner Vaterstadt Padua frühe durch vorzügliche Begabung Aufmerksamkeit erregt, Philosophie studirt, dann eine bewegte Jugendzeit durchlebt habe und hierauf in den geistlichen Stand eingetreten sei. Mehr Licht verbreitet sich über den französischen Zeitraum. Indes ist gleich der erste Punkt neuerdings zweifelhaft geworden. Nach der herkömmlichen Annahme hat nämlich Marsilius in Orleans an der Juristenschule die Rechte studirt, wol auch gelehrt. Allein Riezler hat gezeigt, dass die Äußerung im Defensor pacis, woraus man jenen Schluss zog, keinen sicheren Grund dafür abgebe, während kein anderweitiges Zeugnis für einen Aufenthalt in Orleans spreche. Urkundlich gesichert ist nur, dass Marsilius als Magister im Jare 1312 Rektor der Universität Paris gewesen ist. Daraus ergibt sich folgendes: er muss der Artistensakultät angehört haben, denn ausschließlich aus dieser wurden in Paris damals die Rektoren genommen; ferner, er muss zuvor den Grad eines Magisters erlangt und bereits Jare lang Vorlesungen gehalten haben, sonst hätte er nicht zum Rektor erwält werden können. Übrigens überschätze man die Bedeutung dieser Würde nicht, sie wechselte damals vierteljärlich. Vor seiner akademischen Tätigkeit scheint Marsilius in den geistlichen Stand eingetreten zu sein; denn dass er diesem in der Tat angehörte (nämlich als sogen. Weltgeistlicher, nicht als Ordensglied, etwa als Franziskaner, wie vielfach angenommen wird), ergibt sich aus späteren Urkunden des Jares 1328. Als akademischer Lehrer hat er sich nicht auf Philosophie und Theologie beschränkt, sondern nebenbei Kirchenrecht, vielleicht auch Medizin gelehrt; er betrieb in Paris zugleich die medizinische Praxis. Bedeutungsvoll wurde es für ihn selbst und für die Geschichte, dass Marsilius in Paris, diesem damaligen Mittelpunkt europäischen Geisteslebens, mit Männern in Berürung kam, welche in dem Kampf zwischen Kirche und Stat, zwischen Bonifacius VIII. und Frankreich, die Rechte des States verfochten. Nach dem unverwerflichen Zeugnisse Clemens VI. hat namentlich der damals in Paris lehrende Wilhelm Ockam Einfluss auf seine Geistesrichtung geübt. Als seit 1323 der Kampf zwischen Johann XXII. und Ludwig dem Bayern ausbrach, zog derselbe die Aufmerksamkeit des Marsilius auf sich. Ungefär im Jar 1324 trat er als publizistischer Schriftsteller auf mit dem Werke Defensor pacis, das er in Gemeinschaft mit einem Kollegen an der Universität, Johann von Jandun (in der Champagne), als Schutzschrift für Kaiser Ludwig und als Streitschrift wider das moderne Papsttum ganz im Stillen verfasst hatte. Bald nach Vollendung des Werkes (etwa 1325 oder 1326) begaben sich die beiden Pariser Magister an das Hoflager des Königs und überreichten ihm das Buch, das ihm gewidmet war.

Hiemit beginnt der letzte, der deutsche Zeitraum des Lebens von Marsiglio. Die Aufnahme, welche er nebst seinem Freunde am Hofe fand, war keine sehr entgegenkommende. Ludwig hatte zwar bereits die Franziskaner in seinen Schutz genommen, welche seit 1323 in einem theologischen Kampf gegen Johann XXII. sich befanden. Allein die Verfasser des Defensor pacis vertraten noch ganz andere Grundsätze über das Verhältnis der Kirche und Statsgewalt, Gedanken, die für Ludwig selbst noch nicht einleuchtend waren. Indessen verteidigte Marsiglio seine Lehre öffentlich im Beisein des Königs, wurde bald in seine nächste Umgebung gezogen, trat als Leibarzt in seinen Dienst, gewann aber auch Einfluss auf ihn als Ratgeber in statsrechtlichen und auswärtigen Angelegenheiten. Es gelang ihm, den König für seine Anschauung zu gewinnen, ja die Theorie in Praxis umzusetzen, als Ludwig 1327 seinen Römerzug antrat, am 17. Januar 1328 die Kaiserkrone aus den Händen des römischen Volkes annahm, und am 18. April in öffentlicher Versammlung die Absetzung Johanns XXII. aussprach, letzteres auf

Grund von Motiven, welche dem Defensor pacis angehören. Marsiglio war die Seele dieser Maßregeln, er wurde von Ludwig zum päpstlichen Vikar für Rom ernannt, d. h. zur ersten geistlichen Würde der Stadt erhoben; er soll auch zum Erzbischof von Mailand ernannt worden sein; ob er jedoch diese Stelle in der Tat je angetreten hat, ist sehr fraglich. Als rasch genug der Rückschlag folgte, und Ludwig Schritte tat zur Aussönung mit Johann XXII. und dessen Nachfolgern, blieb Marsilius dessen ungeachtet seinen Grundsätzen getreu bis an sein Ende. Nach der Rückkehr vom italienischen Feldzuge befand er sich one Zweifel am Hofe Ludwigs in München, allein sein politischer Einfluſs war durch den Mißerfolg gelämt. Daſs er 1338 noch lebte und in Ludwigs Umgebung sich befand, ist aus einer Rede des späteren Papstes Clemens VI., damaligen Kardinals, ersichtlich; als Papst erwänt derselbe in einer Rede vom 10. April 1343 Marsilius als nicht mehr lebend. Falls die Urkunden in der Ehesache von Margaretha, der Erbin Tyrols, von ihm stammen, wie wir glauben, so hätte Marsilius Ende 1341 noch gelebt, vermutlich ist er 1342 gestorben.

Die geistige und geschichtliche Bedeutung des Mannes ergibt sich aus der Tatsache, daſs Marsilius einer der banbrechenden Männer, ein entschlossener und prinzipieller Gegner des päpstlichen Absolutismus, ein Vorkämpfer der Selbständigkeit des Stats, der Kirche gegenüber, gewesen ist. Und dabei ging er nicht von einer negativen Opposition aus, sondern von der Erkenntnis, daſs Christus allein das Haupt der Kirche, die Bibel allein die schlechthin maßgebende Richtschnur der Kirche sei. Mit andern Worten, Marsilius ist einer von jenen ihrer Zeit voraneilenden Männern gewesen, in welchen der protestantische Geist seine ersten Strahlen vorausgeschickt hat, einer von den Vorläufern der Reformation, und das beinahe ein Jarhundert vor den Reformkonzilien, fast zwei Jarhunderte vor dem Beginn der deutschen Reformation. Und es ist merkwürdig, daſs dieser geistvolle italienische Denker gerade in Beziehung zu einem deutschen Fürsten seine Gedanken entwickelt hat.

Seine Hauptschrift ist, wie gesagt, der Defensor pacis oder de re imperatoria et pontificia. Das Werk könnte ganz gut den Titel füren: „Streitschrift für Ludwig den Bayern“. Aber aus guten Gründen zogen die Verfasser einen defensiven und sachlichen Titel vor. Sie gehen von dem Gedanken aus, Friede und Einigkeit sei das höchste Gut der menschlichen Gesellschaft und jedes Gemeinwesens. Der Friede habe mehrere Feinde; aber als der schlimmste Störenfried wird, anfänglich mit dunklen Anspielungen, allmählich immer deutlicher, zuletzt mit offenem Visir und schonungslosen Hieben, das moderne Papsttum bekämpft, mit seinen Übergriffen in die Rechte des States. Als realer Hintergrund schweben den Verfassern vor die Erfarungen des letzten Menschenalters: die Anmaßungen Bonifacius VIII. Philipp von Frankreich gegenüber, das Auftreten Clemens V. gegen Kaiser Heinrich VII., schließlich das Verfaren Johanns XXII. gegen Ludwig den Bayern. Diesem Übel müsse mit allem Nachdruck gesteuert werden, sonst greife es noch weiter um sich. Man müsse aber das Unkraut bei der Wurzel fassen und die Lehren bloßlegen, aus denen jene Praxis erwachsen sei. Daher der Plan des Werks, das nominell in drei Bücher (dictiones), tatsächlich nur in zwei zerfällt; denn das dritte ist nichts anderes als eine kurze Zusammenfassung des Inhalts der zwei ersten, in knapper Thesenform. Das erste Buch erörtert in objektiver Haltung, mit Anlehnung an Aristoteles' Statslehre, Wesen, Zweck und Ursprung des Stats, Statsverfassung u. s. w., stets im Hinblick auf Frieden und Ruhe, als das höchste Gut des geselligen Lebens. Das zweite Buch, bei weitem ausfürlicher, denn in ihm liegt der Schwerpunkt des Ganzen, geht auf das Verhältnis zwischen Kirche und Stat ein, und behandelt dasselbe anfangs lehrhaft und ruhig, dann aber disputatorisch, und nicht selten in dem animirten Ton einer Flugschrift über eine Tagesfrage. Offenbar haben die hochgespannten päpstlichen Ansprüche, z. B.: es sei für jeden Menschen heilsnotwendig, dem römischen Pontifex untertan zu sein; ferner, Christus habe dem Petrus und dessen Nachfolgern eine Vollgewalt eingeräumt, die auch über dem Kaisertum stehe, — wie ein Stachel gewirkt, der die freimütigen Denker

immer weiter trieb. Sie begnügen sich indes nicht mit scharfer Kritik solcher Maximen, sondern entwickeln eine positive Anschauung von Kirche und Stat, welche der päpstlichen Lehre entgegensteht, und begründen dieselbe rationell und biblisch, geschichtlich und kirchenrechtlich. — Die Hauptgedanken sind folgende: 1) Keinem Priester gebürt weltliches Regiment oder Zwangsgewalt, sondern nur Verwaltung des Wortes und der Sakramente, geistige und sittliche Einwirkung. 2) Alle Priester stehen an geistlicher Vollmacht und Würde sich wesentlich gleich. 3) Nur in äußeren und unwesentlichen Dingen kann es Abstufungen der Ehre und Vollmacht zwischen Priestern und Bischöfen geben, kraft menschlicher Ordnung. 4) Kraft göttlicher Einsetzung gibt es, laut der Schrift, nur ein Haupt der Kirche, — Christus selbst. 5) Die höchste kirchenregimentliche Auktorität auf Erden steht nicht einem einzelnen Priester oder Bischof, auch nicht dem römischen, zu, sondern einer allgemeinen Kirchenversammlung, in welcher auch einsichtsvolle und bibelkundige Laien Sitz und Stimme haben können. 6) Ein durchgreifendes Zwangsrecht steht nicht der Kirche, sondern nur dem State zu (dem Fürsten oder obersten Gesetzgeber, wie die Verfasser konkret sich ausdrückten). Auch das Recht, eine allgemeine Kirchenversammlung zu berufen, kommt lediglich einem frommen souveränen Gesetzgeber zu. 7) Die kurialistische Behauptung von dem maßgebenden Ansehen päpstlicher Erlasse treibt den Marsilius und seinen Mitarbeiter, Johann von Jandun, in die Bibel hinein: keine Schrift verdiene unbedingten Glauben, außer der hl. Schrift.

Unter den Hauptgedanken dieses Werkes befinden sich mehrere, welche echt evangelisch und prophetische Anungen reformatorischer Warheiten sind. Andere haben teils untergeordneten, teils zweifelhaften Wert. Mit Recht sagt Höfler: „Wer den Defensor pacis im 14. Jarhundert zum ersten Male las, mufste geradezu sprachlos werden über die Künheit der Argumentation, über die Konsequenz, welche den Gegner in allen Winkeln aufsucht, über die beispiellose Verwegenheit, das machtvollste System, auf dem Höhepunkte siegreicher Entfaltung, in seinen Fundamenten wie auf allen Punkten seiner äußeren Gestaltung, anzugreifen".

Die im Defensor pacis entwickelten Grundsätze über Kirche und Stat fanden eine Anwendung 18 Jare später in einer überaus mifslichen Sache. Die Erbin von Tyrol, Margaretha, gen. die Maultasch (nach ihrem Geburtsort, einem Schlofs in Südtyrol), wünschte wegen Kinderlosigkeit, ihres Gemals, Johann Heinrich von Luxemburg, sich zu entledigen. Kaiser Ludwig betrieb die Vermälung seines Sones, des verwitweten Markgrafen von Brandenburg, Ludwig, mit der Erbin von Tyrol. Und schließlich wurde die Vermälung zwischen beiden am 10. Februar 1342 gefeiert. Der Kaiser selbst wonte dem Feste in Meran bei.

Dazu war zweierlei nötig: 1) Auflösung, bez. Annullirung der bisherigen Ehe, 2) Dispensation von der Blutsverwandtschaft dritten Grades zwischen den Verlobten. So viel ist gewifs, dafs die erste Ehe der Braut nicht kirchlich getrennt oder annullirt worden ist. Vermutlich hat der Kaiser die Nichtigkeitserklärung ausgesprochen. Und Marsilius hat dies Vorgehen in einer Denkschrift verteidigt, welche den Titel fürt: Tractatus consultationis super divortio matrimonii inter Johannem et Margaretham, celebrato per Dominum Ludovicum IV. imperatorem. Ockam verfafste gleichzeitig eine Denkschrift, welche die kaiserliche Dispensation behufs Eingehung der zweiten Ehe rechtfertigt, wärend Marsilius sich bloß mit Trennung der ersten Ehe beschäftigt. Man hat beide Urkunden für unecht erklärt (Böhmer, Friedberg, Riezler), aber one durchschlagende Gründe. Die neuesten Untersuchungen haben die Echtheit derselben erwiesen, s. Carl Müller, Der Kampf Ludwig d. Bayern mit der röm. Kurie, II, S. 160 f. In seinem Traktat bestimmt Marsilius die Grenzen zwischen Statsgewalt und Kirchengewalt wesentlich so, wie in seinem Defensor pacis. Offenbar ist seine Anschauung von der Vollmacht in Ehesachen auch schon ein Vorspiel des reformatorischen Grundsatzes: „dafs die Ehe ein äußerlich weltlich Ding ist, weltlicher Obrigkeit unterworfen" (Luther).

Die Schriften Marsiglios sind gedruckt: Defensor pacis, 1522 (Basel) Fol.,

1592 in Frankfurt a. M., in Goldast, Monarchia s. romani imperii, II, 154—312; die Schrift über die kaiſerliche Gerichtsbarkeit in Eheſachen, herausgeg. von Freher, Heidelberg 1598, von Goldaſt, Monarchia, II, 1386 (richtiger 1286). — Zu vergleichen Höfler, Die Avignoneſiſchen Päpſte, Wien 1871, S. 28 ff.; Lechler, Johann v. Wielif u. die Vorgeſch. der Reformation, 1873, I, 107 ff.; Riezler, Die literariſchen Widerſacher der Päpſte zur Zeit Ludwig des Bayers, 1874, S. 30 ff. 76 ff. 122 ff. 193—240; Carl Müller, Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der röm. Kurie, I, 1879, S. 161 ff., II. 1880, S. 159 ff. 253 f. 361.

G. Lechler.

Martene, Edmund, war am 22. Dezember 1654 zu St. Jean de Lone in der Diözeſe von Dijon geboren und ſtammte aus einer angeſehenen Magiſtratsfamilie. Nachdem er ſeine Studien beendigt hatte, tat er am 8. September 1672 in der Benediktinerabtei des h. Remigius zu Reims Profeſs. Mit beſonderer Devotion betrachtete er die Regel des h. Benedikt und er faſste den Entſchluſs, ſie zu verherrlichen. Er machte ſich zu dieſem Zwecke in der alten aſketiſchen Litteratur ſo heimiſch, daſs die Oberen der Kongregation des h. Maurus, zu welcher ſein Kloſter gehörte, auf ihn aufmerkſam wurden und ihn zu wiſſenſchaftlichen Arbeiten nach dem Mittelpunkte der Kongregation, nach St. Germain des Prés, berieſen. Hier erfreute er ſich der Anleitung und der Freundſchaft D'Acherys und Mabillons und bald gab er den mit großem Beifall aufgenommenen Commentarius in regulam S. P. Benedicti (Paris 1690 in 4°) heraus. Dabei hatte er ſich die genaueſten Kenntniſſe der mönchiſchen Archäologie erworben und dieſelben, von Mabillon ermuntert, in folgender Schrift niedergelegt: de antiquis monachorum ritibus libri quinque (Lugd. 1690, 2 Vol. in 4°). In den folgenden Jaren hielt ſich Martene im Kloſter Marmoutier auf, wo er ſeine Studien fortſetzte, vorzüglich aber ſich von Claudius Martin zu aſketiſchen Exercitien anleiten ließ. Als dieſer ſein Lehrer geſtorben war, beſchrieb Martene ſein Leben, konnte aber die nötige Erlaubnis des Generalſuperiors der Kongregation zur Veröffentlichung der Biographie nicht erlangen, weil man der Meinung war, die überſchwängliche Anpreiſung myſtiſcher Aſkeſe würde der gelehrten Kongregation im Jarhundert Ludwigs XIV. mehr Spott als Verehrung einbringen. Dennoch erſchien one Schuld des Verfaſſers la vie du vénérable P. Dom Claude Martin etc. (Tours 1697 in 8°) und reizte den Generalſuperior zum Zorn. Das Buch wurde unterdrückt und Martene wurde nach Evron verwieſen, wo er one allen brieflichen Verkehr bleiben ſollte. Aber man konnte ſeine Talente nicht lange entbehren und ließ ihn nach Rouen überſiedeln, in das Kloſter St. Ouen, wo er dem Dom de Sainte Marthe bei Herausgabe der Werke Gregors des Großen beiſtehen ſollte. Hier gab er die Biographie ſeines verehrten Lehrers wider heraus und ließ ihr folgen Maximes spirituelles du vénérable P. D. Claude Martin (Rouen 1698 in 12°). In den nächſten Jaren brachte er ein ſehr gründliches und hochgeſchätztes Werk zuſtande, zu welchem ſeine Schrift über die alten Gebräuche der Mönche gleichſam nur der Vorläufer geweſen war, nämlich De antiquis ecclesiae ritibus (Rotomagi 1700 sq., 3 Vol. in 4°) und den dazu gehörigen tractatus de antiqua ecclesiae disciplina in celebrandis officiis (Lugd. 1706 in 4°). Unterdeſſen war er in den Beſitz vieler ungedruckter Schriften gekommen, die er nicht weiter archäologiſch verwerten, ſondern durch ihre unverkürzte Veröffentlichung den Gelehrten nutzbar machen wollte. Als Ergänzung des Spicilegiums von D'Achery gab er 1700 zu Rouen heraus Veterum scriptorum et monumentorum . . . collectio nova. Von da an beſtand aber ſeine hauptſächliche Tätigkeit im Aufſuchen, Entziffern, Herausgeben und Kommentiren alter Schriftwerke. Aus Marmoutier, wohin er wider zurückgekehrt war, ſchickte ihn im Jare 1708 das Generalkapitel ſeiner Kongregation auf Reiſen. Er ſollte die Archive der Kathedralkirchen und Abteien Frankreichs nach Dokumenten durchſuchen, welche zur Ausfürung einer hiſtoriſchen Beſchreibung aller kirchlichen Stiftungen Frankreichs (der Gallia christiana) unentbehrlich waren. Auf dieſen, von der Kongregation bezalten, nur auf Befehl der Oberen mit Rückſicht auf den wichtigen Zweck und auf die damit verbundenen Plagen und Entbehrungen unter-

nommenen Reisen, auf welche er mit höchst glücklicher Wal im Jare 1709 den Dom Ursinus Durand aus Marmoutier zum Begleiter mit sich nahm, brachte er 6 Jare zu und sammelte außer 2000 Dokumenten für die Gallia christiana noch so viel Schriften, dass er die Litteratur mit folgendem Werke bereichern konnte: Thesaurus novus Anecdotorum (Paris 1717 5 vol. in Folio). Daneben erschien: Voyage littéraire de deux religieux bénédictins etc. (Paris 1717 in 4°). In demselben Jare wurde er erlesen, eine neue Ausgabe der Geschichtschreiber von Frankreich zu veranstalten. Und obgleich von diesem Plane wegen politischer Veränderungen wider abgesehen wurde, so schickte doch der neue Generalsuperior seiner Kongregation, dessen Wal Martene als rechtmäßig verteidigte und der sich in der Folge als wesentlicher Förderer der Gelehrsamkeit der Mauriner auszeichnete, die beiden Sammler Martene und Durand wider auf Reisen, von denen sie im Jare 1724 widerum öffentlich Bericht erstatteten. Jetzt kam das größte und wichtigste, Theologen und Historikern auch heute noch unentbehrliche Sammelwerk jener Zeit heraus, zu welchem die Herausgeber vom Papste ermuntert und von allen Seiten mit Material unterstützt wurden. Veterum scriptorum et mouumentorum . . . amplissima collectio (Paris 1724—1733, 9 vol. in Folio). Im Jare 1734 musste Durand das Kloster St. Germain des Prés und somit auch seinen Freund Martene, mit dem er an der großen Bibliothek der Kongregation in dem genannten Kloster gearbeitet hatte, verlassen, weil er zu den Gegnern der Bulle Uuigeuitus gehörte, deren Entfernung nötig wurde. Martenes Sammelwerk stockte, obgleich noch Stoff zur Füllung eines 10. Bandes vorhanden war. Er kam auf seine früheren Studien zurück und besorgte eine sehr vermehrte Auflage seiner archäologischen Werke im Jare 1738. Er setzte Mabillons Annales ordinis S. Benedicti fort (Tom. VI. ab anuo Christi 1117 ad 1157, Paris 1739), bereitete auch die Fortsetzung der Acta Sanctorum ordinis S. Beuedicti vor und beschäftigte sich mit der Herausgabe des Lebens und der Werke des Thomas von Canterbury. Er bat um die Erlaubnis, eine Histoire de la congrégation de S. Maur zu veröffentlichen, aber erhielt dieselbe nicht, weil er darin einem zu naiven Enthusiasmus für mönchische Religiosität Worte gegeben hatte. Er war stets ein strenger Mönch nach mittelalterlichem Vorbilde gewesen. Er hatte Tag und Nacht alle Betstunden beobachtet; er hatte nie, auch auf den ermüdenden Reisen nicht, Wein getrunken; er hatte die Regel in größter Strenge und Demut gehalten; er hatte ganz eingezogen, in genauer Gleichmäßigkeit und in unabläßiger gelehrter Arbeit gelebt. Als er so ein Alter von 85 Jaren erreicht hatte, starb er am Schlagflusse den 20. Juni 1739 in der Abtei St. Germain des Prés. — Vergleiche Tassins Gelehrtengeschichte der Kongregation von St. Maur ins Deutsche übersetzt, Frankfurt und Leipzig 1774, Bd. II, S. 225—270; Jöchers Gelehrtenlexikon III, 218 und Rotermunds Fortsetzung des Gelehrtenlexikons IV, 810.

Albrecht Vogel.

Martianay, Joh., gelehrter Benediktiner der Kongregation des h. Maurus, geb. den 30. Dez. 1647 zu Saint Sever-Cap in der Gascogne, tritt 1668 in den Orden, gest. den 16. Juni 1717 in der Abtei St. Germain des Prés zu Paris. Seine Studien erstreckten sich hauptsächlich auf die griechische und hebräische Sprache, sowie auf die Bibel; darauf beziehen sich auch seine zalreichen Schriften. Gegen Paul Pezrons 1687 anonym erschienenes Buch L'antiquité des tems rétablie et défenduë coutre les juifs et les nouveaux chronologistes verteidigte M. den hebräischen Text (Défense du texte hébreu et de la chronologie de la vulgate, Par. 1689, 8°), und antwortete auf Pezrons Replik (Défeuse de l'antiquité des tems, Par. 1691, 4°) mit der Coutiuatiou de la défeuse du texte hébreu et de la vulgate (Par. 1693), indem er zu erweisen suchte, dass von der Schöpfung der Welt bis Christi Geburt nicht über 4000 Jare verflossen seien, wärend Pezron 5967 Jare ansetzte. Durch den Machtspruch des Erzbischofs von Paris wurde der Streit beigelegt. Von einer neuen Textrezension der Werke des h. Hieronymus gab M. 1690 eine sehr interessante Probe: Divi Hierouymi Prodromus sive . . . epistola . . ad Suuniam et Fretelam, castigata ad mss. codd. optimae notae cum multiplici observationum geuere illustrata. Leider erfüllte

die 1693—1706 in 5 Foliobänden erschienene Ausgabe (S. Euseb. Hieronymi opera ad vetustissimos mss. codd. emendata, der 1. Band gemeinsam mit Ant. Pouget, die späteren von M. allein) die daran geknüpften Hoffnungen nicht. Der erste Teil (Divina Bibliotheca antehac inedita) ist noch die wichtigste und verdienstlichste Leistung, da M. hier approximativ die Fassung, welche Hieronymus seiner Übersetzung des A. T. aus dem Grundtext gegeben hatte, nach handschriftlichen Quellen wider herstellte. In den übrigen Bänden überwiegt das Mangelhafte und Tadelnswerte bei weitem. Rich. Simon in seinen Lettres critiques (Basel 1699, 346 S. in 8°) und Joh. Clericus in den Quaestiones Hieronymianae (Amst. 1700, 517 S. in 8°) übten an der M.'schen Ausgabe eine bisweilen zu heftige und maßlose, meist aber gerechte Kritik, auf die allerdings M. die Antwort nicht schuldig blieb. Denn belehren ließ er sich von Niemanden, und wärend er im Umgang angenehm und persönlich liebenswürdig war, tragen seine Schriften allesamt den Charakter großer Eitelkeit und gewaltigen Selbstbewusstseins; in litterarischen Dingen war Streit sein Element, bissige Polemik sein Lebensbedürfnis. Erhebt doch auch Dom. Vallarsi in seiner 1734—1742 erschienenen Hieronymusausgabe lauten Tadel gegen M. mit ausfürlicher Darstellung der vielen Schattenseiten der Edition desselben. Gleichzeitig mit der Vollendung der Werke des Hieronymus veröffentlichte M. eine Biographie desselben (La vie de saint Jerôme, Par. 1706, 4°) ausgezeichnet „durch reichhaltige Mitteilungen aus den Schriften des Kirchenvaters sowie durch angenehme Schreibweise, aber auch reich an chronologischen Irrtümern und voll von deklamatorischen Lobeserhebungen auf den großen Doctor ecclesiae und von gehässigen Ausfällen auf seine neueren Gegner" (O. Zöckler, Hieronymus, Gotha 1865, S. 11).

Über den vorhieronymianischen lateinischen Bibeltext schrieb M. (außer in den Prolegomena zum 1. Bande des Hieronymus) in der Einleitung seiner Vulgata antiqua latina et itala versio evangelii sec. Matthaeum, e vetustissimis eruta monnmentis (samt dem Briefe des Jakobus, Par. 1695, 8°) und in den im nämlichen Jare publizirten Remarqnes sur la version italique de l'évangile de s. Matthieu. M.'s Versuch, für die Hermeneutik festere Prinzipien aufzustellen (Traité méthodiqne ou manière d'expliqner l'écriture par le secours de trois syntaxes, la propre, la figurée et l'harmonique, Par. 1704) geht auf Augustin und Hieronymus zurück. Er ordnet den metaphorischen Sinn dem Literalsinn unter, empfiehlt strenge Beobachtung des Zusammenhanges und sieht vor allem in der rechten Syntax die Lösung vieler Schwierigkeiten, one indes sonst die hermeneutische Tradition seiner Kirche zu verlassen. Die Titel der übrigen zalreichen Schriften M.'s, welche sich meist auf die Erklärung oder Übersetzung der Bibel beziehen, finden sich bei Tassin, Hist. littér. de la congr. de Saint-Maur, p. 382—397 (deutsche Ausg. I, 596—620). Vgl. auch H. Hurter, Nomenclator literarius rec. theol. cathol. II (Oenip. 1876), p. 770—777. **G. Laubmann.**

Martin I., Papst von 649—653. Er war aus Tudertinum (Todi) in Umbrien gebürtig und hatte, bevor er als Nachfolger Theodorus I. im Jare 649 — warscheinlich in den ersten Tagen des Juli — den römischen Stul bestieg, das Amt eines päpstlichen Apokrisarius in Byzanz versehen. Seine Ordination erfolgte, one dass die Bestätigung der Wal — wie es Recht und Herkommen erforderten — vom griechischen Kaiser Constans II. eingeholt war. Auf einer römischen Synode, der ersten Lateransynode, verdammte er 649 den Monotheletismus (s. d. Art. Monotheleten), gleichzeitig aber auch den „Typus", jenes Edikt Constans II., welches jedes Streiten über die den Gegenstand der Kontroverse bildende Frage untersagt hatte. Dieses Eintreten des Papstes für den orthodoxen Dyotheletismus verdoppelte den Hass des onehin durch die Nichtbeachtung seines Walbestätigungsrechtes erregten Kaisers, er sandte Olympius, den Exarchen von Ravenna, mit dem Auftrage nach Rom, den Papst gefangen zu nehmen. Obwol mit einem Heere in Rom eingerückt, wagte Olympius doch nicht, an Martin die Hand zu legen, entweder weil er einen Aufstand in Rom fürchtete, oder weil er — was das Warscheinlichere ist — vom Papste eine Unterstützung seiner hoch-

verräterischen Pläne, die auf die Gründung eines von Byzanz unabhängigen italienischen Reiches gingen, hoffte. Das Papstbuch allerdings fürt das Benehmen des Olympius gegen Martin auf das Fehlschlagen eines Mordanschlags zurück. Als nämlich Martin — so lautet der Bericht — durch ein Wunder dem Dolchstoße der vom Exarchen gedungenen Mörder entging, soll letzterer in dieser Bewarung des Papstes das Walten der göttlichen Vorsehung erkannt, sofort Buße getan und sich mit dem Papste ausgesönt haben. Diese Darstellung enthält so viel Unwarscheinliches, dient so sehr der Verherrlichung des Papsttums, dass sie zur Erklärung der Verhältnisse nicht verwertet werden kann. Energischer als Olympius verfur der nach dem Tode desselben mit dem Amte eines Exarchen betraute Theodor Calliopa, der den Papst Martin unter dem Vorwande, dass er sich, one die Bestätigung des Kaisers abzuwarten, habe ordiniren lassen, aus der Kirche des Laterans gefangen fortsürte und eilends zu Schiff nach Konstantinopel hinüberschaffen ließ (653). Nachdem der Gefangene endlich im September 654 seinen Bestimmungsort erreicht hatte, ward er als Hochverräter eingekerkert und erst nach 93 Tagen einem Verhör unterzogen, das in demselben Grade ein glänzendes Zeugnis für die Charakterfestigkeit und Glaubensstärke des durch Krankheit und Gefängnis aufgeriebenen Papstes, wie andererseits eine entsetzliche Illustration der am byzantinischen Hofe herrschenden Brutalität ist. Die Untersuchung endigte mit der Verurteilung des Angeklagten; dass die Zerstückelung, die ihm als Strafe drohte, nicht ausgesürt wurde, war das Verdienst des auf dem Totenbette liegenden Patriarchen Paulus von Konstantinopel, der den Kaiser flehentlich bat, dem Verurteilten das Leben zu schenken. Im März 655 wurde Martin zu Schiff nach Cherson gebracht und starb hier, nachdem er noch schwere Qualen ausgestanden, am 16. Sept. 655. Die römische Kirche verehrt ihn als Märtyrer und feiert seinen Gedenktag am 12. November.

Quellen: Die Vita Martini im liber pontif. ap. Muratori, Rer. Ital. scr., t. III, pars 1, p. 139 sq.; Commemoratio eorum, quae saeviter et sine Dei respectu acta sunt . : . in sanctum et apostolicum novum revera confessorem et martyrem Martinum papam, ap. Mansi, Conciliorum nova et amplissima collectio, t. X, p. 853 sq.; die Briefe Martins finden sich ebenfalls bei Mansi, t. X, p. 790 sq., 1170; Jaffé, Regesta Pontif. Rom., p. 161 sq.; Baronius, Annal. eccles. ad annum 649 sq. etc.

Litteratur: Bower, Unparth. Gesch. der röm. Päpste, übers. v. Rambach, Theil IV, Magd. u. Leipz. 1757, S. 86 ff.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, Göttingen 1758, S. 149 ff.; Hergenröther, Photius, Bd. I, Regensburg 1867, S. 204 f.; Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd. I, S. 175 ff.; Lorenz, Papstwal und Kaisertum, Berl. 1874, S. 25; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, 2. Bd., 3. Aufl., Stuttg. 1876, S. 138 ff.; Niehus, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum im Mittelalter, 1. Bd., 2. Aufl., Münster 1877, S. 398 ff.; Hefele, Conziliengesch., 3. Bd., Freib. i. Br. 1877, S. 212 ff. ꝛc., vgl. auch die Litteratur bei dem Art. Monotheleten.

K. Zöpfel.

Martin II., Papst. Unter diesem Namen wird in einigen Papstverzeichnissen Marinus I., der von 882 bis 884 pontifizirte, aufgefürt. Siehe den Art. „Marinus I." oben S. 330.

Martin III., Papst. Unter diesem Namen wird in den Papstkatalogen hin und wider Marinus II. aufgefürt, dessen Pontifikat in die Jare 942—946 fällt. Siehe den Art. „Marinus II." oben S. 330.

Martin IV., Papst von 1281 –1285. Simon de Brion, aus der Touraine gebürtig, hatte kirchliche Stellungen in Rouen, später in Tours bekleidet, wurde 1260 von Ludwig IX. zum Kanzler Frankreichs ernannt, 1261 von Urban IV. zum Kardinalpriester vom Titel der heiligen Cäcilia kreirt. Im Auftrage desselben und seines Nachfolgers Clemens IV. fürte der Kardinal Simon als Legat in Frankreich die Verhandlungen mit Karl v. Anjou wegen Übernahme der sicilischen Krone. Warscheinlich war er es auch, der Philipp III. von Frankreich

im Jare 1273 auf den Gedanken brachte, sich um die römische Kaiserkrone zu bewerben. Später (1276) finden wir den Kardinal vom Titel der heil. Cäcilia nochmals als Legaten in Frankreich, wohin ihn Gregor X. mit sehr weitgehenden Vollmachten zur Besserung arger Missstände der französischen Kirche gesandt. Dieses schwierigen Auftrages entledigte er sich mit anerkennenswerter Entschiedenheit und Umsicht auf einer Synode zu Bourges. Das nach dem Tode Nikolaus III. in Viterbo abgehaltene, sehr stürmische Konklave suchte der am Orte gegenwärtige Karl von Anjou, der Beherrscher Siciliens, zur Wal eines seinen Interessen ergebenen und dem französischen Königshause befreundeten Mannes zu bestimmen. Nach gewaltsamer Beseitigung der Fürer der entgegenstehenden italienischen Partei wurde Kardinal Simon einstimmig am 22. Febr. 1281 gewält und damit der Wunsch Karls von Anjou erfüllt. Zu Ehren des heiligen Martinus von Tours nahm der Neugewälte den Namen Martinus an; mit Unrecht wird er aber als Martin IV. aufgefürt, da es nur einen Papst Martin und zwar im 7. Jarhundert gegeben hat, die zwei andern angeblichen Träger dieses Namens nicht Martinus, sondern Marinus (I. u. II.) heißen (siehe diese Artikel oben S. 330). Nachdem die Krönung des Papstes am 23. März 1281 in Orvieto — die Römer wollten ihn nicht in ihren Mauern empfangen — vollzogen war, empfing Karl von Anjou den Lon für die bei der Papstwal geleisteten Dienste, indem ihm Martin das einflusreiche Amt eines römischen Senators übertrug; mit Hilfe des Königs von Sicilien suchte sich der Papst der vom römischen Könige Rudolf abgetretenen, aber der Kurie widerstrebenden Romagna zu bemächtigen. Die völlige Abhängigkeit Martins von Karl v. Anjou wurde aller Welt offenbar, als er auf Wunsch des nach der Herrschaft über Griechenland strebenden Königs den Bannstrahl gegen den sich derartigen Plänen widersetzenden Kaiser Michael Palaeologus schleuderte; dass dieser Akt den völligen Abbruch der noch von Nikolaus III. so eifrig betriebenen Verhandlungen über die Vereinigung der morgenländischen mit der abendländischen Kirche zur Folge haben musste und in der Tat dieselbe herbeifürte, kümmerte Martin IV. wenig; in dem zwischen dem griechischen Kaiser und dem Könige von Sicilien entbrennenden Kampfe leistete er dem letzteren durch Verleihung der aus Sardinien einzuziehenden Kirchenzehnten auf 6 Jare eine viel verheißende Unterstützung. Kaum aber hatte er diesen Schritt getan, als die sicilianische Vesper am 31. März 1282, durch welche die geknechtete Insel der Herrschaft Karls von Anjou ein Ende machte, dem gegen das griechische Reich gerichteten Unternehmen ein unübersteigbares Hindernis in den Weg legte. Weder der auf das Haupt des von den Sicilianern zu ihrem Könige erwälten Peter III. von Arragonien niederfallende Bannstrahl des Papstes, noch die Hilfe, welche dieser dem Karl von Anjou im Kampfe um die Krone gewärte, waren im Stande, dem letzteren das entrissene Reich widerzugeben. Den in Rom infolge der sicilianischen Vesper ausbrechenden Aufstand, der zur Absetzung Karls von Anjou — er war bisher Senator gewesen — und zur Wal eines Tribunen der Republik fürte, musste der in Orvieto weilende Martin sich glücklich schätzen, durch rechtzeitige Anerkennung der von den Römern gefassten Beschlüsse beschwichtigen zu können. One das Ziel, nach welchem er seit der Zeit, da er zum ersten Male Legat in Frankreich gewesen war, gestrebt, die dauernde Verbindung der sicilianischen Krone mit Frankreich, erreicht zu haben, verschied er am 28. März 1285.

Quellen: Martini Poloni continuatio pontif. Rom. ap. M. G. SS. XXII, p. 477 sq.; Vita Martini ex M. S. Bern. Guid. ap. Muratori, Rer. Ital. Scr. III, pars I, p. 608 sq.; Ptolem. Lucens. hist. eccl., ibid. t. XI, p. 1185 sq.; Raynaldus, Ann. eccl. ad ann. 1281—1285; Potthast, Reg. Pontif. Rom., Berol. 1874, p. 1756 sq. etc.

Litteratur: Fr. Duchesne, Hist. de tous les cardinaux franç. de naissance, Paris 1660, t. I, p. 283 sq.; Duchesne, Hist. des Chancelliers de France, Paris 1680, p. 234 sq.; Arch. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, übers. von Rambach, Theil VIII, Magd. u. Leipz. 1770, S. 190 ff.; Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstates, Leipzig 1854, S. 191 ff.; Pa-

pencordt, Geſch. der Stadt Rom, Paderb. 1857, S. 322 f.; Pichler, Geſch. der kirchl. Trennung zwiſchen dem Or. u. Occ., 1. Bd., München 1864, S. 348 f.; Hefele, Conciliengeſch., Bd. VI, Freib. i. Br. 1867, S. 74, 145, 159, 188 ꝛc.; Reumont, Geſch. d. Stadt Rom, 2. Bd., Berlin 1867, S. 602 ff.; Kopp, Geſch. von der Wiederherſtellung u. d. Verfalle des h. röm. Reiches, 2. Bd., 3. Abſchn., bearbeitet von A. Buſſon, Berlin 1871, S. 198 ff.; Heller, Deutſchl. u. Frankr. in ihren politiſchen Beziehungen vom Ende des Interregnums bis zum Tode Rud. von Habsb., Lübeck 1874, S. 28 f.; Gregorovius, Geſch. d. Stadt Rom, V. Bd., 3. Aufl., Stuttg. 1878, S. 468 ff.; ꝛc. **R. Zöpffel.**

Martin V., Papſt von 1417—1431. Oddo Colonna, Son des Agapito Colonna und der Catarina Conti, ſtammte aus einem der älteſten und angeſehenſten römiſchen Adelsgeſchlechter. Nachdem er zu Perugia ſtudirt hatte, ward er unter Urban VI. Protonotar; ihn kreirte Innocenz VII. zum Kardinaldiakonus von S. Georg in Velabro, und Alexander V. übertrug ihm 1410 die Unterſuchung der Appellation, die Hus gegen den päpſtlichen Befehl der Vernichtung aller Schriften Wiclifs, ſowie gegen das Verbot der Predigten in Kapellen eingelegt hatte; der Kardinal Oddo Colonna entſchied dahin, daſs die Appellation zurückzuweiſen und gegen Hus mit aller Strenge vorzugehen ſei. Nachdem das Konſtanzer Konzil, an dem ſich auch der Kardinaldiakon von S. Georg in Velabro beteiligte, drei Päpſte, Joh. XXIII., Gregor XII. und Benedikt XIII. (ſ. d. Art. „Konſtanzer Konzil", Bd. VIII, S. 233) beſeitigt, darauf den Beſchluſs gefaſst hatte, die Papſtwal noch vor der Durchfürung der Kirchenreformation in Angriff zu nehmen, ſowie mit der Walhandlung außer den 23 anweſenden Kardinälen noch je 6 Deputirte der fünf auf dem Konzile vertretenen Nationen zu betrauen, trat das Konklave am 8. November 1417 zuſammen; aus demſelben ging Oddo Colonna durch das Zuſammenwirken der deutſchen und engliſchen Nation mit der italieniſchen am 11. Nov. 1417 als einſtimmig Gewälter hervor, nachdem die beiden anderen Walkandidaten die auf ſie gefallenen Stimmen ihrem von der Majorität vorgeſchlagenen Mitbewerber zugewandt hatten. Dieſer Auszeichnung, nach einem 40järigen Schisma in ſeiner Perſon die Einigung der Kirche darzuſtellen, hat ſich der Kardinaldiakon von S. Georg in Velabro durch die Eigenſchaften ſeines Charakters und Geiſtes würdig gemacht; die Zeitgenoſſen ſchildern ihn als friedfertig, ſittenrein, tatkräftig und klug. Da ſeine Erhebung auf das Feſt des hl. Martinus von Tours fiel, legte er ſich als Papſt den Namen desſelben bei. Mit Unrecht wird er aber als Martin V. aufgefürt, nach der richtigen Zälung, die Martin II. und Martin III. aus der Reihe der Päpſte dieſes Namens ausſcheidet — ſie heißen ja Marinus I. und Marinus II. — muſs Oddo Colonna als Martin III. verzeichnet werden. In Gegenwart des römiſchen Königs Sigismund und der Konzilsväter wurde der Neugewälte am 21. Nov. 1417 im Dome zu Konſtanz gekrönt. Wol ſetzte Martin zur Beratung über die ſchwierige Frage der Kirchenverbeſſerung eine Kommiſſion ein, aber die von ihm publizirten Kanzleiregeln, ſowie der Vorſchlag, die Verhandlungen des Konzils über die Reformation der geſamten Kirche nur auf einige Punkte zu beſchränken, die Entſcheidung über die Mehrzal der Gravamina jedoch geſonderten Abmachungen mit den einzelnen Nationen zu überlaſſen, beweiſen, wie wenig der Papſt gewillt war, die Kirche an Haupt und Gliedern ernſtlich zu reformiren. Die mit den einzelnen Nationen gefürten Verhandlungen fanden ihren Abſchluſs in drei Konkordaten, einem deutſchen, einem romaniſchen und einem engliſchen (ſ. d. Art. „Konkordate", Bd. VIII, S. 152). Nach Schluſs des Konzils verließ Martin Konſtanz am 16. Mai 1418, das Ziel ſeiner Reiſe war Rom, aber erſt im September 1420 — bis dahin gewärte ihm Florenz gaſtliche Aufnahme — konnte er, nachdem durch Verträge mit den italieniſchen Bandenfürern und Städtetyrannen ein Weg gebant war, ſeinen Einzug in die verödete Stadt halten. Es gelang ihm, das von den Adelsgeſchlechtern in ihren unaufhörlichen Kämpfen in Trümmer gelegte Rom wider aufzurichten, unter den Bürgern und Baronen Ruhe und Ordnung zu ſtiften, den gefärlichſten der die Stadt und die Kurie bedrohenden Condottie-

ren, Braccio, Graf von Montone, zu überwinden, Umbrien und die Romagna wider an den Kirchenstat zu bringen und den Kardinälen eine solche Scheu einzuflößen, dass — wie ein Augenzeuge berichtet — sie, so oft er mit ihnen sprach, bald rot, bald bleich wurden. Wie sehr es auch anzuerkennen ist, dass er sich der größten Sparsamkeit befleißigte und allen Prunk verschmähte, es muss doch die Art und Weise, wie er seine Geldmittel gewann, scharf gerügt werden. Berichte der Zeitgenossen zeigen, in welch hohem Maße er den Geschenken der Gesandten und Bittsteller, den sogenannten „Ehrungen", zugänglich war. Und die auf so unwürdige Weise gewonnenen Summen, sowie die Güter und Besitzungen der Kirche verschleuderte er an seine Nepoten, seine Brüder und Neffen, die er zu Herren eines großen Teils von Latium machte. Übrigens ließ er die Angelegenheiten der allgemeinen Kirche nicht ganz außer Acht; durch mehrere Kreuzzüge, zu denen er die Deutschen aufforderte und auch bereit fand, suchte er den hartnäckigen Widerstand der Hussiten zu brechen (s. d. Art. „Hus", Bd. VI, S. 396). Der Tod Benedikt XIII., der dem Absetzungsurteil des Konstanzer Konzils auf seiner Burg Peniscola getrotzt hatte, befreite Martin 1424 von der Furcht, dass der ihm feindlich gesinnte Alfons, König von Arragon und Sicilien, den der Papst an der Besitzergreifung Neapels gehindert hatte, den Gegenpapst aus der Verborgenheit hervorziehen und in seinem Reiche zu erneutem Ansehen bringen werde. Vielleicht auf einen Wink des Königs setzten jedoch zwei Kardinäle Benedikts XIII. nach dem Tode desselben ihren Kampf gegen Martin fort, indem sie zu Peniscola einen Domherrn von Barcelona, Gil Sanchez de Munoz, als ihren Papst erwälten, er nannte sich Clemens VIII. Erst 1429 kam es zu einem Ausgleich zwischen dem Könige Alfons und der römischen Kurie, worauf Clemens VIII. auf die päpstliche Würde resignirte. Besonders schwer fiel Martin die Ausfürung eines in Konstanz geleisteten Versprechens, binnen fünf Jaren ein neues Konzil und zwar nach Pavia auszuschreiben; wol berief er dasselbe, ließ es auch 1423 eröffnen, verlegte es aber wegen der ausbrechenden Pest nach Siena, woselbst es nach den ersten scheuen Versuchen zur Kirchenreform bereits im Februar 1424 aufgelöst wurde. Eine neue Kirchenversammlung nahm er für das Jar 1431 in Aussicht, die Eröffnung desselben in Basel erlebte er nicht, in Folge eines Schlagflusses trat am 20. Februar 1431 der Tod ein.

Quellen: Die Lebensbeschreibungen Martin V. bei Muratori, Rer. Ital. scr. t. III, pars II, p. 857—868 und ed. Papebroch in propylaeo ad AA. SS. Boll. Mai, II, p. 61; Infessura, Diario della citta di Roma ap. Muratori, Rer. Ital. Scr. t. III, pars. II, p. 1121 sq.; Historia Platinae de vitis pontif. rom. Onuphrii Panvinii accessione nunc illustrior reddita, Coloniae Agripp. Anno 1626, p. 272 sq. Die Aktenstücke und Bullen Martins V. bei Mansi, Conciliorum nova et ampliss. collect. t. XXVIII; Raynaldus, Ann. eccles. ad. ann. 1417 sq.; Theiner, Cod. diplom. dominii tempor. S. Sedis, t. III., etc.

Litteratur: Cirocco, Vita di Martino V, Foligno 1638; Cantelori, Vita di Martino V, Roma 1641; Ciaconii vitae et res gestae Pontif. Rom. ab Oldoino recognitae, tom. II, Romae 1677, p. 811 sq.; Chr. W. Fr. Walch, Entw. einer vollst. Historie der röm. Päpste, Göttingen 1758, S. 341 ff.; Arch. Bower, Unparth. Hist. d. röm. Päpste, 9. Thl., übers. von Rambach, Magd. u. Leipzig 1772, S. 188 ff.; Voigt, Stimmen aus Rom über den päpstl. Hof im 15. Jahrh. in Raumers hist. Taschenbuch, 4. Jahrg. 1833, S. 47 ff.; Aschbach, Gesch. Kais. Sigmunds, 2. Bd., Hamb. 1839, S. 294 ff., 3. Bd. S. 47 ff., 4. Bd. S. 10 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderb. 1857, S. 468 ff.; Schwab, Joh. Gerson, Würzb. 1858, S. 662 ff.; Christophe, Hist. de la Papauté pendant le XV siècle vol. I, Lyon et Paris 1863; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 2. Bd., Berl. 1867, S. 1162 ff., 3. Bd. S. 56 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, 7. Bd., Freib. i. Br. 1869, S. 326 ff.; Lorenz, Papstwal u. Kaiserthum, Berlin 1874, S. 224 ff.; Lenz, König Sigismund u. Heinrich V. v. Engl., Berlin 1874, S. 172 ff.; Tschakert, Peter v. Ailli, Gotha 1877, S. 294 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 3. Aufl., 6. Bd., Stuttg. 1879, S. 619 ff., 7. Bd., S. 3 ff.; Caro, Das Bündnis von Canterbury, Gotha 1880, S. 95 f.

Außerdem siehe die bei den Artikeln „Bened. XIII.“, „Hus“ und „Konstanzer Konzil“ angegebenen Quellen und Litteratur. **K. Zöpfel.**

Martin, David, 1639 zu Revel geboren, studirte zu Nismes Philosophie und auf der Akademie von Puy-Laurens Theologie mit Eifer und Erfolg. Nachdem er an mehreren Orten das Pfarramt versehen, vertrieb ihn die Revokation des Edikts von Nantes aus Frankreich; allgemein geachtet wegen seiner Milde, verschafften ihm Katholiken die Mittel zur Flucht. Er ward Prediger zu Utrecht; 1686 zum Professor der Theologie zu Deventer ernannt, und 1695 nach dem Haag berufen, zog er immer seine Gemeinde vor, in deren Mitte er 1721, 82 Jare alt, starb. Er hat drei Bände Predigten, mehrere polemische und apologetische Schriften und einige kritische Abhandlungen über biblische Stellen hinterlassen, die von seiner Gelehrsamkeit zeugen und in ausgezeichneter Sprache geschrieben sind. Seine Hauptwerke sind folgende größere über die Bibel: Le nouveau Testament, expliqué par des notes courtes et claires, Utrecht 1696, 4°; die Noten sind teils dogmatisch, teils litterärisch, und sind auch von dem Herausgeber der französischen katholischen Übersetzung des N. T. benützt worden, die 1700 zu Brüssel erschien; 4 Bd. 12°; Histoire du vieux et du nouveau Testament, Amsterdam 1700, 2 Bde. Fol. mit zalreichen trefflichen Kupferstichen; mehrmals gedruckt. Mehr noch als durch diese Werke hat sich Martin durch seine Revision der Genfer Bibelübersetzung ein bleibendes Verdienst erworben; er unternahm diese Arbeit auf Begehren der wallonischen Gemeinden; sie erschien zuerst 1707, zu Amsterdam, 2 Bde. Fol., und in der Folge sehr oft in 8°; die erste Ausgabe war mit theologischen und kritischen Noten, mit einer allgemeinen Vorrede und mit besonderen Einleitungen zu jedem einzelnen Buche versehen; diese Stücke sind in den meisten späteren, für den Volksgebrauch eingerichteten Ausgaben weggeblieben. Im Mai 1710 wurde die Arbeit durch die zu Leuwarden versammelte Synode gutgeheißen. Später durch Osterwald abermals revidirt, ist die Martinsche Bibelübersetzung noch jetzt die in Frankreich am meisten verbreitete. **C. Schmidt.**

Martin von Braga oder Dumia (S. Martinus Bracarensis s. Dumiensis), Mönch, Bischof und Heiliger des 6. Jarhunderts. — Über seinen merkwürdigen Lebensgang besitzen wir nur wenige zerstreute Nachrichten, teils in seinen eigenen Schriften, teils bei Gregor von Tours (Hist. Franc. V, 38; Mirac. Mart. I, 11), bei Venantius Fortunatus (Brief und Carmen ad Martinum Gallic.) und bei Isidor von Sevilla (de viris illustr. cp. 22 und Hist. Suevorum). Hienach muss er geboren sein c. 510 im Zeitalter Theodorichs, und zwar wie sein älterer Namensheiliger Martin von Tours in Pannonien. Er wurde Mönch, erwarb sich eine für seine Zeit seltene Gelehrsamkeit (nulli in literis secundus suis temporibus habitus), insbesondere auch Kenntnis der griechischen Sprache, machte Reisen nach dem Orient und besuchte die heiligen Stätten Palästinas. Auf seiner Pilgerfart soll er mit spanischen Pilgern zusammengetroffen sein, deren Erzälungen in ihm den Entschluss wach riefen, nach Galäcien (Galizien) in Nordspanien zu reisen und dort an der Bekehrung der teils arianischen, teils noch halbheidnischen Sueven zu arbeiten. Um das Jar 551 kam er, nach kurzem Aufenthalt in Gallien, zu Schiff in Spanien an, gleichzeitig mit Reliquien des heil. Martinus von Tours. Diese bewirkten die Genesung des an einer verderblichen Seuche tötlich erkrankten Königssones Theodemir und veranlassten den Suevenkönig Karrarich (550—559) zur Annahme des katholischen Glaubens, zu dessen weiterer Verbreitung und Befestigung unter dem Suevenvolk nun Martin wesentlich beitrug. Zu diesem Zweck gründete er mehrere Klöster, besonders das Kloster Dumia oder Duma, dem er als Abt, später als Bischof vorstand. Als solcher erscheint er noch auf der Synode zu Braga oder Bracara im Mai 563 (nach Gams 561, wo er als Martinus episcopus unterschreibt). Unter Karrarichs Son und Nachfolger, König Theodemir (559—570) wurde er zum Erzbischof von Braga erhoben und fürte als solcher (Bracarensis metropolitanae ecclesiae episcopus) den Vorsitz auf dem sog. dritten (rectius zweiten) bracarensischen Konzil vom Jare 572. Sein Todesjar ist unbekannt, 580, nach andern 583, jedenfalls vor 589 (weil in diesem Jare

ein Pantardus als Metropolit von Braga auf der Synode zu Toledo erscheint); als sein Todestag gilt nach den AA. SS. der 20. März. — Martin ist — wenn auch nicht wie Gams ihn nennt: „einer der seltensten Männer der Weltgeschichte" — doch eine merkwürdige Erscheinung in der Kirchengeschichte des 6. Jahrhunderts als Missionär, kirchlicher Organisator, christlicher Kulturvermittler zwischen Morgen- und Abendland. So zeigt er sich in seiner kirchlichen Wirksamkeit, namentlich auf den beiden Synoden zu Braga (s. Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl., Bd. 3, 15, 29); so in seinen Schriften. — Diese sind teils kirchenrechtlichen, teils ethisch-asketischen Inhalts, Briefe und Gedichte. 1) Die wichtigste derselben ist wol seine Sammlung von Kirchengesetzen, Collectio orientalium canonum s. Capitula Martini, eine nach 563 verfasste, aus 84 Kapiteln bestehende, mit einer Vorrede in Form eines Briefes an den Bischof Nitigisius von Lugo versehene, systematisch geordnete Sammlung von Kanones meist griechischer, zum teil auch spanischer Synoden, abgefasst zu dem Zweck, um das, was von den Übersetzern griechischer Kanones ungenau und unklar widergegeben sei, zu verbessern und zu erläutern, und so das Material der altkirchlichen Gesetzgebung seinen Zeit- und Volksgenossen in übersichtlicher Ordnung zu bequemer Orientirung darzubieten. Die Sammlung besteht aus zwei Teilen: der erste Kap. 1—68 handelt von der Ordination und den Pflichten der Kleriker, der zweite Kap. 69—84 von den Pflichten und Verfehlungen der Laien. Gedruckt sind die Capitula Martini in verschiedenen Konzilien- und Rechtssammlungen, z. B. bei Aguirre, Conc. Hisp. II, 327; bei Mansi IX, 845 sq.; in der Biblioth. juris can. vet. T. I, App. besorgt von Doujat; in Bruns, Can. apost. II, 43 sq. Weiteres über Handschriften, Ausgaben, Entstehung, Verbreitung, Inhalt dieser Sammlung s. bei Maaßen, Geschichte der Quellen und Litt. des kanon. Rechts, 1870, I, 802 ff.; Real-Enc., 2. Aufl., VII, 479. — 2) Die ethischen Schriften Martins sind besonders dadurch merkwürdig, dass mehrere derselben früher für Werke Senecas gehalten und deshalb viel gelesen und mehrfach abgedruckt wurden (vgl. Haase in seiner Ausgabe des Seneca, Leipzig, Teubner, 1852, III, 468 ff.). Es hängt dies zusammen mit der bekannten Tatsache, dass man damals überhaupt Berührungen zwischen der Moral Senecas und dem Christentume wahrnahm und daher Exzerpte aus Seneca für christliche Zwecke veranstaltete (vgl. Teuffel, Gesch. der röm. Litt. 273, 8); verkehrt aber ist es, wenn Gams unseren Martin zum „Verfasser des sog. Briefwechsels zwischen Seneca und Paulus" machen will, der ja schon von Hieronymus und Augustin erwänt wird. Die wichtigste dieser ethischen Schriften ist die Formula honestae vitae s. de differentiis quatuor virtutum in 8 Kapiteln, mit einer Dedikation an den Suevenkönig Miro oder Theodemir II. (570 ff.), der von ihm saepius aliquid aut consolationis aut exhortationis verlangt hatte. Den Inhalt bildet eine Darstellung des christlichen Lebens bes. für Laien unter dem Gesichtspunkt der vier Kardinaltugenden prudentia, magnanimitas, continentia, justitia; denn nicht das geistliche Leben der Vollkommenen will er darstellen: non illa ardua et perfecta, quae a paucis et peregregiis Deicolis patrantur, sed ea magis, quae et sine div. scripturarum praeceptis naturali tantum naturalis intelligentiae lege etiam a laicis valeant adimpleri (vgl. A. Weidner, Martini D. Formula, Magdeb. 1872, 4°). An diese Schrift schließt sich in den Ausgaben (in der Bibl. Lugd., bei Gallandi, Migne ꝛc.) noch eine Reihe von kleineren Traktaten, bei denen die Autorschaft Martins nicht völlig sicher ist, nämlich 2) libellus de moribus, eine moralische Sentenzensammlung in 6 Kapiteln; 3) pro repellenda jactantia, 4) de superbia, 5) exhortatio humilitatis, 6) de ira. Als siebenter Traktat schließt sich hieran noch eine kleine Abhandlung zur kirchlichen Archäologie: de pascha, über die verschiedene Berechnung des Osterfestes, interessant als Zeugnis für die alte Sitte der gallischen Kirche, den 25. März als unbeweglichen Festtermin festzuhalten (sicuti a plerisque Gallicanis episcopis usque ante non multum tempus custoditum est, ut semper VIII. Cal. April. diem Paschae celebrarent, in quo facta Christi resurrectio traditur vgl. den Artikel „Zeitrechnung, christliche", R.-E. 1. Aufl. XVIII, 476 ff.). Der Verf. verteidigt dagegen die katholische Sitte der wechselnden Festfeier mit XI. Cal. Apr. und

XI. Cal. Majas als Ostergrenze. Gedruckt ist dieser Traktat zuerst bei Tamajo Salazar, Martyrol. Hisp. II, 317; bei Migne S. 49 ff. — Asketischen Inhalts ist eine Sammlung von Sententiae Patrum Aegyptiorum, auctore Graeco incerto, Martino Dumiensi ep. interprete, gedruckt bei Florez S. 433; bei Rosweyd, Vitae Patrum, Antwerpen 1615, p. 1005 sq., bestehend aus 110 längeren und kürzeren Abschnitten. Doch scheint Martin weder der Verfasser noch der Übersetzer, vielmehr wurde sie nur auf seinen Wunsch und Veranlassung von einem Diakonus Paschasius von Dumia aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen. — Briefe Martins erwänt Isidor de viris ill. 22: „volumen epistolarum, in quibus hortatur vitae emendationem et conservationem fidei etc". Erhalten sind uns nur einige wenige: der Brief an Bischof Nitigisius von Lugo, der die Einleitung zu der Coll. canonum bildet; ein Brief ad Mironem regem Galliciae, an den Suevenkönig Theodemir II., mit der Dedikation der Formula h. v.; ferner eine epistola ad Bonifacium episcopum de trina mersione, herausgegeben von Card. Aguirre aus einer toletanischen Handschrift, verbessert bei Florez S. 422, über die Frage von der einmaligen oder dreimaligen Untertauchung bei der Taufe mit Berufung auf ein Reskript des Papstes Virgilius an seinen Vorgänger Bischof Profuturus von Braga vom Jare 538; der merkwürdigste von allen aber ist ein Sendschreiben an den spanischen Bischof Polemius von Astorga (c. 572), nebst einem angehängten Traktat, der eine Abmanung von heidnischen Bräuchen und Ermanung zum christlichen Wandel enthält, und daher in den Handschriften unter verschiedenen Titeln erscheint: epistola adversus superstitiones oder de correctione s. castigatione rusticorum, regula fidei et sanctae religionis, de origine idolorum u. dgl. Der für die kirchliche Archäologie, Missionsgeschichte, auch für die Geschichte des Taufsymbols (Kap. 8) merkwürdige Traktat scheint bis jetzt nirgends vollständig gedruckt zu sein: einen inkorrekten Abdruck (wo aber der Anfang fehlt) gab aus einem Codex eccl. Toletanae Florez a. a. O. S. 425 ff., einen Abdruck der ersten Hälfte aus einer vatikanischen Handschrift mit besserem Text Kardinal Angelo Mai, Class. Auctor., t. III, p. 375–384, vgl. Gams S. 474. — Verse von Martin auf den heil. Martinus von Tours erwänt Gregor. Turon. H. Franc. V. 38; drei kurze poetische Inschriften von ihm (in basilico, in refectorio, epitaphium) hat Sirmond mitgeteilt in Opp. ed. Venet. t. II, 653; daraus abgedruckt bei Florez, Gallandi, Migne S. 51 ff. Die erste dieser Inschriften preist den heil. Martin von Tours als den Fürer zalreicher germanischer und slavischer Völker zum Christentum (Alamannus, Saxo, Toringus, Pannonius, Rugus, Sclavus, Nara, Sarmata, Datus, Ostrogothus, Francus, Burgundio, Dacus, Alanus Te duce nosse Deum gaudent; tua signa Suevus admirans didicit etc.); die dritte aber bezeichnet Martin von Braga als den Diener und Nachfolger seines größeren Namensheiligen; beide zusammen enthalten somit einen beachtenswerten Beitrag zur mittelalterlichen Missionsgeschichte und einen Hinweis auf die eigentümliche Rolle, welche der Name des heil. Martin bei der ersten Bekehrung der Germanen wie bei ihrer Überfürung vom arianischen zum katholischen Christentum spielt.

Über Leben und Schriften Martins vgl. Fabricius, Bibl. lat. medii aevi V, 38; Bibl. gr. XII, 215, 230; Mabillon, AA. SS. Bened. Saec. I, 257 sq.; AA. SS. Boll. 20 Mart. III, 86 sq.; Antonio, Bibl. Hispan. Vetus I, 284; Tamajo, Martyrol. Hisp. p. 317; Florez, España sagrada XV, 383 sq.; Czwittinger, David, Spec. Hungariae lit. 1711, p. 230; Labbe, de script. eccl. I, 60; Cave, Hist. lit. I, 296, II, 3; Coillier XVI, 625; Schröckh, KG., XVII, 392; Kurz, Handbuch der Kirchengesch., I, 3, 503; II, 1, 46; Gams, Kirchengeschichte Spaniens II, 1, 471 ff.; Hefele, Concilien-Geschichte, 2. Aufl., III, 15, 29; Maaßen, Geschichte der Quellen des kanonischen Rechts, I, S. 802 ff.; Bähr, Geschichte der römischen Litteratur § 375; Suppl. II, § 196, S. 432 ff.; IV, 1, S. 104; Teuffel, Geschichte der römischen Litteratur, S. 1176, § 494, 2 (Ausg. v. 1875); Gräße, Allgemeine Litt.-Geschichte, II, 1, S. 168 ff.

Wagenmann.

Martin von Tours. Der hl. Martin wurde um das Jar 319 zu Sabaria, einer Stadt Pannoniens, von heidnischen Eltern geboren. Der Vater war vom gemeinen Soldaten zum Tribunus militum emporgestiegen; der Son dagegen zeigte früh Neigung zu stillem, frommem Leben. Seit dem zehnten Jare gegen den Willen der Eltern Katechumen, hielt er sich beständig zur Kirche, als ihn der Vater in seinem fünfzehnten Jahre zwang, Kriegsdienste zu tun *). Wir stellen sein weiteres Leben nach der Legende bei Sulpicius Severus dar.

Im Felde begnügte sich Martinus mit Einem Diener, dem er oft die Schuhe selbst auszog und abwischte. Unter dem Tor von Amiens spricht ihn ein Bettler an, halbnackt in strenger Kälte; Martin zerschneidet seinen Mantel und bedeckt jenen mit der einen Hälfte. In der folgenden Nacht erscheint ihm Christus im Traum, mit dieser Hälfte bekleidet, vor der Menge der umstehenden Engel ihm dankend: Martinus adhuc catechumenus hac me veste contexit. — Fünf Jare, von denen zwei nach seiner Taufe, trug er die Waffen; darauf begab er sich zu Hilarius von Poitiers, von dem er zum Diakonus geweiht wurde. Aber seine Demut verlangte ein niedrigeres Amt, er wurde Exorcist **). Durch ein Gesicht gemahnt, reiste er zu seinen Eltern, sie zu bekehren; die Reise geschah unter mancherlei Fährlichkeiten von Räubern und vom Satan; aber nur die Mutter wurde gewonnen. Sein Eifer gegen die Arianer zog ihm Misshandlungen und Verbannung zu, zuerst in seinem Vaterlande, nachher in Mailand. Einige Zeit lebte er dann, in Gemeinschaft mit einem Presbyter, auf der Insel Gallinaria bei Genua, von Wurzeln sich närend. Als Hilarius (um das Jar 360) aus seinem morgenländischen Exil befreit war, kehrte Martinus zu ihm zurück; aus seiner Einsiedlerzelle in der Nähe von Poitiers entstand später Licugé (monasterium Locociagense), das älteste Kloster in Gallien. Seine ersten Wunder waren seine größten; der Ruhm zweier Totenerweckungen verbreitete sich im ganzen Lande und das Volk von Tours begehrte ihn stürmisch zum Bischof; doch nur durch eine List lockte man ihn aus dem Kloster (im Jare 375). In Tours verband er die Würde des Bischofs mit der Heiligkeit eines Eremiten. Am Ufer der Loire, rings von Bergen abgeschlossen, erbaute er sich eine Hütte aus Gesträuch, bald sammelten sich auf den nahen Höhen mehr als 80 Schüler um ihn ***), meist in Kamelhare gekleidet, weichere Kleidung galt als Verbrechen, niemand nannte etwas sein. Aus ihnen gingen Galliens Bischöfe hervor †). Martin selbst blieb demütig; one Bildung ††), aber auch one jeglichen Hochmut eines Priesters †††); dabei tätig, in seinem Kloster hat er selbst einen Brunnen ge-

*) Dass dies unter Konstantius und Julian geschehen sei (Sulp. Sev. de vita b. Mart. c. 1), steht im Widerspruch zu den sonstigen Angaben über sein Leben; sagenhaft ist auch die Erzälung von seinem Abschiede c. 3.

**) Sulp. Sev. de vita c. 4: si id el officii imponeret, in quo quidam locus iniariae videretur.

***) So wurde der Grund zum Kloster Marmoutier gelegt.

†) Sulp. Sev. de vita c. 7.

††) Die ihm später zugeschriebene, durchaus nicht bezeugte: „trinae unitatis et unius trinitatis confessio“ (bei Gallandi, Bibl. patr. VII, 599, cf. p. XXVI u. 5.) im Stil änlich den unechten Schriften des Marius Victorinus, Boethius u. s. w., warscheinlich ein Produkt der beginnenden Jarhunderte des Mittelalters, ist sicher unecht; man vergleiche z. B. die confessio des Bischofs Victricius von Rouen, eines Freundes des hl. Martin, de laude sanctorum c. IV. Zur Charakteristik mögen Anfang und Ende dienen: Clemens trinitas est una divinitas, ut autem per sacramentum cognoscatur, unitas est ab eo qui est sanctus et spiritus: a quo qui est et unigenitus sic existens divinae naturae, lucis, spiritus, a sese per naturam, per substantiam maiestatis, potestatis, virtutis, divinae lucis. Spiritus unus in duobus et uterque in id ipsum: pater in filio, filius in patre, in sancto spiritu. Und der Schluss: Spiritus ut dixi, qui secundum divinam naturam, ut supra dixi, est unus in duobus, et uterque in id ipsum; pater in filio, filius in patre, in s. spiritu, in s. ecclesia. Nunc et in immortalia saecula saeculorum. Amen.

†††) Verschiedene Beispiele bei Sulp. Sev.; cf. dial. II. de virtut. s. M. c. 7.

graben *). Für eine wunderbare Heilung wurden ihm einſt 200 Pfund Silber zum Geſchenk geſandt; ehe noch das Geld in das Kloſter gelangte, beſtimmte er es zur Loskaufung von Gefangenen; den Freunden, die ihn an die eigene Dürftigkeit manten, erwiderte er: nos ecclesia et pascat et vestiat, dummodo nihil nostris usibus quaesivisse videamur. Nie ſah ihn jemand erzürnt, nie aufgeregt, nie trauernd, nie lachend **); wenn auch zuweilen ein geiſtlicher Scherz von ihm gehört wurde. Als er einmal ein geſchorenes Schaf erblickte, ſagte er: evangelicum mandatum ista complevit: duas habuit tunicas, unam earum largita est non habenti: ita erga et vos facere debetis ***). Nur wo es Chriſti Sache galt, beugte er ſich nicht, und die Gewaltigen demütigten ſich vor ihm †). Sein Anſehen, ſein Eifer und ſeine Redlichkeit zeigten ſich im priscillianiſchen Streit. In Trier ließ er nicht ab, für Priscillians Leben und gegen das Unerhörte zu ſprechen, daſs in Sachen der Kirche ein weltlicher Richter urteile; Kaiſer Maximus gewärte ihm ſeine Bitten, es war Schuld des Ithacius und ſeiner Genoſſen, wenn er ſein Verſprechen nicht hielt. Und als die Kirche das erſte Blut vergoſſen hatte, brach der hl. Martin jede Gemeinſchaft mit den Biſchöfen ab, die dazu geraten hatten; vom Kaiſer erlangte er Schutz für das Leben und Eigentum der Ketzer, deren Vernichtung ſchon dem Andringen der Biſchöfe zugeſagt war ††). Martinus lebte noch ſechszehn Jare nach der Synode zu Trier, zurückgezogen von allen Verſammlungen der Biſchöfe. Er ſtarb, 81 Jare alt, zu Candes im Jare 400 †††), wie der größere Heilige der evangeliſchen Kirche, der nach ihm genannt iſt, auf einer Reiſe, die er, um Frieden zu ſtiften, unternommen hatte. Aſche war ſein Totenbett, denn er meinte: non decet Christianum nisi in cinere mori. Bei ſeinem Leichenbegängnis ſollen faſt zweitauſend Mönche zugegen geweſen ſein *†). In Tours wurde über ſeinem Leichnam vom Biſchof Perpetuus eine prächtige Baſilika erbaut.

Die Bedeutung des heil. Martin beſteht nicht nur in den glänzenden und ſtillen Tugenden ſeines Glaubens; ſie erſtreckt ſich auf die ganze Kirche Galliens im Allgemeinen: er hat in Gallien das Mönchtum eingefürt und begründet, und das Heidentum ausrotten helfen, indem er ſeine Tempel und die Heiligtümer der Götzen umſtürzte. Sein Leben war ein Sieg über die Mächte der Finſternis. Einſt erſchien ihm Satan im königlichen Schmuck, ſich ausgebend für den Weltheiland: er ſoll ihm die Wundenmale zeigen, da verſchwand der Teufel wie ein Rauch *††). Solcher Dinge hat ſich auch Dr. Luther in der Legende ſeines Heiligen erfreut: „es iſt zuweilen viel gutes Dings drinnen, als in der Hiſtoria von S. Martino ſtehet: da er ſterben ſollte, da ſtund der Teufel zun Füßen bei ſeinem Bette, da ſprach er keck zu ihm: „Siehe, quid tu hic stas, horrenda bestia? Nihil habes in mé“. Das iſt ein recht Wort des Glaubens geweſen. Solch Ding ſollt man aus den Legenden der Heiligen klauben, und nicht allerlei Narrenwerk“ *†††). Er würde ſolch Narrenwerk doch auch bei unſerm Heiligen gefunden haben, deſſen Haupt einſt ſeine ergebenſten Jünger von einem Feuerglanze umgeben ſahen. Er zerſtört allein, mit Hilfe der Engel, den größten und reichſten Tempel der Gallier, und die Heiden ſehen ſtumm und ſprachlos zu; ein den Götzen heiliger Baum fällt auf das Zeichen des Kreuzes rückwärts; ein Wort von

---

*) Gregor. Tur. de mirac. II, 39.
**) Sulp. Sev. de vita c. 26.
***) Sulp. Sev. dial. II, 7.
†) Beiſpiel des fränkiſchen Grafen Avitianus bei Sulp. Sev. dial. III, p. 330, ed. de la Bigne.
††) Sulp. Sev. hist. sacra II, 50, dial. III, 10—13.
†††) Nicht 397, cf. Greg. Tur. de mir. I, 3: in quo (sc. episcopatu) gloriosam ... agens vitam, per quinquennia quinque, bis insuper geminis mensibus cum decem diebus, octogesimo primo aetatis suae anno, nocte media quievit in pace.
*†) Sulp. Sev. ep. III.
*††) Sulp. Sev. de vit. c. 25.
*†††) Tiſchreden, Förſtemann, IV, 273. Die Geſchichte bei Sulp. Sev. ep. III.

ihm widerholt die Wunder der evangelischen Geschichte, Stücke seiner Kleidung haben dieselbe Kraft, wie die des Paulus, er selbst wird von den Engeln geheilt und in einer Feuersbrunst behütet, wie die Männer im feurigen Ofen; von ihm gesegnetes Öl wächst von selbst in der Flasche, die auf steinernen Boden fallend nicht zerbricht. Seine Macht erstreckt sich auch auf die Tiere. Er treibt den Teufel aus von einer Kuh, die dafür vor ihm niederkniet; einem Hasen rettet er das Leben vor den verfolgenden Hunden, die bei dem Zeichen des Kreuzes angewurzelt stehen bleiben. Noch zalreichere Wunder sind nach seinem Tode geschehen. Gregor von Tours, nach beinahe 200 Jaren sein Nachfolger im Bistum, hat diese Wunder gesammelt, voll Glauben, da ihm selbst in mancher Krankheit natürliche Mittel geschadet und ihn nur der Staub vom Grabe des hl. Martin gerettet, sein Schutz in den Wäldern Burgunds die Räuber vor ihm in wilde Flucht geschlagen hat. Bei der Anrufung seines Namens fallen den Gefangenen die Fesseln ab, mit halbgeöffneten Lippen spricht noch am Galgen ein Erhängter seinen Namen aus; als die Soldaten hinweggegangen sind, werden von unsichtbaren Händen ihm die gefesselten Glieder gelöst; am dritten Tage wurde er von einem Mönch, der seinetwegen eine Offenbarung erhalten hatte, abgeschnitten und unversehrt in die Kirche gefürt; seine Reliquien, Stücke von den Vorhängen an seinem Grabe, selbst ein Glockenseil in seinem Tempel, verrichteten die größten Mirakel *).

So ist der heilige Martin der Schutzpatron Frankreichs geworden, später haben ihn Mainz und Würzburg zu ihrem Heiligen erwält. Seine Wunder haben viel zur rechtgläubigen Bekehrung der Franken getan, denn den Arianern half er nicht. Seine Kutte (capa) wurde als das größte Heiligtum im Palaste der fränkischen Könige aufbewart und im Krieg vorangetragen **). Martin war ein rechter Volksheiliger. Ein armer Färmann ruft ihn um Epiphanias an: heil. Martin, schenke mir doch zum hl. Feste ein wenig Wein, damit ich nicht fasten muss, wenn andere schmausen. Da muss er einen Reisenden vom jenseitigen Ufer übersetzen; in der Mitte des Flusses fällt plötzlich ein stattlicher Fisch in sein Schiff, der, als er verkauft wird, ihm gerade so viel Wein einbringt, als er sich gewünscht hat. So war sein Gebet erfüllt ***). Dafür tat sich auch das Volk an den Festen eines so menschenfreundlichen Heiligen gütlich.

Der Tag seines Begräbnisses (11. November) wurde zum Martinsfest (Martinalia) durch Übertragung der Feier eines der drei großen altgermanischen Jaresfeste, des Herbstopfers, welches zum Empfang des Winters und zum Dank für den eingebrachten Jaressegen dem Wuotan dargebracht wurde. Der heidnischen Volkssitte wurde christliche Form gegeben. Die Erinnerung an Wuotan tritt noch im Martinsmännchen hervor, das noch jetzt am Martinsabend in norddeutschen Gegenden unter allerlei Verkleidungen in den Häusern umherzieht, die Kinder beten läst und mit Äpfeln und Nüssen beschenkt; in einigen Orten Schlesiens stellt einer den Märten dar, der auf einem Schimmel geritten kommt; in Holland beschcert St. Martin, wie bei uns das Christkind. An die Herbstfeuer beim germanischen Erntefest erinnen die Martinsfeuer, die sich in Belgien und am Rhein erhalten haben; die Kinder sammeln, wie zum Johannisfeuer, ein und umtanzen den brennenden Holzstoß. In Thüringen laufen am Martinsabend die Kinder mit ausgehölten Kürbissen, in denen Lichter brennen, durch die Straßen und singen Lieder †) von Haus zu Haus.

Die eigentliche Martinslust ist eine Fortsetzung der Opferschmäuse; ihre Bestandteile das Martinshorn, in Sachsen, Hannover und Schlesien, ursprünglich wol ein Opferkuchen, vor allem die Martinsgans und der Mar-

*) Dies alles bei Sulp. Sev. und Greg. Tur., de mirac. M.

**) Sie hat bekanntlich den Kapellen ihren Namen gegeben; cf. du Cange, glossar. s. v.: capa, capella, capellanus.

***) Greg. Tur. de mir. M. II, 16.

†) Solche Kinderlieder galten im Mittelalter auch dem Martinsvogel, mit rotem Rock und goldenem Flügel, der zum Frau-Venusberge weist. Grimm, Mythologie, 3. Aufl., 1083.

tinswein. In einem Martinsliede des 14. Jarhunderts heißt der Schlufsvers:

Martin, lieber Herre,
Nun lafs uns fröhlich sein
Heut zu deinen Ehren
Und durch den Willen dein;
Die Gans sollst du uns verehren
Und auch den kühlen Wein;
Gesotten und gebraten,
Sie müssen all herein;

und Sebastian Frank erzält in seinem Weltbuche von den Franken: „St. Martins- und St. Niklaus-Fest celebriert dieses volk wundernerlich, doch vnterschidlich, St. Martin im hauß ob tisch, St. Niclas in der kirchen. Erstlich loben sy St. Martin mit guotem wein, geußen bis sy voll werden. Unselig ist des hauß, das nit auf deß nacht ein gans zuo essen hot, da zapfen sy gar neuen wein an, den sy bisher behalten haben" *). Die Gans war der Jareszeit gemäß ein stehendes Gericht dieses Schmauses, nicht aber geschlachtet zur Strafe für den an dem Heiligen begangenen Verrat, als er sich nach der Bischofswal vor dem Volke verbarg **), eine Sage, die viel jünger ist, als die Legenda aurea und die Sitte ***).

Von seinen Zeitgenossen und unmittelbaren Schülern hat Sulpicius Severus das Leben Martins, zum teil nach dessen eigenen Berichten, wie er versichert, beschrieben (de b. M. vita liber; dialogi tres [I. de virtutibus monachorum orientalium, II. und III. de virtutibus et miracnlis b. M.] und epistolae tres [I. contra aemulos virtutum b. M. II. de obitu et apparitione b. M. III. qumodo b. M. ex hac vita mortali ad immortalitatem transierit]), ziemlich rhetorisch, in der ausgesprochenen Absicht, den heil. Martinus den Aposteln gleichzustellen und das neue occidentalische Mönchtum über den Orient und die Einsiedler in der ägyptischen Wüste zu erheben †). Einige seiner Zeitgenossen sagten, er habe gelogen; dagegen aber hat er sich aufs Feierlichste verwart (cf. de virtut. mon. c. 18). Paulinus von Nola (de vita M. libri VI) hat die Geschichte des Severus in geläufige Hexameter gebracht (in de la Bigne, bibl. p. ed. II, VIII, 1003 sq.). — Gregorius von Tours hat in 4 Büchern „Miracnlorum Sanctissimi Martini" 206 Wunder berichtet, die der Heilige nach seinem Tode gewirkt hat; die der drei letzten Bücher sind zu Gregors Zeiten geschehen. (Gutes zur allgemeinen Beurteilung bei Loebell, Gregor von Tours u. s. Zeit S. 290—296). Die poetischen Biographieen des Sidonius Apollinaris und Venantius Fortunatus in Martene, Thes. anecd.; Schönemann, Bibl. hist.-lit. patr. lat. I, 419; Lehmann (Goezii), Dissert. de S. M. ep. Tur.; Achilles Dupuy, Die Gesch. des hl. Martin, Schaffhausen 1855 (kath.); Weimarer Sonntagsblatt von Biedermann, O. Roquette

*) Sommer (Sagen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen) berichtet: am Martinstage stellten die Kinder der Halloren Krüge mit Wasser in die Saline. Die Ellern gießen heimlich das Wasser aus, füllen die Krüge mit Most, legen auf jeden ein Martinshorn, verstecken sie und heißen die Kinder den lieben Martin bitten, dafs er das Wasser in Wein verwandle.. Dann gehen die Kinder Abends in die Saline und suchen die Krüge, indem sie rufen:

Marteine, Marteine,
Mach das Wasser zu Weine.

**) So noch Augusti, Denkwürdigkeiten, XII, 373; dagegen bei den Älteren sich noch eine Erinnerung an den heidnischen Ursprung findet; z. B. in den betreffenden Stellen der Magdeb. Cent. Bd. IV und V.

***) Die Martinsgans läfst sich urkundlich aus dem Jare 1171 nachweisen, wo Otheiricus de Swalenberg der Abtei von Corvei „argenteum anserem in festo sancti Martini" schenkte. Annal. Corbeiens. ap. Leibn. Script. II. p. 308. Ungefär derselben Zeit gehört die alte Martinskirche in Worms an, auf deren Dach eine Gans sitzt; das Einläuten des Tages hieß in Erfurt in früherer Zeit „der Gans läuten".

†) Dial. III in de la Bigne, bibl. p. ed. II, T. VIII, p. 338, cf. II, 5.

u. ſ. w. 1857, Nr. 46; J. Chr. Fromman, De ansere Martiniano, Leipzig 1720, 4°.

Hermann Weingarten.

Martinius (Martini), Matthias, reformirter Theolog — geboren 1572 zu Freienhagen in der Grafſchaft Waldeck, ſtudirte zu Herborn, beſonders unter Piscator, wurde 1595 Hofprediger zu Dillenburg, im folgenden Jare Profeſſor zu Herborn, 1607 Prediger in Emden, ſeit 1610 Profeſſor der Theologie und Rektor des gymnasium illustre zu Bremen, das als Univerſität zweiten Ranges, doch mit allen vier Fakultäten, unter der Leitung des von Natur unanſehnlichen und im Äußern nachläſſigen *), aber geiſteskräftigen und nicht bloß als Theolog, ſondern auch wegen ſeiner philologiſchen Gelehrſamkeit als ausgezeichneter Kenner der klaſſiſchen, orientaliſchen und der meiſten neueren Sprachen hochangeſehenen Mannes zu ſeiner höchſten Blüthe gedieh und von Schülern aus Deutſchland und der Schweiz, aus Ungarn, Dänemark, Norwegen, Schottland und Frankreich, beſonders auch von adeligen Böhmen und Mähren in Menge beſucht wurde. 1618 wurde er mit Heinrich Iſſelburg (Dr. theol., Paſtor Primarius an der Liebfrauenkirche und prof. theol., geſtorben 1628) und Ludwig Crocius (Son vom Verfaſſer des Martyrbuchs Paul Crocius, älterem Bruder des Marburger Profeſſors Johann Crocius, damals Paſtor an Martini und Profeſſor der Hochſchule, nachmals Iſſelburgs Nachfolger an Liebfrauen, ſtarb 1655 als Emeritus) zur Dordrechter Synode deputirt und vertrat hier als Prädeſtinatianer von der milderen Obſervanz und zu melanchthoniſchem Moderatismus neigend, innerhalb der antiarminianiſchen Mehrheit der entſchiedenſte Antipode von Gomarus, mit dem er widerholt in ſcharfen Konflikt geriet, die theologiſche Mäßigung mit Würde und Geſchick und im Ganzen auch nicht one Erfolg, obwol er mit ſeinem auch von den Engländern und Heſſen unterſtützten Antrag auf ausdrückliche Verwerfung auch des Supralapſarismus ſchließlich nicht durchdrang. Er ſtarb im Sommer 1630 in dem ein par Meilen von Bremen entfernten Dorfe Kirchtimke auf einem Ferienaufenthalte bei dem Ortspaſtor Pockius, ſeinem früheren Schüler, am Schlagfluſſe. Die Leiche wurde nach Bremen gebracht und in der Liebfrauenkirche beſtattet. — Er hat eine große Menge von Schriften hinterlaſſen, meiſt theologiſche, alle — bis auf zwei deutſche Erbauungs-Traktate, die aber auch einen ganz profeſſorenmäßigen Charakter tragen — lateiniſch, darunter ein ausfürliches Lehrbuch der reformirten Dogmatik, 1603 zu Herborn in zwei Hauptteilen erſchienen, der erſte unter dem Titel: Christianae doctrinae summa capita, der zweite unter dem: Methodus ss. theologiae (vgl. Heppe, Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus, 1. Bd., S. 185 f., 197 ff.), eine Erklärung der fünf Hauptſtücke: κειμήλιον commune christianorum, quod est summula verbi dei etc., Bremae 1612, viele dogmatiſche und exegetiſche Monographieen, Streitſchriften (gegen Balth. Mentzer und Phil. Nicolai) u. a. Sein berühmtes philologiſches Hauptwerk iſt das noch immer geſuchte Lexicon philologico-etymologicum, Bremae 1623, in Folio, 4138 S., 2. ed. Francof. 1665, 3 ed. Utrajecti 1697.

Vgl. die vita in der Utrechter Ausgabe des lexicon, Jöchers allg. und Rotermund's Bremer Gelehrten-Lexikon und beſonders J. F. Iken, Bremen und die Synode zu Dordrecht, Bremer Jahrbuch, 10. Bd. 1878, S. 11 ff. Hier wird auch der von Kohlmann: Welche Bekenntnisſchriften hatten in der bremiſchen Kirche Geltung? Brem. 1852, und darnach auch von Heppe a. a. O. S. 195 und anderen behauptete „Philippismus" des Martinius und überhaupt der bremiſchen Schule und Kirche auf ſein gebürendes Maß reducirt und u. a. auch nachgewieſen, daſs die ſo viel kolportirte Äußerung: O Dordrecht, Dordrecht, wollte Gott, ich hätte dich nie geſehen! vermutlich nur eine in momentaner Verſtimmung auf der Synode ſelbſt unſerm Martinius entfallene Klage und ſchwerlich, wie wider Kohlmann von Manchen, auch von uns in der erſten Ausgabe dieſer En-

*) Er pflegte auf dem Boden ſitzend oder liegend unter einem Labyrinth von Büchern zu ſtudiren.

cyklopädie nachgesprochen wurde, ein im Rückblick auf die Synode in späteren Lebensjaren von ihm ausgesprochenes Urtheil ist. **Mallet.**

Martyr Petrus, s. Petr. Mart.

Martyrologia, s. Acta Martyrum Bd. I, S. 121.

Maruthas (ܡܪܘܬܐ = κυριότης) war um die Scheide des 4. und 5. Jarhunderts berühmter Bischof von Takrit in Mesopotamien (syrisch Tegᵇrītᵇ; auch Maipherkin, Maipherkat genannt, oder Medinat Sohde, d. h. Martyropolis). Im Jare 403 reiste er nach Konstantinopel, um Arcadius zur Verwendung für die durch König Jezdegerd verfolgten Christen zu bewegen; im folgenden Jare wider, um die Sache seines verbannten Freundes Chrysostomus zu verteidigen (Socr. VI, 15; Soz. VIII, 16). Dieser schrieb an ihn zwei Briefe von seiner Verbannung aus, und machte sein Lob in dem Briefe an die Olympias. Später wurde er von Theodosius II. an König Jezdegerd geschickt, um ihn von der Verfolgung der Christen abzumanen und ihn zu einem Bündnisse mit dem römischen Reiche zu bewegen. Nach dem Berichte des Socr. VII, 8, der jedoch den bestimmten Zweck der Reise nicht angibt, hatte Maruthas, ungeachtet aller Machinationen und Betrügereien der Magier, die ihn dem König verhaßt machen wollten, großen Eindruck auf diesen gemacht, so daß er den Christen Freiheit schenkte und beinahe selbst ein Christ geworden wäre. Damals soll er auch einer durch den Patriarchen Isaak von Seleucia-Ctesiphon berufenen Kirchenversammlung beigewont haben, allein Hefele (Conciliengeschichte ² II, 102 f.) hat bewiesen, daß die Nachrichten über diese Synode unrichtig sind und daß damit die ganze Existenz der Synode zweifelhaft wird; noch an andern Kirchenversammlungen nahm er teil, so an der in Antiochien 383 oder 390 gegen die Messalianer.

Ihm zugeschrieben wird 1) eine Anaphora, syrisch im Missale der Maroniten 1594, S. 172, lateinisch bei Renaudot, Liturgiarum Orient. collectio T. II, p. 261; 2) eine Geschichte der persischen Märtyrer unter König Schapur (Sapores); diese Geschichte bildet den ersten Teil der von St. Evodius Assemani 1748 in Rom herausgegebenen Acta Martyrum Orientalium, qui in Perside passi sunt, et Occidentalium, ins Deutsche übersetzt von Zingerle, Insbruck 1838: Etliche Akten heiliger Märtyrer des Morgenlandes, und 3) eine noch nicht wider aufgefundene Erklärung der Evangelien, aus welcher eine Stelle für die Wandlung der Elemente im Abendmale citirt wird. Des Maruthas Körper wird im syrisch-sketischen Kloster der Jungfrau Maria in Ägypten vorgezeigt. Hauptquelle über ihn ist Josef Simon Assemani in der Bibliotheca orientalis T. I, p. 174—179. Eine Neubearbeitung der Märtyrergeschichte ist dringendes Bedürfnis. **E. Nestle.**

Massa s. Meriba.

Massa candida, s. Valerian, Kaiser.

Maße und Gewichte bei den Hebräern. Das Verhältnis derselben hinsichtlich ihrer Einteilung ist wesentlich aus den biblischen Angaben selbst zu entnehmen. Anders verhält es sich mit Bestimmung des Verhältnisses zu den uns bekannten Maßen und Gewichten des Altertums und der Reduktion auf die jetzt gebräuchlichen Maß- und Gewichtsysteme. Jenachdem wir die Angaben des Josephus und der LXX, wie Böckh (Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße d. Alterth., Berlin 1838) und Bertheau (Zur Gesch. der Israel., 2. Abh. I; Ueber Gewichte, Münzen und Maße der Hebräer, Göttingen 1842) oder der Rabbinen, wie Thenius (Die althebr. Längen- und Hohlmaße. Bibl. archäol. Studie in Stud. und Krit. 1846, 1. 2) für maßgebend halten, ergibt sich eine wesentliche Verschiedenheit in der Bestimmung. Nicht nur gegen LXX, sondern auch gegen Josephus spricht, daß sie es mit ihrer Identifizirung mit griech. oder römischen Maßen und Gewichten nicht genau nehmen, sich auch widersprechen. Wo es dem Josephus z. B. darauf ankommt, sein Volk zu verherrlichen, hat er, wo die griechischen Holmaße, die in der Einteilung den hebräischen etwa entsprechen, größer sind, dieselben unbedenklich statt der kleineren hebräischen gesetzt. Auch sind mehrere biblische Maßangaben, wenn man sie nach

Josephus berechnet und das Ergebnis mit der Wirklichkeit oder anderen Daten zusammenhält, damit nicht in Einklang zu bringen, wogegen ein solcher stattfindet bei den rabbin. Angaben (vgl. Thenius a. a. O. S. 106 ff. 123 ff.).

Was nun A) die Maße der Hebräer betrifft, so kommen Längenmaße (מִדָּה von מָדַד, ausdehnen, messen 2 Mos. 26, 2. 8) und Holmaße (מְשׂוּרָה r. im arab. مشر, teilen, 3 Mos. 19, 35; 1 Chr. 23, 29; Hes. 4, 11. 16), am häufigsten vor; auch ist ihr Verhältnis hinsichtlich der Teile genau zu bestimmen. Weniger gilt dies von den Weitenmaßen; das Flächenmaß kommt nur als jugerum zweimal vor.

I. Längenmaße. Ihre Benennungen sind hergenommen von Arm, Hand und deren Teilen, als anerschaffenen Maßstäben. Daſs nicht auch der Fuß im Orient als Maßstab gebraucht wird, wie im Occident, ist charakteristisch. Als förmliche Meßinstrumente werden erwänt die Meſsrute, קְנֵה־הַמִּדָּה, *κάλαμος, κανών*, portica mensoria, auch שֵׁבֶט (Hes. 40, 3. 5; 42, 16 ff.; Off. 11, 1; 21, 15 f.; Jer. 10, 16; 51, 19; Ps. 74, 2) und die Meſsschnur, קָו, פְּתִיל־פִּשְׁתִּים, auch חֶבֶל מִדָּה LXX *μέτρον, σχοινίον, σπάρτιον* (2 Kön. 21, 13; Hes. 40, 3; 47, 3; 2 Sam. 8, 2; Am. 7, 17; Sach. 2, 1. Beim Austeilen von Ländereien, Bauen, auch Verwüsten einer Stadt, eines Landes קָו־תֹהוּ s. Jes. 34, 11. 17).

1) Die Grundeinheit der Längenmaße ist die Elle im oriental. Altertum, bei Babyloniern, Assyrern, Phöniziern, Hebräern, auch Ägyptern, wie im griechisch-römischen Altertum der Fuß. Nach Böckh S. 265, Bertheau S. 51, Lepsius, Abh. d. berl. Acad. 1877, S. 116 ff. hat das hebr. אַמָּה, babyl. ammat (in der Tafel von Senkereh) seinen Ursprung im ägypt. mahi, mit Art. ammahi; nach Böttcher, Proben altt. Schriftkl. S. 289 und Thenius, ist er onomatopoëtisch; änlich Meier, Wurzelw. S. 145, am = Zusammenziehung, Biegung, Ellbogen. Nach Gesenius, Thes. s. v., heißt der Unterarm, dessen Länge eben das Ellenmaß ist (*ἀπὸ ὠλεκράνου πρὸς τὸν μέσον δάκτυλον ἄκρον τὸ διάστημα πῆχυς.* Pollux, Onom. 2, 158) tropisch die Mutter des Arms. Es möchte wol nicht nur dem ägypt. mahi und amma (= 40 Ellen nach Heron, Hultsch, Metrologie S. 36), sondern auch dem hebräischen und babylonischen amma, ammat, sowie anderen Bezeichnungen des Messens, Zälens, מָדַד, מִדָּה, מְדָה, מָדָה, מָנָה, die Sanskritwurzel mâ, mâtram (woher *μέτρον*, metiri, messen) zugrund liegen. Wo die Elle in der Bibel vorkommt (2 Mos. 6, 15 u. ö.; 2 Mos. 25—27. K. 37. 38. K. 1. Kön. 6. 7. K. 2 Chr. 3. 4. K. im N. Test. *πῆχυς* Matth. 6, 27; Luk. 12, 25; Joh. 21, 8; Off. 21, 17) ist wol meist *μέτριος πῆχυς*, wie solche auch Herod. I, 178 kennt, gemeint. Es sind wol dreierlei Ellen zu unterscheiden, wie auch das rabbinische אמה בינונית, cubitus mediocris (M. Kel. 17, 9, s. Buxt., Hist. arca foed. p. 86; Bartenora & Maimon. ed. Surenh. 14, p. 90) als Name der Elle von 6 Handbreiten andeutet; dies ist die alte mosaische Elle von 26 Zoll (Herod. II, 149: *ἐξαπάλαιστος*), vielleicht die אַמַּת־אִישׁ, 5 Mos. 3, 11, wenn nicht darunter eher nach Winer die kleinen, im Verkehr gewönliche von 24 Zoll zu verstehen ist. Die größere von 28 Zoll, die um Handbreite größer ist, als die von 24 par. Zoll, ist die spätere königliche Elle, nach den Denkmalen = 525 mm. 234 par. Linien, in Babylonien und Ägypten ziemlich gleich (Böckh S. 227, Bertheau S. 64, Brandis nach Oppert S. 21). Dieses scheint auch die um Handbreite größere Elle des Hesekiel (40, 5; 43, 13 ff.) zu sein, im Unterschied von welcher der Chronist eine der kleineren Ellen הַמִּדָּה הָרִאשׁוֹנָה nennt (2 Chron. 3, 3). Da die mittlere, nach den altägypt. Maßstäben (Abbildung in Riehm, Handw. d. bibl. Alt. S. 274) 26 Zoll groß ist, nach Böckh 213,053, nach Thenius 214,512 par. Linien = 48 cm. 4,5 mm., was genau mit den rabbin. Angaben von 144 in die Breite neben einander gelegten Gerstenkörnern (Eisenschmid, De ponder. & mensur. p. 118) übereinstimmt, so ist diese bei Bezeichnung der biblischen An-

gaben zugrund zu legen. Saalschüz, Archäol. I, 165 ff., nimmt entsprechend der Länge des Vorderarms bis zu den Fingern eine Elle von 12 bis höchstens 16 Zoll, 3—4 Handbreiten, an als die mosaische Elle und begründet es durch die Höhe des Altars und der Becken im Vorhof, auch die Größe Ogs und Goliaths. — Zweierlei Ellen im Verkehr zu brauchen, untersagt das Gesetz 3 Mos. 19, 35 f., was eine gesetzlich normirte Elle voraussetzt. Nach M. Kel. 17, 9 soll im zweiten Tempel, wie in Athen und Rom, ein Normalellenmaßstab niedergelegt worden sein. Nach 1 Chr. 23, 29 hatten wenigstens, wie es scheint, die Leviten, die überhaupt über richtiges Maß und Gewicht zu wachen hatten, Normalmaße und Normalgewichte im Tempel, nach welchen auch bei Speis- und Trankopfern Mehl, Öl, Wein und Anderes genossen wurde (vgl. Joseph. Ant. 8. 3. 8). Wie nötig eine solche Kontrole war wegen jeweilig vorkommenden Betrugs, erhellt aus 5 Mos. 25, 14 ff.; Am. 8, 5; Mich. 6, 11; Spr. 11, 1; 16, 11; 20, 10. 23; Sir. 42, 4. — 2) Bruchteile der Elle sind a) die Spanne זֶרֶת von זָרָה, ausbreiten, ägypt. terto, vielleicht aus dem semitischen זרת; griech. *σπιθαμή*, von *σπίζω* = *ἐκτείνω*, entsprechend dem röm. dodrans, die Hälfte der Elle $^3/_4$ Fuß (2 Mos. 28, 16; 39, 9; 1 Sam. 17, 4; Hes. 43, 13). Synonym damit ist nach LXX und dem Zusammenhang des ἁ. λ. גֵּמֶד Richt. 3, 16, Länge des zweischneidigen, dolchartigen Schwerts Ehuds s. Thenius a. a. O. S. 112 ff. Anm.; Maier, Wurzelw. 253 f., während Syr. Ar. es mit אַמָּה identifizirt vgl. Gesen. th. s. v. Keil z. d. St. b) Die Handbreite טֶפַח (1 Kön. 7, 26; 2 Chr. 4, 5; Ps. 39, 6), טֹפַח (2 Mos. 25, 25; 37, 12; Hes. 40, 5, 43; 43, 13) von טפח, ausbreiten LXX *παλαιστή*, palma = $^1/_6$ Elle = 4 Fingerbreiten (Hier. 1. Reg. 7, 26 tres unciae, pollices). In der Tafel von Senkereh: qat (Lepsius a. a. O.). c) Die Fingerbreite עֶצְבַּע, *δάκτυλος*, digitus (pollex, בֹּהֶן, der Daumen, babyl. uban s. Lepsius a. a. O.) = $^1/_{24}$ Elle. Blos Jer. 52, 21. 3) Das Mehrfache der Elle ist die Rute = 6 Ellen, קָנֶה, *κάλαμος*, babyl. qanu = 6 ammat in der Tafel von Senkereh, entsprechend der *ἄκαινα* im Etym. magn. und Schol. zu Apoll. 3, 1323 b. Heron fragm. 2, 2. 17. In Hes. 40, 5 ff.; 41, 8; 42, 16 ist קָנֶה entsprechend der größeren, königlichen Elle die größere Rute von 6 Ellen 6 Handbreiten, 7 gewönlichen Ellen.

Ist nun die mittlere oder mosaische Elle = 48 cm. 4,5 mm., so ergibt sich folgendes Schema:

Rute	1	= 6 Ellen	= 12 Spannen	= 36 Handbr.	= 144 Fingerbr.	= 2 m. 90 cm. 7 mm.
Elle	6	. . . .	2 „	= 6 „	= 24 Fingerbr.	= 48 cm. 4,5 mm.
Spanne	12	. . . . .	= 3 „	= 12 Fingerbr.	= 24 cm. 2,25 mm.
Handbr.	36	. . . . .	= 4 Fingerbr.	= 8 cm. 0,75 mm.
Fingerbr.	144	. . . . .	= 2 cm. 0,18 mm.

Die Längenmaße sind hienach durchaus nach dem Duodecimalsystem normirt. Die Tafel von Senkereh hat nach oben noch 5 Mehrfache des qanu, nämlich Doppelqanu, sus, Drittel-caspu, caspu (eigentlich Zeitmaß von 2 Stunden, auf ein Längenmaß Wegs übergetragen) und Doppelcaspu, nach unten Teilungen des uban bis $^1/_{10}$ und $^1/_{16}$, doch one besonderen Namen (s. Lepsius a. a. O.). Ihre Maßangaben sind nach dem babylonischen, Zeit- und Raummaß umfassenden Sexagesimalsystem normirt, eine Kombination des Decimal- und Duodecimalsystems (s. Brandis S. 7 ff.), dessen Rest wir noch in der Einteilung der Stunde in Minuten und Sekunden haben. Berechnet man nach den babyl. Denkmalen die größere, königliche Elle (bei Hesek. 40, 5 u. ö.) zu 52 cm. 5 mm. (Oppert,

Étalon des mesures Assyr., Par. 1875), so hält die Rute 3 m. 15 cm., die Spanne 26 cm. 25 mm. u. s. w.

Berechnen wir Maßangaben der heil. Schrift nach diesen Bestimmungen, so hätte die Arche Noä dreimal mehr Kubikinhalt, als das größte Linienschiff gehabt. Die Maßangaben des salom. Tempels stimmen mit den Raumverhältnissen der Tempelruinen Ägyptens. Goliaths Höhe berechnet Thenius a. a. O. S. 117 ff. zu 9′ 2″ por. und fürt Beispiele solcher Riesen aus alter und neuerer Zeit on. Bei einer Elle von 12—16″ nach Salschüz würden freilich manche Maßangaben der Bibel das Außerordentliche verlieren, was sie doch haben sollen im Sinne des Schriftstellers.

II) Die hebräischen Weitenmaße lassen sich weniger genau metrisch bestimmen. Das kleinste ist 1) der Schritt צֶעֶד bloß 2 Samuel. 6, 13. Das griech. *βῆμα*, gradus, betrug $2^1/_2$, d. römische passus, Fußspanne, *βῆμα διπλοῦν* 5′, analog der griech. Armspanne, *ὄργυια*. Die Bestimmung des Julian v. Askalon, wonach der Schritt zu 3′ berechnet wird, soll sich nach Fenneberg, Untersuchungen über Längen-, Feld- und Wegmaße d. Alterth., S. 95 auf hebräisches Maß beziehen. 2) Unbestimmt ist ein Wegmaß כִּבְרָה oder כְּבָרָה (nur im St. constr. כִּבְרַת־הָאָרֶץ 1 Mos. 35, 16; 48, 7; 2 Kön. 5, 19) von כבר, im Ar. groß, weit sein, bei LXX durch *ἱππόδρομος*, Pferdstation, von Syr. durch Parasange erklärt. Wenn Letzteres, so = 30 Stadien, $^3/_4$—$^3/_5$ geogr. Meilen (s. Hultsch, Metrol. S. 274, vgl. Gesen. thes. p. 658). 3) Häufig wird als Weitenmaß erwänt die Tagreise, מַהֲלַךְ־יוֹם, דֶּרֶךְ־יוֹם, *ἡμέρας πορεία*, *ὁδός* (1 Mos. 30, 36; 31, 23; 2 Mos. 3, 18; 5, 3 f.; 8, 27; 17, 1; 4 Mos. 10, 33; 11, 31; 33, 8; 5 Mos. 1, 2; 1 Kön. 19, 4; 2 Kön. 3, 9; Jon. 3, 3 f.; Tob. 6, 1; 1 Makk. 5, 24; 7, 45; Luk. 2, 44). Die dadurch bezeichnete Wegstrecke ist nicht genau zu bestimmen, die Bestimmungen schwanken zwischen 6 und 10 Reisestunden, 180 bis 200 Stadien; der mittlere Karawanenweg im Morgenland beträgt jetzt 7 Stunden (Hultsch a. a. O. S. 44). 4) Ein genau bestimmtes und spezifisch jüdisches Wegmaß ist der Sabbatweg, *σαββάτου ὁδός*, Apg. 1, 12, תְּחוּם הַשַּׁבָּת, terminus sabbati. S. tr. Sabb. C. Gem. 9 f. 87b; Lightfoot zu Luc. 24, 13. Act. 12. Es ist die Wegstrecke von 2000 Ellen, 6 Stadien, die größere, von den Juden später angenommene Elle vorausgesetzt. Dass man om Sabbat nur soweit außerhalb des Wonorts gehen dürfe, folgerten die Rabbinen aus 2 Mos. 16, 29, wo den Israeliten verboten wird, am Sabbat, um Monna zu sammeln, aus dem Lager zu gehen, und aus 4 Mos. 35, 5, wonach die Markung der Freistätte einen Raum von rings 2000 Ellen einnahm (auch aus Jos. 3, 4). Überdies wor es Tradition, dass die Entfernung der Stiftshütte vom Umkreis des Lagers in der Wüste 2000 Ellen betragen habe. Einige Rabbinen nehmen daneben einen großen Sabbatweg von 2800 Ellen und einen kleinen von 1800 Ellen (vielleicht mit Rücksicht auf die dreierlei Ellen) an. Der nicht in die 2000 Ellen eingerechnete term. a quo sei ein Flächenroum von 4 □Ellen, was in שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו (2 Mos. 16, 29) liege, da der Mensch zum Liegen so viel Raum brauche. Bei Städten ist der term. a quo die Stadtmauer. Innerhalb einer Stadt, sie sei so groß wie Ninive, darf man nach tr. Sabb. Gem. bab. 4, überoll herumgehen. Der tr. Erub. C. 3. 4 gibt Anweisung, durch den עירוב תחומין, wie man auch die rabbinische Satzung umgehen und die Sabbatgrenze um 2000 E. hinausrücken kann, indem man am Vorabend noch innerhalb derselben Speise niederlegt, davon ißt, ebendamit den Ort als seinen Wonort bezeichnet und das Übrige vergräbt mit den Worten: Gelobt seist du, Jehova, dass du uns den עירוב befohlen hast (!), hiedurch sei nun erlaubt, von hier aus nach allen Himmelsgegenden 2000 Ellen zu gehen. Doch soll solches nicht aus Mutwillen, sondern לְדָבָר־מִצְוָה geschehen, z. B. sich einer Lebensgefar zu entziehen, einen Lehrer zu besuchen, zu einer Leiche, Hochzeit zu gehen, sich on der schönen Natur zu ergötzen. Bei dieser Ceremonie ist auch Stellvertretung erloubt. Auch darf ein Jude, wenn ihn der Sobbat auf

einer Reiſe, fern von einer Wonſtätte, überraſcht, noch über 2000 Ellen nach der nächſten Herberge gehen u. ſ. w. S. Buxtorf, Syn. jud. p. 323, und lexicon talm. s. v. תְּחוּם; Selden, De jure nat. & gent. III, 9; Frischmuth & Walther, Diss. de it. sabb. in thesaur. nov. philol. ex mus. Hasaei & Ikenii, Lugd. Bat. 1732, p. 417. 423. 5) Das griechiſche, ſog. olympiſche *στάδιον*, talm. ריס, רוס. Luther: Feldweg, ſeit Alexander d. Gr. im Orient eingeführt (2 Makk. 11, 5; 12, 9. 16 f.; Luk. 24, 13; Joh. 6, 19; 11, 18; Off. 14, 20; 21, 16; Joſeph. bell. jud. 7, 6. 6; Arch. 20, 8. 6). Es iſt eine Strecke von 600 (588½) Fuß = 400 Ellen $^1/_{40}$ geogr. Meile 184,97 m. Über die verſchiedenen Beſtimmungen des Stadiums ſ. Hultſch S. 42—58, wo neben einem kürzeren Itinerarſtadium von 470′ oder $^1/_{50}$ geogr. Meile ein längeres, als das olympiſche, das in der Kaiſerzeit in Gebrauch war ($7^1/_2$ = 1 röm. Meile) und deſſen Urſprung wir in Kleinaſien und Paläſtina zu ſuchen haben, erwänt wird. Letzteres, nach der ägypt.-perſiſchen Elle normirt, wäre dann 210 m. groß. 6) Das römiſche milliarium (milia passuum), *μίλιον*, talm. מִיל Matth. 5, 41 = 8 Stadien à 125 passus = $^1/_5$ geogr. Meile, $^1/_{75}$ Grad = 1478,7 m., vorzugsweiſe als Landwegmaß gebraucht, wärend das Stadium auch nautiſches Maß war. Stellen wir die Wegmaße nach ungefärer Schätzung zuſammen, ſo ergibt ſich folgendes Schema:

Tagreiſe	1.				
Geogr. Meile	4	1.			
Röm. Meile	20	5	1.		
Sabbathweg	$26^2/_3$	$6^2/_3$	$1^1/_3$	1.	
Stadium	160	40	8	6	1.
Schritte	20,000	5000	1000	750	125.

Im gemeinen Leben mögen (wie bei uns Büchſenſchuſs, Ackerlänge u. ſ. w.) noch andere ungefäre Weitenbeſtimmungen im Gebrauch geweſen ſein, z. B. *λίθου βολή* Luk. 22, 41.

III) Das Flächenumaß kommt in der Bibel nur als צֶמֶד vor 1 Sam. 14 14; Jeſ. 5, 10 = jugerum, ein Stück Land, das man mit einem Joch Ochſen in einem Tage pflügen kann, vielleicht = dem ägypt. *ἄρουρα*, Herod. II, 168 = 100 □Ellen = 1,083 Morgen, = 27 a. 56,25 qm., entſprechend dem homer. *τετράγυον*, Od. 18,374. Der römiſche quadratiſche Doppel-actus, jugerum, iſt ein Rechteck 240′ l., 120′ br., 28,800□′. Der einfache actus quadratus war eine Fläche, die in einen halben Tag bepflügt werden konnte. Das griechiſche *τετράπλεθρον* iſt $2^1/_2$mal kleiner als das römiſche jugerum (ſ. Hultſch S. 37 f. 68 f. 284, 318). Da 4 jugera nahezu = 1 Hektar, ſo darf צֶמֶד, *ἄρουρα* und jugerum ziemlich gleich zu 27 Ar genommen werden.

III) Holmaße. Seit den älteſten Zeiten wurden die Holmaße für Flüſſigkeiten (Waſſer, Wein, Öl) und für trockene Dinge (Getreide, Mehl) unterſchieden, was ſchon durch die nach Form und Material verſchiedenen Meſsgefäße bedingt iſt. Nur das größte Holmaß ſcheint im Hebräiſchen einen gemeinſamen Namen für Beides zu haben, das כֹּר, *κόρος* (von כרר, rund ſein? Gesen. thes. s. v.), 1 Kön. 5, 2. 25; 2 Chr. 2, 9; 27, 5; Eſra 7, 22; Heſ. 45, 14; Luk. 16, 7. Der frühere Name חֹמֶר (Haufen) kommt 3 Moſ. 27, 16; 4 Moſ. 11, 32; Jeſ. 5, 10; Heſ. 45, 11 und zwar nur für trockene Dinge vor. Er entſpricht dem imir der aſſyr. Keilinſchriften, was aber auch von Flüſſigkeiten vorkommt. Das חֹמֶר = כֹּר iſt nach Heſ. 45, 11. 14 = 10 Epha reſp. Bath. 1) Die Flüſſigkeitsmaße, a) Bath = $^1/_{10}$ Cor. Der Name בַּת, von בתת, abſchneiden, bedeutet das Abgemeſſene. Joſeph. Arch. 8, 29 gräciſirt das Wort in *βάδος* (nach ihm = 72 sextarii oder 1 *μετρητής*); LXX *βατός* Eſra 7, 22. Sonſt auch *μέτρον*, *μετρητής*, *χοεύς* (1 Kön. 7, 26. 38; 2 Chron. 2, 10; 4, 5; Jeſ. 5, 10; Heſ. 45. 10 f. 14). b) Hin = $^1/_6$ Bath, nach Joſeph. 3, 8. 3. 9. 4 הִין, LXX *ὶν*, *εἶν*, auch *ὶν* iſt

wol ägypt. Fremdwort, nach dem kopt. eine, ine = modus, forma (Parthey, Vocab. copt. p. 27. 69; Peyron, Lex. copt. p. 37), ſchwerlich vom arabiſchen هَانَ, leicht, gering ſein. Bruchteile des Hin $^1/_2$, $^1/_3$, $^1/_4$, $^1/_6$ werden 2 Moſ. 29, 40; 3 Moſ. 23, 13; 4 Moſ. 15, 4 ff.; 28, 5 ff.; Heſ. 4, 11 erwänt. Sonſt 2 Moſ. 30, 24; Heſ. 45, 24; 46, 5. 7. 11. 14. c) Log = $^1/_{12}$ Hin, $^1/_{72}$ Bath. לֹג (von לגג, tief ſein, verwandt mit lacus, λάκκος? Geſen., Thes. p. 743) LXX κοτύλη 3 Moſ. 14, 10. 12. 15. 21. 24. Die attiſche κοτύλη iſt $^1/_{12}$ χοῦς. Nach den Rabbinen entſpricht das Log dem Raumgehalt von 6 mittleren Hünereiern. Dieſes Maß hielten die birnenförmigen ἀλάβαστρα (Matth. 26, 7; Marci 14, 3; Luc. 7, 37. S. Brandis S. 28; Böckh, Staatshaush. d. Ath. I, 149; Plin. hist. nat. III, 3). — Das כַּד, κάδος, laced. κάδδος, cadus, aus dem Semitiſchen ins Griechiſche und Lateiniſche übergegangen, bezeichnet urſprünglich nicht ein beſtimmtes Holmaß, ſondern einen Schöpfeimer, ein Gefäß (Richt. 7,16), mit Henkeln an beiden Seiten, zum Tragen (wie amphora, ἀμφιφορεύς) ſowol von Flüſſigkeiten (Palmwein Herod. III, 20, Waſſer 1 Moſ. 24, 14 ff.; Kön. 18, 34; Pred. 12, 6), als von Mehl (1 Kön. 17, 12). Später ſcheint der κάδος auch feſtes Maß = μετρητής = 39,39 lit. oder = amphora = 26,26 l. geworden zu ſein. S. Hultſch S. 80, Anm. 8. 89, Anm. 4 und 305 f. Der Name findet ſich im ſlav. kad wie im ſanskr. ghada (Bopp, Gloss. p. 60). — 2) Maße für trockene Dinge. Ausſchließlich dient hiefür a) das לֶתֶךְ, ἁ. λ. ſ. v. a. das Halbirte, Geſpaltene = $^1/_2$ חֹמֶר, LXX ἡμίκορος. Vulg. corus dimidius. Nur Hoſ. 3, 2. b) Das Epha, אֵיפָה, אֵפָה = $^1/_{10}$ Chomer. LXX οἰφί, οἶφι, οἰφεῖ, auch ἰφεί, ἰφί ein Maß, das als am häufigſten vorkommend (2 Moſ. 16, 36; 3 Moſ. 5, 11; 6, 20; 4 Moſ. 5, 15; 28, 5; Richt. 6, 19; Ruth. 2, 17; 1 Sam. 1. 24; 17, 17; Heſ. 45, 11. 13. 24; 46, 5. 7. 11. 14; Sach. 5, 6 ff.), als Maßeinheit für das Trockene, wie Bath für das Flüſſige von gleichem Rauminhalt, auch ſprichwörtlich für Getreidemaß überhaupt gebraucht wird (5 Moſ. 25, 14; Spr. 20, 10; Heſ. 45, 10; Am. 8, 5; Micha 6, 10). Der Name iſt one Zweifel ägypt. Urſprungs (kopt. ōpi, ipi, numerare, numerus, ſ. Geſen., Thes. p. 83). Die Ableitung von אָפָה umfaſſen nach Meier, Wurzelw. S. 143, iſt doch gewagt; eher könnte man an אפה, backen, denken, Backmaß, d. h. ſo viel für den Bedarf einer Familie, im Durchſchnitt zu 10 Perſonen gerechnet, auf einmal verbacken wird (Saalſchüz I, 139). Das Epha wie Bath ſind wol auch darum als Holmaße am meiſten gang und gäbe und als Grund- und Normalmaße am häufigſten genannt, weil ſie die angemeſſenſte Portion zum Tragen für eine Perſon enthalten, änlich den faſt gleich großen ſüddeutſchen Maßen, Simri für Trockenes, Imi für Flüſſigkeiten. c) Das Seah = $^1/_3$ Epha, סְאָה (nach Meier, Wurzelw. S. 455, das Feſtbeſtimmte ſ. dagegen Geſen., Thes. p. 932) 1 Moſ. 18, 6; 1 Sam. 25, 18; 1 Kön. 18, 32; 2 Kön. 7, 1. 16. 18 (du. סְאָתַיִם pl. סְאִים); auch ſprichw. Jeſ. 27, 8; σάτον in LXX; Joſeph. ant. 9, 4. 5; Matth. 13, 33; Luk. 13, 21. Auch phöniziſches Maß (Böckh S. 259; Brandis S. 29). Ob Ruth 3, 15, wo das Maß nicht genannt iſt, 6 Sea = 2 Epha gemeint ſind, iſt zweifelhaft, doch nicht unmöglich. Auch der ägypt.-lacedäm. Medimnos hält ſo viel, als ein Seah = $^1/_5$ Cor (Brandis a. a. O.). Synonym damit ſcheint der Dreiling שְׁלִישׁ, LXX δράξ Jeſ. 40, 12 μέτρον Pſ. 80, 6 hier von Flüſſigkeit. Vulg. falſch: Tribus digitis. Daſs LXX אֵיפָה 2 Moſ. 16, 36 durch τρία μέτρα überſetzt, iſt kein Beweis für Identität von סְאָה und שְׁלִישׁ, ſ. Geſen. Thes. p. 1429. d) Das Iſſārōn עִשָּׂרוֹן, LXX δέκατον, Joſeph. ἀσσαρών = $^1/_{10}$ Epha, daher Luther: Zehntel (2 Moſ. 29, 40; 3 Moſ. 14, 10; 23, 13. 17; 5 Moſ. 15, 4, auch עֶשְׂרִית־הָאֵיפָה 3 Moſ. 5, 11; 16, 13; 4 Moſ. 5, 15, 28, 5). Der ältere Name dafür ſcheint ʿOmer, עֹמֶר LXX γομόρ (von עמר, zuſammenbinden, woher עֳמִיר, Garbe) geweſen zu ſein 2 Moſ.

16, 16 ff., wie denn auch Josephus עֹמֶר durch *ἀσσαρών* überſetzt. Keil z. d. St. hält 'Omer, wie das arab. عُمَر, nur für den Namen eines Gefäßes, das etwa $^1/_{10}$ Epha hielt. e) Das ἁ. λ. קַב 2 Kön. 6, 25 LXX *κάβος* (kopt. kabi, lat. cupa, viell. ins engl. cup, deutſche Kufe übergegangen), iſt nach den Rabbinen $^1/_6$, Seah, $^1/_{18}$ Epha (ſ. Buxtorf, Lex. talm. s. v.). Das $^1/_4$ qab überſetzt Joſephus mit *ξέστης* (Act. 9, 4. 4). Als ein *μέτρον οἰκιϰὸν ϰαὶ οἰνιϰόν* kommt nach Heſych. das qab auch im griechiſchen Verkehr vor (Brandis S. 28 f.). Ein unbeſtimmtes Maß für Trocknes iſt קֹמֶץ LXX *δρὰξ* 2 Moſ. 2, 2; 5, 12; 6, 8, ſo viel, als man in die volle Hand (Rabbinen: mit 3 Fingern) faſſen kann.

Während bei den Längenmaßen das Duodecimalſyſtem durchgefürt iſt, findet bei den Holmaßen, ſowol für Trocknes, als Flüſſiges, eine Kombinirung des duodecimalen und decimalen Maßſyſtems ſtatt, um die zwei Maßſyſteme in Einklang zu bringen (ſ. Bertheau S. 68 f.). Wir erhalten demzufolge das Schema

Für Flüſſigkeiten:				Für Trockenes:			
Cor	= 10 Bath	1		Chomer oder Cor	= 2 Letech	1	
Bath	= 6 Hin	10			= 10 Epha		
Hin	= 12 Log	60		Letech	= 5 Epha	2	
Log	— — —	720.		Epha	= 3 Seah		
					= 10 Iſſārōn	10	
				Seah	= 6 Kab	30	
				Iſſārōn	= $1^4/_5$ Kab	100	
				qab	— — —	180.	

Stellen wir beiderlei Maße zuſammen, ſo ergibt ſich folgendes Schema:

Chomer oder Cor	1.								
Letech	2	1.							
Epha und Bath	10	5	1.						
Seah	30	15	3	1.					
Hin	60	30	6	2	1.				
Iſſārōn	100	50	10	$3^1/_5$	$1^2/_3$	1.			
qab	180	90	18	6	3	$1^4/_5$	1.		
Log	720	360	72	24	12	$7^1/_5$	4.	1.	
Rauminhalt eines mittleren Hünereis	4320	2160	432	144	72	$43^1/_5$	24	6	1.

Was nun den Kubikinhalt dieſer Maße betrifft, ſo hat nach Joſephus das Bath 72 sextarii oder *ξέσται*, wäre alſo dem attiſchen *μετρητής* gleich (Ant. 8, 2. 9); das Hin nach 3, 8. 3. 9, 4 = 2 attiſche Choën (1 Metretes = 12 Choën, 1 Bath = 6 Hin). Auch $^1/_4$ qab wird von Joſephus (ant. 9, 4. 4) als *ξέστης* bezeichnet. Aber dieſe Beſtimmungen ſtehen mit andern Angaben des Joſephus im Widerſpruch (ſ. Böckh S. 259 ff.; Bertheau S. 71 f.; Thenius S. 107 f.). Wenn nun Bertheau den attiſchen Metretes zu 1985,77 par. Kub.-Zoll, Böckh zu 1993,39 par. Kub.-Zoll berechnet, ſo laſſen ſich beide Maßbeſtimmungen nicht in Einklang bringen weder mit andern bibliſchen Angaben (2 Moſ. 16, 16; 4 Moſ. 11, 31; Ruth 2, 17 u. ſ. w., beſonders aber mit 1 Kön. 7, 23 ff.; 2 Chron. 4, 2 ff., wonach das eherne Meer nicht 2000, geſchweige 3000 Bath hätte faſſen können, wenn das Bath 1885,77 par. Kubikzoll gefaſst hätte), noch mit der rabbiniſchen Tradition, wie Eingangs bemerkt iſt und wie Thenius a. a. O. S. 90 ff. 125 ff. nachgewieſen hat. Wenn die Rabbinen das Log dem Rauminhalt von 6 mittleren Hünereiern gleichſetzen (Schindler, Lex. pentagl. s. v. לג; Lightfoot zu Joh. 2, 6; Kimchi u. Buxtorf, Lex. rabb. s. v. קב, לג; M. Kelim 17, 6), wonach das Bath 1014,39 par. Kubikzoll enthielte *), ſo ergibt ſich nach

*) Saalſchütz, Archäol. S. 170, nimmt, ausgehend von den Maßbeſtimmungen des eher-

Thenius S. 97 ff. 121 ff., die pariſer Kubikzolle ins Kubikmeter- und Litermaß überſetzt (mit Weglaſſung des ά. λ. Letech), folgendes Schema:

Chomer oder Cor	= 0,201,215	cbm.	= 201,215	l.	= 2 Hl.	2,43	Schoppen.
Epha und Bath	= 0,0201215	„	= 20,1215	„	=	40,243	„
Seah	= 0,0067071	„	= 6,7071	„	=	13,4142	„
Hin	= 0,0033535	„	= 3,3535	„	=	6,7070	„
Iſſārōn	= 0,00201215	„	= 2,01215	„	=	4,0243	„
qab	= 0,001178	„	= 1,1178	„	=	2,2356	„
Log	= 0,0002945	„	= 0,2945	„	=	0,5890	„

Auch zwei griechiſche Holmaße werden im neuen Teſtament erwänt, die ſeit der Seleucidenherrſchaft in Paläſtina Eingang gefunden haben, 1) der *μετρητής* Joh. 2, 6. Wenn nach dem ſyriſchen Metretes gerechnet iſt, der nach Hultſch S. 271 = $1^2/_3$ des attiſchen, oder 120 sextarios = 65 Liter enthielt, und wenn die 6 Gefäße bei der Hochzeit zu Kana, deren jedes 2—3 Metretes hält, voll waren, ſo würde das ganze Weinquantum 9—10 Hektoliter betragen haben. Wird der attiſche Metretes = 39 l. angenommen, ſo wären es nahezu 7 Hektoliter. Wird aber hier die römiſche Amphora, freilich ungenau, durch *μετρητής* bezeichnet, ſo würde das Quantum gegen 4 Hektoliter betragen; 2) der *χοῖνιξ* Off. 6, 6, ein ſchon Odyss. 19, 28 vorkommendes Kornmaß, iſt, zu 2 Sextarien oder 1,094 l. berechnet, das Maß einer Tageskoſt, vgl. Herod. 7, 187. Daher bei Athenäus *χοινιξ ἡμεροτροφίς*. Diog. Laërt. 8, § 18: *ἡμερήσιος τροφή*. S. Böckh, Staatshaush. d. Ath. I, 198. 396; Hultſch S. 82, 305. — Als Geſäße kommen im N. T. vor der *μόδιος*, modius Matth. 5, 15; Marci 4, 21; Luc. 11, 33 und der *ξέστης* Marci 7, 4. 8, jener ein römiſches Maß = 16 sextarii 8,754 l., dieſer ein griechiſches Maß = 0,547 l. —

B) Die hebräiſchen Gewichte. — Um das Gewicht (מִשְׁקָל 3 Moſ. 19, 35; 1 Chr. 22, 3, 14; מִשְׁקוֹל Heſ. 4, 10) der Dinge zu beſtimmen, ſcheinen ſich die Hebräer ſchon frühe verſchiedener Wagen bedient zu haben, teils der Wagen mit zwei Wagſchalen (מֹאזְנַיִם, von אזן, אֵזֶן Pred. 12, 9, trop. abwägen, 3 Moſ. 19, 36; Hiob. 31, 6; Pſ. 62, 10), teils der Schnellwage (פֶּלֶס, von פָּלַס, darwägen, Pſ. 58, 3). Auch קָנֶה, eig. Wagbalken, ſteht Jeſ. 46, 6 für Wage. Die Beſtimmung des Gewichts durch genaues Wägen wurde wol am früheſten, jedenfalls am häufigſten auf edle Metalle angewendet. Gewichtsbeſtimmungen anderer Gegenſtände ſind in der Bibel ſelten, z. B. von Spezereien 2 Moſ. 30, 23 f.; Joh. 12, 3; 19, 39, Brot Heſ. 4, 10, vgl. 3 Moſ. 26, 26, Haren 2 Sam. 14, 26. Die Gewichte waren in der Regel Steine, durch welche man die verſchiedenen Gewichteinheiten darſtellte, daher Gewicht = אֶבֶן 3 Moſ. 19, 36; 5 Moſ. 25, 13; Spr. 11, 1; 20, 10. 23. Sie verlieren weniger als Metall, durch Abnutzung und Roſt. Da Sach. 5, 7 f. der כִּכַּר עֹפֶרֶת auch אֶבֶן heißt, ſo ſcheint ein Talent durch ein Bleigewicht dargeſtellt worden zu ſein. Kleinere Gewichtſteine trug man bei ſich im Beutel am Gürtel, wol auch kleine Wagen (Spr. 16, 11; Mich. 6, 11). Betrüger trugen kleinere Gewichte zum Verkaufen, größere zum Kaufen. Hauptgewichte hatten die Hebräer fünf, deren Grundeinheit das in der Mitte zwiſchen den größeren und kleineren ſtehende Sekelgewicht iſt, wie denn der Name שֶׁקֶל, von שָׁקַל, wägen, auch κ. ἐξ. Gewicht bedeutet. Bruchteile des Sekels

---

nen Meeres und anderen bibliſchen Angaben, entſprechend ſeiner Berechnung des Längenmaßes wenigſtens zweimal kleinere Holmaße an für die frühere Zeit, wärend er ſich für die ſpätere Zeit an Böckh anſchließt, ſodaſs eine bedeutende Vergrößerung der Maße mit der Zeit ſtattgefunden hätte, was ſich ſchwerlich nachweiſen läſst. Herzfeld dagegen hält das Maßſyſtem des Joſephus und der Miſchna für identiſch mit dem Wüſtenmaße (Handelsgeſchichte der Juden des Alterthums S. 173).

ſind das בֶּקַע = ½ Sekel und das גֵּרָה = 1/20 Sekel; Mehrfache das ſpätere מָנֶה = 50 Sekel und das כִּכָּר = 3000 Sekel (2 Moſ. 38, 24, wo 603,550 Halbſekel = 301,775 Sekel oder 300 כִּכָּר und 1175 Sekel. 1) Das höchſte Gewicht, Talent, כִּכָּר (v. כור, ברר in orbem ire, contr. aus כִּרְכָּר, das Runde, Ringförmige ſ. Geſen., Thes. p. 717. Vgl. die Abbildung der ägypt. Wage in Riehm, Handw. S. 482), LXX und N. T. τάλαντον Matth. 18, 24; 25, 15 ff. von Gold (2 Moſ. 25, 39; 38; 24; Richt. 8, 26; 2 Sam. 12, 30; 1 Kön. 9, 14; 10, 10; 2 Chr. 3, 9; Eſra 8, 26), Silber (2 Moſ. 38, 25. 27; 2 Kön. 5, 22 u. ö.), Kupfer (2 Moſ. 38, 29), Eiſen (1 Chr. 29, 7). Die goldene Krone des Ammoniterkönigs 2 Sam. 12, 30, ein Talent, d. i. 43 Kg. ſchwer, iſt entweder nur ganz kurz auf dem Haupt getragen worden oder (Clericus) am Thronſeſſel über dem Haupt befeſtigt geweſen; auch wenn man nach Schrader (Artikel Gewicht in Riehms Handw. S. 510) ein leichtes Talent zu 30,3 Kg. annimmt, ſcheint ſie für längeres Tragen zu ſchwer. 2) Die Mine, מָנֶה (von מָנָה, zälen), μνᾶ, Luther: Pfund = 1/60 des כִּכָּר im Alten Teſt. nur und echt 1 Kön. 10, 17; Heſ. 45, 12; Eſra 2, 69; Neh. 7, 71. Sonſt 1 Macc. 14, 24; 15, 18; Luk. 19, 13 ff. Die Mine enthält 50, nach 2 Chr. 9, 16 dagegen 100 Sekel. Ob Heſ. 45, 12 auf eine Mine von 60 Sekel ſchließen läßt, fragt ſich. Zufolge LXX cod. Al. überſetzen Einige: 5 Sekel ſollen 5 Sekel ſein und 10 Sekel ſollen 10 Sekel ſein (d. h. das feſtgeſetzte Gewicht ſoll unverändert in ſeinem Wert bleiben; vielleicht waren Gewichtſteine von 5 und 10 Sekel gebräuchlich) und 50 Sekel ſoll auch מָנֶה haben. Die Differenz zwiſchen 2 Chr. 9, 16 und der ſo emendirten Stelle würde ſich nach Bertheau (S. 26 ff. 9 ff.) dann daraus erklären, daſs der ſogen. h. Seckel das Doppelte des בֶּקַע, d. i. des gemeinen Sekels iſt, der 2 Chr. 19 gemeint ſei, vgl. 2 Moſ. 38, 26 (ſ. Böckh S. 54 ff. und Hävernik zu Heſ. 45. 12. Dagegen Keil z. d. St. und Archäol. S. 600, der, wie Hitzig und Kliefoth, dieſe Emendation anzweifelt, aber eine Korruption der Stelle für warſcheinlich hält). Schrader a. a. O. S. 509 f. gibt nach den aſſyriſchen Reichsnormalgewichten der Mine 60 Sekel, weil zu unterſcheiden ſei zwiſchen Gewichtstalent, das aus 3600 Sekeln beſtanden habe, und Goldtalent, das bloß 3000 Sekel gehabt habe. — Die nur Joh. 12, 3; 19, 39 vorkommende λίτρα, die römiſche, offizielle libra hält 327,45 gr., wärend die attiſche μνᾶ = 436,6 gr. 100 λίτραι = 32,74 Kgr. 3) Der Sekel שֶׁקֶל LXX σίκλος, auch δίδραχμον, der griechiſchen Einteilung entſprechend, als Gewicht, wie als Geld (ſ. Bd. V, 32) am häufigſten genannt = 1/50, nach Schrader = 1/60 Mine = 1/3000 reſp. 1/3600 Talent. Im Geſetz kommt שֶׁקֶל־הַקֹּדֶשׁ (2 Moſ. 30, 13. 24; 38, 24 ff.; 3 Moſ. 5, 15; 27. 3. 25; 4 Moſ. 3, 47. 50; 7, 13. 86; 18, 16) als der vollwichtige von 20 Gramm im Unterſchied von einem im gewönlichen Verkehr gebräuchlichen vor. Über dieſen Unterſchied vgl. Böckh S. 61; Maimon. constit. de siclis, ill. Esgers, Lugd. Bat. 1718, p. 19. Sonſt kommt שֶׁקֶל als Gewicht one Beiſatz von קֹדֶשׁ vor ſchon Moſ. 24, 22; Richt. 8, 26; 1 Sam. 17, 5. 7; 2 Chr. 3, 9; Heſ. 4, 10; 45, 12. Auch fehlt שֶׁקֶל 2 Sam. 21, 16 (300 ש = 4 Kg. 362 g.). Dagegen wird 2 Sam. 14, 26 ein königlicher Sekel בְּאֶבֶן־הַמֶּלֶךְ genannt, welcher nach Böckh S. 61, Bertheau S. 28 kongruiren ſoll mit dem heil. Sekel. Aber ſchon den gemeinen Sekel angenommen, würden 200 Sekel ein abnormes Gewicht für Abſaloms Haupthar ausmachen, weshalb Thenius und Keil z. d. St. eine Textkorruption (כ = 20 ſt. ר = 200) annehmen. Daſs 2 Chr. 19, 16 die Mine zu 100 Sekel gerechnet wird, deutet allerdings einen Unterſchied des h. und gemeinen Sekels an; man nimmt gewönlich an, der gemeine Sekel ſei identiſch mit dem בֶּקַע oder Halbſekel; dann würde 2 Chr. 9 mit Heſek. 45,12 in oben erwänter Weiſe ſtimmen. Nach Schrader a. a. O. dagegen ſoll der gemeine Sekel ein nach einem anderen (?) Fuße normirter Silberſekel von 14,55 g. ſein, wärend der heilige oder nach dem

königlichen Gewicht normirte Sekel = 16,83 g. gewesen sei. Dabei aber unterscheidet er gemäß dem Unterschied eines schweren und leichten Gewichtstalentes neben einem Sekel von 16,83 g., resp. 16,37 g. einen leichter von 8,41 g., resp. 8,185, welcher dann = בֶּקַע wäre. Ob der Drittelssekel שְׁלִישִׁית־הַשֶּׁקֶל Neh. 10, 33 und der Viertelssekel רְבִיעַ שֶׁקֶל 1 Sam. 9, 8 auch ein bestimmtes Gewicht oder nur einen Geldwert bezeichne, läßt sich fragen. Nach Schrader a. a. O. S. 482 ff. ist überhaupt van Geld in unserem Sinn vor dem Exil gar nicht die Rede, sondern nur ein Unterschied zwischen Geldgewicht und eigentlichem Gewicht (Gewichtstalent = 60 Minen = 58,932 Kg. Geldtalet = 50 Minen = 49,100 Kg.) zu machen. S. dagegen Bd. V, 32 f. 4) Beka, בֶּקַע (das Gespaltene, Halbirte, wie לֶחֶם) 1 Mos. 24, 22; 2 Mos. 38, 26, auch מַחֲצִית־הַשֶּׁקֶל בְּשֶׁקֶל־הַקֹּדֶשׁ 2 Mos. 30, 13. 15 kammt später nicht mehr unter dem Namen בֶּקַע oder Halbsekel, sondern wie es scheint, in der Gestalt des gemeinen Sekels vor. 5) Gera, nach Hes. 45, 12 = $^1/_{20}$ Sekel גֵּרָה Korn, wie Gran von granum, das kleinste Gewicht, genannt von der Korn- oder Bohnenform des kleinen Gewichtsteins, aber wurden früher auch Körner und Bahnen (van der Jahannisbrotschate, wie κεράτια bei den Griechen, siliquae bei den Römern) als Gewichte gebraucht (2 Mos. 30, 13; 38, 25; 3 Mos. 27, 25; 4 Mos. 3, 47; 18, 16; Hes. 45, 12).

Wenn das mittlere Gewicht der noch vorhandenen Sekelstücke 274 par. Gr. das ungefähre Sekelgewicht ist und kein größerer Unterschied zwischen Geldgewicht und eigentlichem Gewicht stattfand in der Zeit, aus welcher jene Sekelstücke stammen, wenn beim hebr. Gewichtsystem nicht nach Schrader zu unterscheiden ist zwischen einem Gewichtstalent von 3600 Sekel und einem Geldtalent von 3000 Sekel, Voraussetzungen freilich, die noch sehr des Beweises bedürfen, so ergäbe sich folgendes Schema:

	Minen	Sekel	Beka	Gera	par. Gr.	Kg.	g.
Talent 1	= 60	= 3000	= 6000	= 60,000	= 822,000	= 43	660,3
Mine 60	. .	= 50	= 100	= 1000	= 13,700	= —	727,64
h. Sekel 3000	. . . . .	= 2	= 20	= 274	= —	14,5534	
Beka 6000	. . . . .	10	= 137	=	7,2767		
Gera 60,000	. . . . .	= 13,7	=	0,72767.			

Beiderlei Rechnungsart, diejenige, welche das Geldtalent dem Gewichtstalent gleichsetzt und diejenige, welche jenes zu 3000, dieses zu 6000 Sekel rechnet, sind nach dem babylonischen Sexagesimalsystem normirt, vollkommener entspricht demselben allerdings die Schradersche Berechnung des Gewichts. Demzufolge würde sich folgendes Schema ergeben:

	Minen	Sekel	Beka	Gera	Kg.	g.
Talent 1	60	= 3600	= 7200	= 72000	= 58	932
Minen 60	. . .	= 60	= 120	= 1200	= —	982
Sekel 3600	. . . . .	2	= 20	=	16,37	
Beka 7200	. . . . .	10	=	8,68		
Gera 72,000	. . . . .	1	=	0,868		

Litteratur: Neue Hauptwerke und Abhandlungen: Böckh, Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße des Alterthums, Berlin 1838; Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten, 2 Abh., I. Gewichte und Maße der Hebräer, Göttingen 1842; Thenius, Die althebräischen Längen- und Holmaße, Bibl.-archäol. Studien in Stud. und Kritiken, 1846, 1. 2.; Brandis, Münz-, Maß- und Gewichtwesen in Vorderasien, Berlin 1864; Hultsch, Griech. und röm. Metrologie, Berlin 1862; Oppert, l'Étalon des mesures assyriennes, Par. 1875, u. Expéd. en Mésopot. I. II.; Lepsius, Die babyl.-assyr. Längenmaße nach der Tafel von Senkereh in den Abh. der Berlin. Acad. der Wissensch. 1877; Fenner v. Fennenberg, Untersuchungen über die Längen-, Feld- u. Wegmaße des Alterthums, Ber-

lin 1859; Queipo, Vasq. essay sur les Systèmes métr. & monet. des anciens peuples 3 v., Par. 1859; Herzfeld, Metrol. Vorunterſuch. zu einer Geſchichte des iſr. Handels, 2. H., 1863. 1865, und Handelsgeſch. der Juden des Alterth., Braunſchw. 1879, S. 171 f.; Zuckermann, Das jüdiſche Maßſyſtem und ſeine Beziehungen zum griech. u. römiſchen, Breslau 1867. Ferner: Die Artt. von Schrader über Elle, Geld, Gewicht, Maße u. ſ. w. in Riehms Handw. d. bibl. Alterthums, die betr. Art. in Winers bibl. RWB., die betreffenden Abſchnitte in den Archäologieen von de Wette, Jahn, Saalſchütz, Keil. Idelers Abh. über die Längen- und Flächenmaße der Alten in der Abh. d. berl. Acad. v. 1812. 1813. 1825—27; Wurm, De ponderum, nummor. mensurar. rationibus etc., Stuttg.; Hussey, Essay on the ancient weights etc., Oxford 1836. Die älteren metrologiſchen Werke von Eisenschmid, De ponder. etc. mensuris vet., Rom. Graec. Hebr. Arg. 1708. 1737 (auch in Ugol. thes. t. XXVIII); Bernard, De mensur. et ponderibus antiquis, Oxon. 1688; Waser, De antiquis mensur. Hebr., Zürich 1600. 1605 in crit. sacr. T. VI; Beverini, Syntagma de ponder. et mensur., Lips. 1724 (Ugol. thes. XXVIII); Wideburg, Mathesis bibl., Jen. 1730; Paucton, métrologie, Paris 1789; Romé de l'Isle, métrologie, Par. 1789, deutſch von Groſſe, Braunſchweig 1792. **Leyrer.**

Maſſillon, Johann Baptiſt, geboren zu Hières in der Provence, den 24. Juni 1663, war der Son eines armen Notars. Er beſuchte in ſeiner Vaterſtadt eine von den Prieſtern des Oratoriums geleitete Schule; im 18. Jare trat er ſelbſt in dieſe Kongregation. In jugendlichem Drange wollte er bald darauf der Welt entſagen, in der zu La Trappe gehörenden Abtei Septſons. Er blieb nicht lange darin; durch ein Schreiben, das er für den Abt an den Biſchof, nachmaligen Kardinal von Noailles verfaſste, wurde dieſer auf ihn aufmerkſam und meinte, ein Mann von Gaben, wie ſie ſich in dem Schreiben kundgetan, dürfe nicht im Kloſter verkümmern. So kehrte Maſſillon in das Oratorium zurück und wurde bald deſſen Zierde. Auf Verlangen ſeiner Oberen hielt er einige Predigten, Lobreden auf Heilige und Leichenreden, noch one die hohen Eigenſchaften, die ſeine ſpätere Beredſamkeit auszeichnen. 1696 kam er nach Paris, als Vorſteher des Seminars von S. Magloire, der angeſehenſten Schule des Oratoriums. Einige Konferenzreden, die er hielt, über die Wichtigkeit und die Pflichten des geiſtlichen Standes, zeigen ſein Talent ſchon in größerer Reife. Er trat nun, nach damaliger, in Frankreich üblicher Sitte, als Advent- und Faſtenprediger auf, zuerſt 1698 zu Montpellier, das folgende Jar zu Paris und zu Verſailles, vor dem Könige; auch in den Jaren 1701 bis 1704 predigte er die Faſten vor dem Hof. Dieſe Reden ſind die vorzüglichſten unter ſeinen Werken; eine derſelben, die berühmte Predigt über die kleine Zal der Auserwälten, brachte durch evangeliſche Künheit und prachtvolle Darſtellung auf das vornehme Auditorium eine erſchütternde Wirkung hervor. Ludwig XIV. ſagte zu ihm: „Ich habe mehrere große Redner in meiner Kapelle gehört, und war ſehr zufrieden mit ihnen; wenn ich aber Sie höre, ſo bin ich jedesmal mit mir ſelbſt unzufrieden"; auch wollte er, daſs in Zukunft Maſſillon ein Jar um das andere die Faſten vor ihm predige; bis zu des Königs Tode erhielt er aber keine Aufforderung mehr; man fürchtete wol das mächtige Wort des unerſchrockenen Redners. Als Ludwig XIV. ſtarb, ward Maſſillon beauftragt, die Gedächtnisrede auf ihn zu halten; eine für ihn beſonders ſchwierige Aufgabe; da er zum Schmeicheln nicht geneigt war und doch die Konvenienzen beobachten muſste, erging er ſich in widerſprechender Darſtellung des Ruhmes und der Frömmigkeit des Königs, und des Elendes, das die Kriege und die Sittenverderbnis über das Volk gebracht hatten. 1717 ernannte ihn der Regent zum Biſchof von Clermont; als ſolcher predigte er, im folgenden Jare, die Faſten vor dem achtjärigen Ludwig XV.; wegen ihrer Kürze und der, in Rückſicht auf des Königs Jugend, auf zehn beſchränkten Faſtengottesdienſte, ſind dieſe Predigten unter dem Namen le petit carême bekannt. Maſſillon benützte die Gelegenheit, um den Fürſten und den Hof, in einer ſittlich entarteten Zeit, über ihre Pflichten zu belehren und vor den die Großen umgebenden Ver-

ſuchungen zu warnen; dabei wurde freilich aus den Reden etwas ganz anderes als chriſtliche Paſſionspredigten; immerhin iſt aber der freimütige Ernſt zu bewundern, mit dem ſich der Redner an die, an ſolche Sprache nicht gewönte Verſammlung wandte. 1719 wurde Maſſillon Mitglied der franzöſiſchen Akademie, und zwei Jare darauf nach S. Denis berufen, um die Leichenrede der Herzogin Eliſabeth Charlotte von Orleans, Tochter des Kurfürſten von der Pfalz und Mutter des Regenten, zu halten; dieſe Rede iſt eine der beſten ſeiner ſechs oraisons funèbres. Von nun an, bis zu ſeinem Tode, lebte er nur noch in ſeiner Diözeſe; weniger ehrgeizig als Boſſuet, hielt er ſich von dem Leben des Hofes und den öffentlichen Geſchäften fern; er begnügte ſich, ſein Hirtenamt zu verwalten, ein Muſter chriſtlicher Milde und Tugend. Andere Polemik als gegen die Laſter ſeiner Zeit hat er keine getrieben; in ſeiner Lobrede auf Ludwig XIV. hatte er zwar die Vertilgung der Ketzerei als eines der ſchönſten Werke des Königs geprieſen, aber ein Wort hinzugefügt, das man ihm nicht verzieh: er hatte die Bartholomäusnacht eine blutige Ungerechtigkeit genannt, welche im Namen der Frömmigkeit und Menſchlichkeit ewig verdammt werden müſſe. Vor dem Volke ſeines Sprengels predigte er nicht wie vor dem Hofe, ſondern einfach und ſchlicht. Seinen Geiſtlichen ſtellte er ihre Pflichten vor in häufigen Konferenz- und Synodalpredigten, die auch für Proteſtanten viel Beherzigenswertes enthalten. Er ſtarb den 18. September 1742, allgemein verehrt und betrauert. In der franzöſiſchen Akademie hielt d'Alembert die Lobrede auf ihn. Die erſte vollſtändige Ausgabe ſeiner Werke wurde, nach ſeinen eigenen Handſchriften, 1745 von ſeinem Neffen beſorgt, Paris, 16 Bände 8°. Den Predigten und Reden fügte dieſer eine, unter Maſſillons Papieren gefundene, leider unvollendet gebliebene Paraphrase morale des psaumes bei; ſie iſt in Form von Gebeten abgefaſst, voll chriſtlichen Gefüls, in edler, inniger Sprache.

In Frankreich, wo man die Kanzelberedſamkeit nur als einen Zweig der ſchönen Litteratur anzuſehen pflegte, ward gewönlich Boſſuet an die Spitze der geiſtlichen Redner geſtellt; der Kardinal Maury, in ſeinem Essai sur l'éloquence de la Chaire, ſchreibt ſogar dem Einfluſſe Maſſillons den Verfall der franzöſiſchen Kanzelberedſamkeit zu. Dieſer Verfall hatte aber bereits früher begonnen, begründet in der fortſchreitenden Verderbnis der Sitten und des Geſchmacks. Maſſillon war der letzte große Redner Frankreichs, und in manchen Beziehungen ſteht er höher als Boſſuet. Die ware Geburtsſtätte ſeines Talents war ſein frommes Gefül; bei ihm war, im vollen Sinne des Wortes, die Beredſamkeit eine Tugend, ein ernſtes Streben, die Menſchen, mit deren geiſtiger Not er das tiefſte Mitleid hatte, zum Frieden in Gott zu füren. Er iſt einfacher und freimütiger als der glänzende, höfiſche Boſſuet, inniger und wärmer als der gedankenreichere, aber ſcholaſtiſche Bourdaloue, und daher warhaft erbaulicher als beide. Dabei bedient er ſich einer Schreibart, deren Reinheit und ungezierte Schönheit von keinem übertroffen ward. In Beziehung auf Textbehandlung entſprechen zwar die meiſten ſeiner Predigten den richtigen Grundſätzen nicht, da der gewönlich ſehr kurze Text faſt in allen Fällen nur als Motto dient; dieſen Fehler teilt er jedoch nicht nur mit ſeinen ſämtlichen Zeitgenoſſen, ſondern mit vielen, ſelbſt proteſtantiſchen Predigern noch unſerer Zeit. Daneben kommen aber auch einige treffliche Predigten über hiſtoriſche und paraboliſche Texte bei ihm vor, in denen jeder Teil der Erzälung erklärt und angewendet wird. In der Behandlung ſeiner Gegenſtände hat Maſſillon, je nach dem Eindrucke, den er bezweckte, verſchiedene Methoden befolgt. Beſonders liebte er die Schilderung, die er z. B. in mehreren Predigten benützte, um die Ideeen der Seligkeit und der Unſeligkeit den Zuhörern lebendig zu vergegenwärtigen, auf eine Weiſe freilich, die, trotz ihres litterariſchen Wertes, teils nicht unmittelbar praktiſch genug iſt, teils wegen der katholiſchen Färbung der Lehre das evangeliſche Gemüt nicht anſpricht. Mehr Aufmerkſamkeit verdient eine andere, zuerſt und meiſterhaft von ihm angewandte Methode; ein anderer Meiſter der Beredſamkeit, Theremin, charakteriſirt ſie folgendermaßen: „Das gewönliche Verfaren bei den Pflichtpredigten iſt, den Umfang einer Pflicht und die Antriebe zu derſelben darzuſtellen. Dies Verfahren hat

den Vorteil, daſs die Gedanken an einem zuſammenhängenden Faden herablaufen und ſich entwickeln können; es hat aber den Nachteil, daſs durch ſolche Betrachtungen, die onehin dem Zuhörer nicht unbekannt zu ſein pflegen, der Widerſtand ſeines Herzens gegen die Erfüllung der göttlichen Gebote nur ſelten gebrochen wird. Dies hat Maſſillon wol eingeſehen; und obgleich er in mehreren ſeiner Pflichtpredigten das thetiſche Verfaren anwendet, ſo hat er doch in vielen ein ganz anderes gewält, welches ich das antithetiſche nennen möchte. Es beruht auf der gewiſs vollkommen richtigen Warnehmung, daſs das Hindernis der Pflichterfüllung nicht im Verſtande liegt, ſondern im Herzen, daſs die Menſchen die Verbindlichkeit der göttlichen Gebote einräumen, daſs ſie aber die Übertretung derſelben durch mancherlei Gründe, welche das betörte und erfindungsreiche Herz ihnen eingibt, zu entſchuldigen ſuchen. Und es beſteht nun dieſes Verfaren darin, daſs der Redner, anſtatt die Pflicht auf direkte Weiſe feſtzuſtellen und zu empfehlen, ſeine ganze Kraft anwendet, dieſe ſcheinbaren Entſchuldigungsgründe zu widerlegen, und ſo den Widerſtand des Herzens zu brechen. Dabei muſs freilich die Gedankenentwicklung leiden; denn der Zuſammenhang, der die göttlichen Lehren und Gebote untereinander verbindet, fehlt in den Irrtümern, die aus der Verderbtheit der Menſchen hervorgehen. Dagegen aber wird der Zuhörer dergeſtalt in ſein Inneres hineingefürt, daſs er der Frage, wie es mit ihm ſelber ſtehen mag, nicht mehr ausweichen, noch ſich den wunden Fleck ſeines Herzens verbergen kann. Sonſt waren die Worte des Redners wie aus der Ferne abgeſchoſſene Pfeile, von denen die mehrſten nicht trafen; jetzt iſt er mit dem Zuhörer handgemein geworden; er ringt mit ihm, und in dieſem lebhaftern Kampfe kann er alle ſeine Kraft und Geſchicklichkeit entfalten. Dieſes Verfaren kann für eine neue Entdeckung gelten, die Maſſillon auf dem Gebiete der Beredſamkeit gemacht hat, hier zeigt er ſeine Eigentümlichkeit und auch ſeine Meiſterſchaft. Zur Anwendung dieſer Methode wird eine große Kenntnis des menſchlichen Herzens erfordert, deren Erlangung dem katholiſchen Geiſtlichen vielleicht durch den Beichtſtul erleichtert wird; aber ſo tief, wie Maſſillon, in die Herzen einzudringen, mit ſolcher Beharrlichkeit den Gedanken, die ſich entſchuldigen, auf allen ihren Irrgängen zu folgen: das ſetzt doch eine Treue, einen Eifer, eine Liebe voraus, die ſich nur in einem warhaft frommen Herzen finden können". Theremin hat den Wunſch geäußert, daſs auch die deutſchen Prediger Maſſillon ihres Studiums wert achten möchten; gewiſs würde daraus auch für die evangeliſche Predigt mancher Gewinn entſtehen. Schon 1785 erſchien eine Überſetzung ſeiner ſämtlichen Predigten, Kempten; beſſer iſt die Überſetzung der Reden an und für die Großen, durch Pfiſter, Würzburg 1826 und zuletzt 1835, ſowie die der Synodalreden, durch Reineck, Magdeburg 1835. Die beſte Schrift über Maſſillon iſt die von Theremin, Demoſthenes und Maſſillon, ein Beitrag zur Geſchichte der Beredſamkeit, Berlin 1845. **C. Schmidt.**

Maſſora, hebr. מַסֹּרֶת *), ſpäter auch מָסוֹרָה, abgeleitet von dem nachbibliſchen מָסַר (tradere, überliefern), bedeutet zunächſt allgemein: Überlieferung, traditio, vgl. Miſchna Aboth I, 1: „Moſe empfing die Lehre vom Sinai und überlieferte ſie (וּמְסָרָהּ) dem Joſua" und Scheqalim VI, 1: „Die Familie des Rabban Gamaliel und die des R. Chananja verbeugten ſich vor der Holzkammer im Heiligtume; denn ſie hatten als Überlieferung von ihren Vorfaren (מסורת בידם מאבותיהם), daſs dort die Bundeslade verborgen ſei". Insbeſondere wird dann durch M. die auf die Bibeldeutung bezügliche Überlieferung bezeichnet. Aboth III, 13 ſagt R. Akiba: מַסֹּרֶת סְיָג לַתּוֹרָה, das mündliche Geſetz iſt ein Zaun für die Thora,

*) Gebildet wie בַּצֹּרֶת, כַּפֹּרֶת u. ſ. w. Die falſche Schreibung מָסוֹרֶת, מָסוֹרָה iſt wol durch die irrige, ſchon in Buxtorf's Tiberias c. 1 erwänte Ableitung von אסר (wovon Ezech. 20, 37 מָסֹרֶת) veranlaſst. Das bibliſche Verbum מסר Num. 31, 5. 16 gewärt für den ſpäteren Sprachgebrauch keinen Aufſchluſs.

d. h. durch die Vorſchriften des mündlichen Geſetzes wird eine Übertretung des geſchriebenen erſchwert (vgl. Matth. 15, 2: *διατί οἱ μαθηταί σου παραβαίνουσιν τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων*;). Speziell zu beachten iſt die häufige Formel: יש אם למקרא ויש אם למסורת, in welcher מִקְרָא den Konſonantentext nach ſeiner dem einfachen Wortſinne entſprechenden und allgemein angenommenen Leſung bezeichnet, מסורת auf eine andere, bei halachiſchen Diskuſſionen vorgetragene Vokaliſirung hinweiſt *). Später bezeichnete man mit M. auch die Überlieferung bezüglich des Bibeltextes, und hießen die, welche ſich mit dieſer Überlieferung beſchäftigten: בעלי המסורת, Maſſorethen. Mit der Maſſora in dieſer Bedeutung des Wortes haben wir uns hier zu beſchäftigen.

Wenn auch das Wort Maſſora die eben angegebene Bedeutung, wie ſchon bemerkt, nicht urſprünglich hat, dieſelbe vielmehr erſt in nachtalmudiſcher Zeit nachweisbar iſt, ſo findet ſich die Sache ſelbſt doch ſchon in ſehr alter Zeit.

Auf die Perioden der Theokratie und der Königsherrſchaft folgte in Iſrael nach der Rückkehr aus dem babyloniſchen Exil die Zeit des Nomismus. In ihr war das Geſetz Moſes der Mittelpunkt des geſamten Lebens, daher mußte der Erhaltung dieſes Geſetzes ganz beſondere Sorgfalt gewidmet werden. Schon Eſra wird widerholt סֹפֵר genannt und einmal geradezu als סופר מהיר בתורת משה bezeichnet (Eſra 7, 6). Der Unterricht in der Thora begann ſchon in zarter Kindheit, ſ. Aboth V, 24, bab. Sukka 42ᵃ. Das öffentliche Vorleſen des Geſetzes nennt Jakobus Apſtg. 15, 21 *ἐκ γενεῶν ἀρχαίων* beſtehend. Über die durch dieſe Maßregeln bewirkte Allgemeinheit und Gründlichkeit der Geſetzeskenntnis ſ. Joſephus, gegen Apion I, 8. II, 17. 18 und Philo bei Euſebius, Praep. Evang. VIII, 7, § 14. Auch aus den Propheten wurden ſchon früh Abſchnitte öffentlich verleſen, Apſtg. 13, 15, und auch die Hagiographen gewannen bald ähnliches hohes Anſehen. Wie bewirkte man es nun, daſs die heiligen Texte in der Geſtalt, in welcher man ſie von den Vätern überkommen hatte, erhalten und den Nachkommen überliefert wurden? Einmal durch die genaueſten Beſtimmungen über das Schreiben von Bibelcodices, ſpeziell Synagogenrollen **), außerdem durch Vorkehrungen zur Ermöglichung einer beſtändigen Kontrole der Handſchriften. Dieſe Vorkehrungen, ſoweit ihrer im Talmud gedacht wird, haben wir zunächſt kennen zu lernen: 1) Man zälte, wie viele Verſe, Wörter, Buchſtaben in der ganzen Bibel oder einzelnen Teilen derſelben (Büchern ſowol als auch Abſchnitten) enthalten ſeien, ſ. z. B. Qidduſchin 30ᵇ ***); man zälte auch, wie oft einzelne Wörter in der Bibel oder Teilen derſelben vorkommen, ſ. z. B. Schabbath 49ᵇ (מלאכה 39mal im Pentateuch). 2) Man achtete auf alles Auffällige in den für korrekt geltenden Bibelhandſchriften †) und erhielt es teils durch Zuſammenſtellung zu Gruppen, teils auch durch Deutung. Beiſpiele ſolcher Gruppen ſind: Verzeichnis der Wörter, welche beim Leſen durch ſolche, die für anſtändiger galten, erſetzt wurden, Qeri welo Khethib, Kethib welo Qeri, Ittur Sopherim, Thiqqun Sopherim (ſ. Prolegg. 82. 85—88). Beiſpiele der Deutung: Der außerordentliche

---

*) Vgl. meine Prolegg. S. 66—70. 122, wo die ganze frühere Litteratur (beſ. wichtig ſind: Buxtorf, de punctorum antiquitate, S. 96. 103—110 und Hupfeld, Theol. Stud. u. Krit., 1830, S. 556—563) citirt iſt; außerdem Journal Asiatique, 1861, Bd. 18, S. 447. 448 (wo אם nach Saadja und Tanchum = אום base, racine erklärt wird) und A. Geiger, jüd. Zeitſchr. I (1862), 290. 291.

**) Litteratur ſ. Prolegg. 13. 112, dazu noch: Salomo ben Joſeph Ganzfried, כפר קסת הסופר, Ungvar 1871, 4° und Abraham Chajjim aus Minsk, ס' כתוב לחיים, Wilna 1858.

***) Weiteres ſ. Prolegg. 10—12. 79. 122, dazu noch Rapoport in Polak's Halikhoth Oedem (Oosterſche Wandelingen, Amſterdam 1846), S. 9 ff., beſ. S. 16 ff., und Julius Goßmann in Frankel's Monatsſchrift f. d. religiöſen Intereſſen des Judentums III (1846) S. 312—317.

†) Der von J. Olshauſen (Lehrbuch der hebr. Sprache, 1861, § 31ᵃ) und P. de Lagarde (Anmerkungen zur griechiſchen Überſetzung der Proverbia, Lpz. 1863, S. 2 und ſpäter mehrfach) vorgetragenen Anſicht, daſs alle unſere Bibelhandſchriften auf ein einziges als Norm aufgeſtelltes Manuſkript zurückgehen, können wir nicht beiſtimmen.

Punkt über dem letzten Buchstaben des Wortes רחקה Num. 9, 10 in Mischna Peßachim IX, 2; das umgekehrte Nun vor Num. 10, 35 und nach Num. 10, 36 in der Barajtha Schabbath 116ᵃ Anf. und Sifre, Behaaloth'kha § 84; das schwebende Nun in מ'שה Richt. 18, 30, s. jer. Berakhoth IX, 2 (Blatt 13ᵈ, Z. 14 Ausg. Krakau) und bab. Baba Bathra 109ᵇ; die volle und die defektive Schreibung und besonders die sog. Qeri ukhethib, d. h. die Stellen, an welchen die rezipirte Lesung eines Wortes von dem Konsonantentexte, welchen man nicht zu ändern wagte, abwich *). Die Art dieser Deutungen wollen wir durch vollständige Mitteilung zweier Beispiele anschaulich machen. Gen. 23, 16 ist der Name Ephron erst mit Vav, dann defektiv geschrieben. In Bezug darauf bemerkt der Midrasch Bereschith Rabba, Sekt. 58: „Im Spruchbuch 28, 22 heißt es: „„Nach Reichtum überstürzt sich der Mann schelen Auges und erkennt nicht, dass Mangel ihn überkommen wird"". Das ist Ephron, der das Vermögen des Gerechten an sich bringen wollte, den aber hernach Mangel traf" [חסר auch massorethische Bezeichnung der defektiven Schreibung]. Haggai 1, 8 wird אֶכְבְּדָה gelesen, ist aber nur אכבד geschrieben. Samuel bar Inja fragt Joma 21ᵇ, warum das He in der Schrift fehle, und lautet die Antwort: „Fünf [ה Zalzeichen für 5] Dinge, die im ersten Tempel waren, fehlten dem zweiten, nämlich die Bundeslade mit Deckel und Cherubim, das heilige Feuer, die göttliche Gnadengegenwart, der heilige Geist und die Urim und Thummim".

Nirgends wird im Talmud berichtet, dass diese und änliche Materialien schriftlich fixirt gewesen seien; wir werden also anzunehmen haben, dass sie gleich den halachischen Diskussionen erst der Mischnalehrer, dann der Talmudlehrer lange Zeit nur mündlich fortgepflanzt wurden. Lediglich mündlich wurde bis zum Schlusse der Amoräerzeit auch die gesamte Tradition über die Aussprache (Vokale, Sinnabteilung, Vortrag) des Bibeltextes erhalten. Es scheint, dass man erst, nachdem durch Einführung der Punktation die Niederschreibung dieser letzterwänten Tradition ermöglicht worden, nachdem also nicht mehr der bloße Konsonantentext niedergeschrieben wurde, begonnen hat, auch Bemerkungen der ersteren Art teils an den Rändern des Bibeltextes, teils am Schlusse der Bibel oder einzelner Bücher, teils — doch selten — in besonderen Heften aufzuzeichnen **). Damit beginnt die wichtigste Periode der Geschichte der Massora.

Die Entwickelung war nicht eine innerhalb des ganzen Judentums einheitliche, sondern, wie die ostländischen, babylonischen Juden von den westländischen, palästinischen hinsichtlich der Ausgestaltung der Lehre (babylon. und paläst. Talmud) und der Art der Gesetzesvorlesung (jene lasen die Thora in einem Jare, diese in drei, s. Prolegg. 77) differirten, so hatten sie auch verschiedene Punktationssysteme und, wie bei den Abweichungen in den Handschriften natürlich, auch verschiedene Massoroth.

Betrachten wir zunächst die für uns wichtigere abendländische Massora. Das massorethische Studium hat lange besonders in Tiberias geblüht ***). Hier war namentlich auch die Familie des bekannten Massorethen Ahron ben Mose ben Ascher (gewönl. kurzweg Ben Ascher) zu Hause, dessen Genealogie wir jetzt durch

---

*) Genaueres s. Prolegg. S. 88 ff., 70 ff., 81 f.

**) Auf die Einführung der Punktation und die Aufzeichnung der massorethischen Bemerkungen haben die gleichartigen Arbeiten der Araber und der Syrer erhebtichen Einfluss ausgeübt. Litteratur hierüber s. Ztschr. f. luth. Theol, 1875, S. 623. 624 (dazu vgl. noch: J. B. Martin, Histoire de la Ponctuation ou de la Massore chez les Syriens, Paris 1875; Eb. Nestle, Zur Geschichte der syr. Punktation ZDMG XXX [1876], S. 525—533; M. Schwab, Des Points-Voyelles dans les langues sémitiques, Paris 1879; J. Derenbourg, Revue Critique 1879, 21. Juni); über die Geschichte der hebr. Punktation s. dass. S. 619—623.

***) Daher werden in den Randnoten mancher Bibelmanuskripte Lesarten der Männer von Tiberias (אנשי טבריה oder bloß טבריה) erwänt. Über מיזרח, den zweiten Namen dieser Stadt, s. Dikduke S. 79—81.

eine Reihe von Geſchlechtern verfolgen können *): 1) Aſcher der Alte, der Große, 2) Nehemia, 3) Moſe, 4) Aſcher, 5) Moſe, 6) Ahron. Da Ahron in der erſten Hälfte des 10. Jarhunderts lebte, wird ſein erſter uns genannter Ahnherr in der zweiten Hälfte des 8. Jarhunderts gewirkt haben; damals alſo war die Maſſora bereits Gegenſtand eingehender Studien und muſs unſer Punktationsſyſtem in allem Weſentlichen abgeſchloſſen geweſen ſein. Als Zeitgenoſſen der vier älteſten Vorfaren Ahrons werden in Codex maſſor. Tſchufutk. Nr. 9 folgende Männer bezeichnet: Riqat mit dem Beinamen Jagar; ſein Son Abraham ben Riqat; Abraham ben Perath; Zemach ben Abu Schiba (Seba?); Pinchas das Schulhaupt; Zemach ben Zawara; Chabib ben R. Pipim (Pipijjim?); Achijjahu der Prieſter, der Genoſſe (Chaber) aus der Stadt Tiberias. Dasſelbe Verzeichnis nennt noch als alte Lehrer: Moſe Mocheh **) und Moſe den Punktator aus Gaſa. Ein anderes Verzeichnis, Cod. maſſ. Tſchuf. 14, nennt außer fünf von den bisher namhaft gemachten noch folgende „alte Lehrer“: Ariqat (Schreibfehler ſtatt Riqat?), Zemach Abu Selutum, Abu'l Umaitar. Hiermit iſt aber die Zal der alten Maſſorethen noch nicht vollſtändig: ein ſonſt unbekannter R. Jonathan wird von S. Pinsker, Likute Kadmoniot, Wien 1860, S. כ"ט u. ל"א neben Moſe ben Mocheh erwänt; einen R. Moſe Gimſus (גמזו) fand ich in den Randnoten zweier Bibelcodices genannt; Ahrons Zeitgenoſſe war Moſe ben David ben Naphtali (meiſt einfach Ben Naphtali); noch vor dieſen beiden wurde der zu hohem Anſehen gelangte Muſtercodex מחזורא רבה geſchrieben ***).

Von der Mehrzal der genannten Autoritäten kennen wir nur den Namen oder ganz vereinzelte Lesarten. Etwas mehr wiſſen wir (aus den Randbemerkungen mehrerer Bibelhandſchriften) von Moſe Mocheh, R. Pinchas und dem eben erwänten Codex. Am meiſten von Ben Naphtali, über deſſen Abweichungen von Ben Aſcher uns ausfürliche Liſten und zalreiche Randnoten unterrichten †).

Der berühmteſte von allen iſt Ahron ben Moſe ben Aſcher (Dikduke S. X—XVII), welcher in der erſten Hälfte des 10. Jarhunderts in Tiberias blühte; denn er gilt ſeit dem Beginn dieſes Jartauſends, inſonderheit aber ſeit Moſe ben Maimon und David Kimchi für die richtige Fixirung des hebräiſchen Bibeltextes als normative Autorität (Dikd. IX). Da der von ihm mit Punktation und Maſſora verſehene Bibelcodex, ſelbſt wenn er wirklich in Aleppo, doch jedenfalls zur Zeit für die Wiſſenſchaft nicht vorhanden iſt, ſo beſteht die Aufgabe der ſog. niederen Kritik gegenwärtig darin, daſs man verſucht, den hebräiſchen Bibeltext nicht nur nach alten Handſchriften, ſondern auch a) nach den vorhandenen Angaben über die Lesarten Ben Aſchers und den zum teil von ihm, zum teil aus der Maſſorethenſchule ſeiner Familie ſtammenden „Dikduke ha-teamim“ und b) nach anderen gut bezeugten maſſorethiſchen Angaben zu rekonſtruiren.

Mit Ben Aſcher iſt die Feſtſtellung des maſſorethiſchen Bibeltextes und die Ausbildung der Maſſora ſelbſt vollendet. Die nach ihm lebenden mit dem Bibeltext ſich beſchäftigenden Gelehrten heißen Naqdanim ††), aus deren Zal hier Moſe

---

*) Für das Folgende vgl. meinen Aufſatz: „Ein Beitrag zur Geſchichte des hebräiſchen Bibeltextes“ Theol. Stud. u. Krit., 1875, S. 736 ff. (1876, S. 554) und in Kürze Dikduke S. 78. 79.

**) מוֹחֶה, ſo, mit Segol; die Schreibung מוחא, nach welcher man Mocha zu ſprechen pflegt, iſt faſt gar nicht beglaubigt.

***) Er wird ſchon von Ben Naphtali citirt, ſ. Derenbourg, Manuel, S. 122. Außerdem vgl. Pinsker, Likute, S. כ"ט, ל"א, ל"ב; S. Norzi in Minchath Schaj Gen. 22, 8, Num. 21, 4, 2 Kön. 19, 25, Pſ. 62, 4, 2 Chr. 32, 30; Jakob Sappir in אבן ספיר I, Bl. 15b; Ginsburg, The Massorah p. 611a. — Über andere alte Muſtercodices ſ. Prolegg. S. 14 ff. 112 ff. Das daſelbſt geſammelte Material kann jetzt bedeutend vermehrt werden.

†) Die bezüglichen Nachweiſungen gab ich in Dikduke S. XI—XIII; daſ. auch ein Autoepigraph des Ben Naphtali und der Beweis, daſs B. N. nicht nur in Bezug auf die Punktation, ſondern auch hinſichtlich der Konſonanten von Ben Aſcher abwich. Außerdem ſ. die Liſte bei Ginsburg, The Massorah, p. 571—591.

††) Über ſie vgl. Zunz, Zur Geſchichte und Literatur, 1845, S. 107—122. Sal. Frensdorff edirte Hannover 1847: דרכי הנקוד והנגינות, deutſcher Titel: „Fragmente aus der

Naqdan (Zunz S. 111), Simſon Naqdan (S. 113) und Jequthiel ben Jehuda ha-kohen (Verf. des עין הקורא, Zunz 115) genannt ſeien. Auf ſie und die von ihnen geſchriebenen Muſtercodices berufen ſich ſpätere Kopiſten und Grammatiker häufig (Prolegg. S. 14).

Von den alten maſſorethiſchen Handbüchern iſt das wichtigſte *) das nach ſeinen Anfangsworten Ochlah W'ochlah benannte und unter dieſem Namen ſeit der Mitte des 12. Jarhunderts citirte **). Erwänung verdient auch die vor mehreren aus Jemen nach Europa gebrachten Bibelcodices ſich findende Kombination von Grammatik und Maſſorabuch ***). Beſonders ſorgſamer Beachtung erfreute ſich natürlich der Text des am höchſten geſchätzten bibliſchen Buches, des Pentateuchs: Meir (Abulafia) ha-levi ben Todros aus Toledo († 1244) verfaſste eine nach den Wortſtämmen geordnete, beſonders auf die volle, bezw. defektive Schreibung Rückſicht nehmende Zuſammenſtellung der maſſorethiſchen Bemerkungen zum Pentateuch unter dem Titel ס' מסורת סייג לתורה Florenz 1750, Fol. (minder genau Berlin 1761, Fol.).

Jakob ben Chajjim ibn Adonija †) unternahm es, das umfangreiche maſſorethiſche Material, welches in den ihm zugänglichen Handſchriften zerſtreut war, zu ſammeln und zu ordnen. Das Ergebnis ſeiner ebenſo mühevollen ††) wie dankenswerten Arbeit liegt vor in der zweiten von Daniel Bomberg gedruckten rabbiniſchen Bibel (Venedig 1524. 1525, 4 Bde. Fol.). Der in ihr gegebene Maſſoratext, welcher in den ſpäteren rabbiniſchen Bibeln im weſentlichen einfach wiederholt iſt, muſs trotz ſeiner Unvollſtändigkeit und mancher Fehler als der Textus receptus der Maſſora angeſehen werden. Wer von ihm abweicht, hat dies, ſoll anders nicht grenzenloſe Verwirrung entſtehen, ſtets und zwar unter Mitteilung der Begründung anzugeben †††). Wir legen daher den folgenden Erörterungen über Form und Inhalt der Maſſora die Ausgabe des Jakob ben Chajjim zugrunde.

Punctation's- und Accentlehre der hebräiſchen Sprache angeblich von R. Moſes Punctator". Das Wort „angeblich" iſt zu tilgen, ſ. M. Steinſchneider, Verzeichnis der hebräiſchen Handſchriften der kgl. Bibliothek zu Berlin, 1878, 4to, S. 54.

*) Älter, aber für unſeren Zweck weniger wichtig, iſt der warſcheinlich im 9. Jarhundert redigirte Traktat Sopherim; denn derſelbe enthält nur vier Kapitel maſſorethiſchen Inhalts (VI—IX). Hauptausgaben: Jakob Naumburg, מחלת יעקב, Fürth 1793 Fol., und: Joel Müller, Maſechet Soferim. Der talmudiſche Traktat der Schreiber, eine Einleitung in das Studium der althebräiſchen Graphik, der Maſora und der altjüdiſchen Liturgik. Nach Handſchriften herausgegeben und commentirt, Leipzig 1878.

**) S. Frensdorff, Das Buch Ochlah W'ochlah (Maſſora). Herausgegeben, überſetzt und mit erläuternden Anmerkungen verſehen nach einer ... zu Paris befindlichen Handſchrift. Hannover 1864, 4to. — Über eine viel reichhaltigere Rezenſion desſelben Werkes, die ſich in Halle befindet, berichtete H. Hupfeld, ZDMG XXI (1867), S. 201 ff. Vgl. Ginsburg's Jakob ben Chajim, S. 25 ff.

***) J. Derenbourg, Manuel du lecteur, d'un auteur inconnu, publié d'après un manuscript venu du Yémen et accompagné de notes, Paris 1871 [Separatausgabe aus Journal Asiatique, 1870]. Ein anderes Manuſtript gehört jetzt der kgl. Bibliothek in Berlin (Ms. Or. Qu. 578), ſ. Steinſchneiders Katalog S. 95. 96.

†) Über ihn und ſeine Arbeit ſ. Chriſt. D. Ginsburg, Jacob ben Chajim ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible, Hebrew and English; with explanatory notes. 2. ed. London 1867.

††) Von der Mühſeligkeit dieſes Unternehmens kann nur der ſich eine klare Vorſtellung machen, welcher weiß, in wie kunſtvollen Formen (Tierbildern, Kreiſen und Figuren aller Art) und mit welchen Kürzungen die maſſorethiſchen Angaben in vielen Codices aus kalligraphiſchen Rückſichten geſchrieben ſind.

†††) Leider verabſäumt S. Baer dies in ſeinen von Frz. Delitzſch bevorworteten Ausgaben der einzelnen Bücher des Alten Teſtamentes (Leipzig, Tauchnitz; Geneſis 1869, Jeſaia 1872, Hiob 1875, kleine Proph. 1878, Pſalmen 1880, Sprüche 1880), wie er auch leider je länger deſto mehr Wert auf die Spitzfindigkeiten ſpäterer Naqdanim legt, ſ. meine eingehende Beſprechung ſeiner Ausgabe des Liber duodecim Prophetarum in Schürer's Theolog. Literaturzeitung 1879, Nr. 8. — Wertvolle Berichtigungen der gedruckten Maſſora publizirten Buxtorf (Castigationes in Masoram in Tiberias S. 303—430) und Frensdorff (Maſſoretiſches Wörterbuch).

Nach dem Umfange teilt man die maſſorethiſchen Bemerkungen ein in Massora magna und Massora parva. In den rabbiniſchen Bibeln ſind bekanntlich Text und Targum in zwei nebeneinander ſtehenden Kolumnen abgedruckt. Auf dem leeren Raume zwiſchen dieſen beiden Kolumnen [in Handſchriften teils zwiſchen den Kolumnen (wenn das Blatt mehr als eine enthält), teils an den Seitenrändern, beſonders dem äußeren] ſteht die Maſſora parva. Sie enthält die Qeri; außerdem gibt ſie namentlich an, wie oft ein Wort in der Bibel ſich findet *). Bei nur zweimal vorkommenden Wörtern iſt mehrfach auch die zweite Stelle bezeichnet. Über und unter dem Texte ſteht [auch in Handſchriften] die Maſſora magna. In ihr finden ſich a) erläuternde Ausführungen zur Maſſora parva, z. B. zu Prov. 7, 22 die Angabe der 12 Stellen, an welchen מוּסָר mit Pathach vorkammt, b) allgemeine Sätze, inſonderheit Verzeichniſſe von Verſen oder Wörtern (dieſe zum teil alphabetiſch geordnet), die eine gewiſſe Eigentümlichkeit gemeinſam haben, z. B. zu 1 Kön. 1, 1: achtzehn Wörter, an deren Ende Vav nicht geſchrieben, aber geleſen wird; zu Eſther 5, 1: fünf Wörter, denen nur einmal בַּיִת und nur einmal בְּבַיִת vorhergeht. — Den Schluſs des vierten Bandes bildet auf 66 Folioblättern die Massora finalis (ſo genannt zum Unterſchied von der eben beſprochenen M. marginalis), eine Art maſſorethiſchen Wörterbuches. Sie enthält in alphabetiſcher Ordnung außer zalreichen ausführlichen Stellenangaben und allgemeinen Sätzen auch Verweiſungen auf das in der M. magna marginalis Mitgeteilte. Unter יס (יסר) z. B. finden wir die Angabe, daſs die 12 Stellen, an welchen מוּסָר Pathach hat, aufgezält ſind in der M. zu Jer. 30, [14] und Prov. 7, [22]. Gegen Ende der Mass. finalis ſtehen die Differenzen zwiſchen Ben Aſcher und Ben Naphtali und die zwiſchen den weſtländiſchen und den oſtländiſchen Juden. [In den Handſchriften iſt die M. fin. natürlich nicht alphabetiſch geordnet, außerdem hat ſie in ihnen ſehr verſchiedenen Umfang und Inhalt. Zwei Beiſpiele ſ. Dikduke S. XXIV ff.].

Die oſtländiſche Maſſora. (Vgl. S. Pinsker, Einleitung in das Babyloniſch-Hebräiſche Punktationsſyſtem, Wien 1863; Prolegg. S. 36—41. 121). Daſs die oſtländiſchen, babylaniſchen Juden, מדינחאי, auch in Bezug auf den Bibeltext ſich von den weſtländiſchen, paläſtiniſchen, מערבאי, unterſchieden, wuſste man früher nur aus dem von Jakob ben Chajjim in der Mass. finalis veröffentlichten Verzeichniſſe von 216 ſolcher Varianten, und war daher das Urteil über dieſe Verſchiedenheit lange ein unrichtiges. Jetzt wiſſen wir, hauptſächlich aus den von A. Firkowitſch geſammelten Handſchriften **), a) daſs dieſe Varianten auch auf den Pentateuch und auch auf die Vokale und Accente ſich erſtreckten; b) daſs die Orientalen ein beſonderes Punktationsſyſtem hatten ***); c) daſs ſie über manches andere maſſorethiſche Traditionen hatten, ſ. Anmerkungen zum Codex Babylonicus S. 037ª Anf.; d) daſs die Orientalen unter ſich nicht ganz einig waren, ſondern die Gelehrten zu Sura, die סוּרָאי, von denen zu Nehardea, den נְהַרְדְּעָאי, mehrfach abwichen, ſ. Ztſchr. f. luth. Th. 1875, 609 und Ginsburg, The Massorah p. 611ᵇ. — Noch ſei bemerkt, daſs, wie in abendländiſche Handſchriften manche als oſtländiſch bezeugte Lesart eingedrungen iſt (Prolegg. S. 38, e), ſa auch manche in der gedruckten Maſſora vorkommende Bemerkung auf orientaliſche Lesarten ſich bezieht (ſ. Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 367). Umgekehrt

*) Z. B. לֵית = לית ſonſt nicht, בְּ zweimal, גְּ מִלֵּל dreimal plene, דְּ חָסֵ viermal defektiv, יְבָ zwölfmal mit Pathach.

**) Vgl. auch die kritiſchen Anhänge in den Baer'ſchen Ausgaben bibliſcher Bücher und das Verzeichnis bei Ginsburg, The Massorah, p. 591—599.

***) Litteratur ſ. in meiner Ausgabe des Prophetarum posteriorum Codex Babylonicus Petropolitanus, Petersburg 1876, praef. p. VII; dazu mein Aufſatz: „Zur Textkritik des Jeſaias" in Ztſchr. f. luth. Theol. 1877. Darüber, daſs urſprünglich warſcheinlich nur ein Syſtem exiſtirte, welchem das übliche, tiberienſiſche in Bezug auf Stellung und Form der Zeichen näher geſtanden haben dürfte als das babyloniſche, ſ. daſ. S. 21.

ſtehen Lesarten und maſſorethiſche Angaben der Abendländer im Codex Babylonicus (ſ. Anm. zu Cod. Bab. S. 036b Ende).

Anleitung zum Gebrauch der Maſſora findet man beſonders in den gleich zu nennenden Schriften von Buxtorf, Joſeph b. David Heilbronn, A. Worms u. Frensdorff (auch in Ochlah W'ochlah).

Litteratur*): Elias Levita, ספר מסורת המסורת, Venedig 1538, 4°; Baſel 1539, 8°; deutſch, unter Aufſicht und mit Anmerkungen J. S. Semler's, Halle 1772; Chr. D. Ginsburg, The Massoreth ha-massoreth of Elias Levita . . in Hebrew, with an English translation, and critical and explanatory notes, London 1867. || J. Buxtorf, Tiberias sive Commentarius masorethicus triplex, Baſel 1620, beſte Ausgabe, daſ. 1665, 4° (430 S.). || Salomo Jedidja Minnorzi, gew. kurz Norzi genannt, kritiſcher Kommentar zur Bibel, 1626 druckfertig, aber erſt 1742—1744 unter dem Titel Minchath Schaj von Raphael Chajjim in der Mantuaner Bibelausgabe (4to) edirt; beſonders gedruckt Wien 1813, 4to. || Jo. Chr. Wolf, Bibliotheca Hebraea, Hamburg, 4to, Bd. II (1721), S. 460—544, ältere Literatur S. 534 ff., und Bd. IV (1733), S. 206—227. || Joann. Frid. Cotta, Exercitatio historico-critica de origine masorae punctorumque Vet. Testamenti Hebraicorum, Tübingen 1726, 4to (93 S.). || Abraham ben Reuben aus Ochrida, ס' בית אברהם, Konſtantinopel 1742 Fol. (86 Bl.), maſſor. Lexikon zum Pentateuch (Verba u. Nomina; Partikeln; Eigennamen). || (David Viterbi) ס' אם למסורת, Mantua 1748, 4to (42 Bl.), one den Namen des Verf. gedruckt v. dem eben genannten Raphael Chajjim. || Abraham (Abbele) ben Jirm'jah aus Kalvary, ס' סדר אברהם, Frankf. a. O. 1752, 4to (49 Bl.), Maſſora zum Pent. in alphabet. Ordnung. || Aſcher Anſchel Worms, סייג לתורה, Frankf. a. M. 1766, 4to (49 Bl. u. latein. Einleitung von Megerlin). || Joſeph ben David (Heilbronn) aus Eſchwe[ge] ס' מבין חידות, Amſterdam 1765, 4to (11+93 Bl.). Erklärung der maſſor. Abbreviaturen und Termini, ſowie der Maſſora zum Pentat.; praktiſch, aber Plagiat aus dem damals noch nicht gedruckten Buche des A. Worms. || Joſeph ben Mordechai aus Berditſchew, מסורה ברורה, Berditſchew c. 1820, 4to, alphabet. Maſſora zum Pentat. u. (anhangsweiſe) zum Buche Eſther. || Sal. Frensdorff, Maſſoretiſches Wörterbuch, Hannover u. Leipzig 1876, 4to (X, 20+387 S.). Unentbehrlich für jeden Forſcher auf dem Gebiete der Maſſora. Vgl. meine ausfürliche Anzeige in Theol. Stud. u. Krit., 1878, S. 354—370. || Vom Verf. dieſes Ar. Artikels: Prolegomena critica in Vetus Testam. Hebr., quibus agitur I) de codicibus . ., II) de textu Bibliorum Hebraicorum qualis Talmudistarum temporibus fuerit, Leipz. 1873 (131 S.); Die bibliſchen und maſſoretiſchen Handſchriften zu Tſchufut-Kale in der Krim, Ztſchr. f. d. geſamte luth. Theol. und Kirche, Lpz. 1875, S. 585—624; zuſ. mit S. Baer: Die Dikduke ha-teamim des Ahron ben Moſcheh ben Aſcher und andere alte grammatiſch-maſſorethiſche Lehrſtücke . . mit Benutzung zahlreicher alter Handſchriften, Leipzig 1879 (XLII, 95 S.). || Chriſt. D. Ginsburg, The Massorah compiled from manuscripts alphabetically and lexically arranged. Vol. I (Aleph—Yod), London 1880, 758 S., gr. Fol. (Der zweite Band dieſes auf drei Bände berechneten überaus fleißigen und nützlichen Werkes ſoll noch 1881 erſcheinen). || Außerdem Dillmanns Artikel „Bibeltext des A. T." in dieſer Encykl. Bd. II, S. 381—400. Die betreffenden Abſchnitte der Einleitungen in das A. T. ſind nur mit Vorſicht zu benutzen.

Herm. L. Strack

Maſſuet, Renatus, gelehrter franzöſiſcher Mauriner, geb. 1665 zu St. Ouen bei Bernay in der Normandie, trat 1682 in die Benediktinerkongregation des h. Maurus, ſtarb den 11. Januar 1716 zu Paris. Der Streit, welcher zwiſchen

---

*) Die myſtiſchen Deutungen maſſorethiſcher Angaben von Meir Angel (מסורת הברית, Krakau 1619, 4to), Jakob Zausmer ben Iſaak (טעמי המסורה, Amſterd. 1651, 4to), David Teble ben Benjamin (מסורת הברית, Hamburg 1715, 4to) u. ſ. w. übergehen wir, weil ſie des wiſſenſchaftlichen Wertes entbehren. Sie haben nur inſofern Intereſſe, als wir aus ihnen ſehen, in wie hohem Anſehen die Maſſora ſtand.

den Jesuiten und den Maurinern über die von den letzteren veranstaltete Ausgabe der Werke des Augustinus ausgebrochen war, veranlasste M. zu seinem ersten litterarischen Auftreten. Gegen die von dem Jesuiten Joh. Bapt. (nicht Emerich) Langlois anonym publizirte Lettre d'un Abbé d'Allemagne aux RR. PP. Benedictins de la Congregation de Saint Maur, sur le dernier (gemeint ist der zehnte) Tome de leur Edition de Saint Augustin (Cologne, vielmehr Paris, 1699), worin die Gesellschaft Jesu nichts geringeres beweisen wollte, als dass die Maurinerausgabe des Augustin in der Absicht veranstaltet worden sei, die Irrtümer Jansens zu verbreiten, schrieb M. gleichfalls anonym die gewaltig einschlagende gründliche Lettre d'un Ecclesiastique au R. P. E. L. J. sur celle qu'il a écrite aux RR. PP. Benedictins de la Congregation de S. Maur. Touchant le dernier Tome etc. (Osnabrück 1699, widerholt Liége 1700), welche in Verbindung mit den Erwiderungen seiner Ordensbrüder Fr. Lami, Denys de Sainte-Marthe und B. Montfaucon zur Folge hatte, dass im J. 1700 sechs bezügliche Jesuitenschriften von der päpstlichen Inquisition verdammt wurden (vgl. Tassin p. 306; Backer, Bibliothèque des écr. de la comp. de Jésus III, 437). 1703 nach St. Germain-des-Prés, dem Centralpunkt maurinischer Gelehrsamkeit, berufen, beschäftigte sich M. hauptsächlich mit den Werken des Irenäus, die er in trefflicher Ausgabe (S. Irenaei ... contra haereses libri quinque, Par. 1710, widerholt Venet. 1734 mit den von Pfaff entdeckten Fragmenten) publizirte, worin er einen guten nach Handschriften verbesserten Text gab, kritische und erklärende Anmerkungen beifügte und in drei gründlichen, inhaltsreichen Abhandlungen die von Irenäus widerlegten Ketzereien, das Leben und die Schriften des Kirchenvaters, sowie den Lehrbegriff desselben ausführlich behandelte. Nach Ruinarts Tod veröffentlichte er 1713 den von Mabillon nahezu vollendet hinterlassenen fünften Band der Annales ordinis S. Benedicti, zu dem er eine Vorrede und die Biographieen Mabillons und Ruinarts verfasste. Fünf interessante Briefe von M. an Bernh. Pez finden sich in J. G. Schelhorns Amoenitates literariae XIII, 278—310. Vergl. Tassin, Hist. litt. de la congrég. de Saint-Maur p. 304 sq. 375—379 (deutsche Ausg. I, 472 f. 585—592). Edm. Martene in Mabillons Annales ord. S. Bened. VI, p. II sq. **G. Laubmann.**

Matamoros ist unter den evangelischen Spaniern der Neuzeit, wenn auch nicht der erste oder der bedeutendste, jedenfalls der am meisten genannte; seine Gefangenschaft, seine Befreiung, der Eindruck seiner Persönlichkeit und sein frühzeitiger Tod weckten in den christlichen Kreisen Hollands, Süddeutschlands und der Schweiz die Teilnahme an der Evangelisation Spaniens und halfen die Vorbereitungen treffen, welche mit dem Eintritt der Septemberrevolution (1868) zu Grundlagen einer umfassenden und ersprießlichen Arbeit in Spanien wurden.

Manuel Matamoros ward am 8. Oktober 1835 zu Lepe in der Provinz Huelva geboren, wo sein Vater Artilleriehauptmann war, aber bald darauf nach Malaga versetzt wurde. Dort verlebte Manuel seine Jugend, bis er nach dem Tode seines Vaters, der seinen Eintritt ins Militär wünschte, im Jare 1850 auf die Kadettenschule zu Toledo kam. Doch sagte ihm das dortige „sehr brutale" Soldatenleben so wenig zu, dass er die Schule vor Ablauf des Kursus verließ, um nach Malaga zu seiner Mutter, die sich inzwischen wider verheiratet hatte, zurückzukehren. Von dort aus machte er eine Reise nach dem nahen Gibraltar, welche entscheidend für sein Leben wurde. Ein Catalane, Francisco de Paula Ruet, welcher in Turin durch Luigi de Sanctis' Predigten dem Evangelium gewonnen war und dasselbe in seiner Vaterstadt Barcelona unerschrocken verkündigt hatte, bis ihn dafür die Strafe langen Gefängnisses und endlich „Verbannung auf Lebenszeit" traf, hatte in Gibraltar eine kleine spanische evangelische Gemeinde um sich gesammelt. Neugier trieb Matamoros in diese Kirche; die Macht der Warheit und Ruets zündendes Wort machten einen unauslöschlichen Eindruck auf ihn; er kaufte sich ein Neues Testament, das er eifrig studirte, und je mehr er durch seine Lektüre von der römischen Kirche innerlich gelöst wurde, um so mehr drängte es ihn, seinen Fund andern mitzuteilen. Als das militärpflichtige

Alter ihn nach Spanien zurückrief und er in Sevilla Soldat war, traf er dort einen neuen evangelischen Freund in Manuel Leon, einem eifrigen Anhänger des Evangeliums, dem seine Beständigkeit nichts anders als die Bibel hören und sagen zu wollen, den Ruf eines Verrückten eingetragen hatte; mehr wie einmal befreite ihn dieser Mann von Verfolgungen der Priester. Matamoros wirkte unter seinen Kameraden für die erkannte Warheit; doch als einer derselben ihn dem Regimentskaplan verraten hatte, ward er so vielen Anfeindungen ausgesetzt, dass er sich glücklich schätzen konnte, durch seine Mutter vom Militär losgekauft zu werden.

Durch Ruets Vermittlung war er mit einem Komité in Edinburg, später mit einem andern in Paris, welche für die Evangelisation Spaniens arbeiteten, in Beziehung getreten. Im Auftrag des letzteren ging er nach Granada, Sevilla und zuletzt (1860) nach Barcelona. Zur selben Zeit hatte ein einfacher Hutmacher, José Alhama in Granada, durch einen amerikanischen Traktat zuerst auf das Evangelium aufmerksam gemacht, es dort öffentlich verkündigt und hatten die Priester seine Gefangennahme durchgesetzt. Unter seinen Papieren fand man Briefe von andern Freunden, und so ward Matamoros in Barcelona, Marin, Carrasco und Gonzalez in Malaga ins Gefängnis geworfen. Da dieser Prozeſs vor dem Hauptgericht in Granada gefürt wurde, ward Matamoros dorthin gebracht und mufste mit den andern Glaubenszeugen über zwei Jare im Gefängnis liegen, wo er den Keim seiner Krankheit (Schwindsucht), die ihn einem frühen Grabe zufürte, empfing. Bekannt sind die edlen Anstrengungen der evangelischen Allianz zur Freilassung der Angeklagten und die Deputation, welche sie im Frühjar 1863 nach Madrid entsandte; ihre Deputation ward freilich nicht von der Königin empfangen, doch war ihr Zeugnis für Gewissensfreiheit, das in den liberalen Kreisen Spaniens ein lautes Echo fand, nicht vergebens. Weniger bekannt ist der Einfluſs, den die direkte Vermittlung des preußischen Herrscherhauses und ein Brief der früher selbst katholischen Königin Elisabeth von Preußen an die Königin Isabella von Spanien auf die Milderung der Strafe ausübte. Die neunjärige Galeerenstrafe, welche über die Angeklagten ausgesprochen war, wurde in neunjärige Verbannung verwandelt. Die Furcht vor dem Einfluſs der Gefangenen, die selbst im Kerker einen der Mitgefangenen dem Evangelium gewonnen hatten, mag zu diesem Entschluſs mitgewirkt haben: „Ich kann diese Leute nicht auf die Galeeren schicken", soll die Königin gesagt haben, „sonst bekomme ich die Pest nimmer aus dem Lande".

Am 28. Mai 1863 wurden die Gefangenen aus dem Kerker entlassen. Alhama ließ sich in Gibraltar nieder, wo er sich von seiner Hände Arbeit närte, Carrasco ging nach Genf, um Theologie zu studiren, Marin und Gonzalez blieben in Bayonne, später in Bordeaux, wärend Matamoros nach England ging, wo er als ein Märtyrer des Evangeliums gefeiert wurde. Das war nicht gut; schon der treue Freund Spaniens, Dr. Kappadoſe im Haag, hatte vor solchen Reisen gewarnt; und wenn auch Matamoros Persönlichkeit und Auftreten der Sache des Evangeliums in Spanien neue Freunde gewann, so war doch der Ruhm, der den jungen Christen umgab, nicht one innern Schaden für ihn und die Sache selbst. In Bayonne sollte unter Leitung des besonnenen tüchtigen Pastors Nogaret ein spanisches Erziehungsinstitut gegründet werden; allein Matamoros hielt dort nicht aus und ging zu seinen begeisterten Freunden in der Schweiz, Lausanne, wo er an theologischen Vorlesungen der Universität der freien Kirche daselbst teilnahm. Durch seine Vermittlung kamen eine Menge junger Spanier, meist aus Malaga und Umgegend, zur Ausbildung dorthin. Der Mangel an Umsicht in der Auswal derselben hatte für die helfenden Freunde viele Enttäuschungen im Gefolge: und die französische Erziehung machte es den nach langjäriger Abwesenheit in ihr Vaterland zurückkehrenden Jünglingen schwer, sich in Sprache und Leben ihres Volkes zurecht zu finden. Doch die wenigen, welche nach der Septemberrevolution nach Spanien zurückkehrten und in die Arbeit eintraten, sind derselben eine wesentliche Hilfe geworden.

Die ersten Spuren der Schwindsucht veranlafsten Matamoros zu einem länge-

ren Aufenthalt im Süden Frankreichs. In Pau lernte er eine Amerikanerin kennen, welche er zur Gründung einer spanischen Schule daselbst veranlasste, deren Erfolge freilich aus den oben erwänten Gründen nicht groß waren. Im Mai 1866 kehrte Matamoros nach Lausanne zurück, um dort sein Leben zu beschließen. Von der freien Kirche erbat er sich die Ordination zum Geistlichen; allein ehe es dazu kam, hatte Gott ihn schon zum Tode eingesegnet. Seine letzten Tage waren voll von Erbauung für seine Freunde, voll ungeschwächten Eifers für das Evangelium in seinem Vaterlande, ein Sporn für die Arbeit der evangelischen Schweizer an der Evangelisation Spaniens, welcher bis zur Stunde fortwirkt. Am 31. Juli 1866 entschlief er.

Matamoros war mittlerer Größe, mit ausdrucksvollen Augen, schwarzem Haar und sehr einnehmenden Wesens; sein selbstloser und für die Sache des Evangeliums begeisterter Sinn zeigte sich nie schöner als in dem letzten Stadium seiner Krankheit. In der Verwendung der Gaben, die ihm für sein Land eingehändigt wurden, mag er oft gefehlt haben; aber nie hat er etwas für sich behalten. Dass sein Vaterland im Herbste 1868 sich dem Evangelium öffnete, durfte er nicht mehr erleben; Gottes Weisheit ließ ihn nur an den Vorbereitungen mithelfen; doch auch sein Tod ward ein Senfkorn zur Neubelebung der Evangelisation Spaniens. Sein Name wird neben denen eines Ruet, Carrasco, Alhama und anderer Evangelisten Spaniens unvergessen bleiben. **Fritz Fliedner.**

Maternus, Julius Firmicus. Mit diesem Namen wird der Verfasser des Buches de errore profanarum religionum in der Unterschrift der einzigen erhaltenen Handschrift desselben bezeichnet. Es ist an die Söne Konstantins, Konstantius und Konstans gerichtet; seine Abfassungszeit ergibt sich daraus, dass c. 28, 6 die britannische Expedition des Konstans erwänt wird, die Niederlage des Konstantius bei Singara aber nach c. 29, 3 noch nicht erfolgt sein kann. Demnach ist es zwischen 343 und 348 geschrieben. Wenn die ansprechende Vermutung Bursians (p. VI, f. Ausg.), dass sich c. 3, 5 auf die Erdbeben des Jares 345 bezieht, begründet ist, so läßt sich 345 oder 346 als Jar der Abfassung annehmen. Über die Person des J. F. Maternus wissen wir sehr wenig. Man findet ihn nirgends erwänt. Nach Bursians Untersuchungen (l. c. p. VI sq.) steht fest, dass er nicht identisch ist mit dem gleichnamigen und gleichzeitigen Verfasser der libri matheseos; denn dieser war im J. 354 noch ein Heide. Ob er einer christlichen Familie entstammte, läßt sich nicht sagen; c. 9, 2 (sed et alium audio cum Venere conjugale habuisse consortium) reicht zur Begründung einer solchen Annahme nicht entfernt aus; auch ob seine Heimat Sicilien war, muss dahin gestellt bleiben; die Schilderung c. 7 beweist es nicht, da bei dem schriftstellerischen Charakter des Maternus (s. u.) fraglich ist, ob sie ihm angehört. Jene Unterschrift nennt ihn einen vir clarissimus; aus dem Buche selbst ergibt sich, dass er rhetorische Bildung besaß: er hat etwas von der energischen Beredsamkeit des Tertullian. Er kennt die heidnische und christliche Litteratur; zwar citirt er nur Homer und Porphyrius, aber er kennt auch Plutarch (vgl. c. 8, 4 mit de Isid. 70) und benützt Cicero (vgl. c. 17, auch 4, 1 u. 14, 2 mit de nat. deor. 2, 26 f.); man findet Anklänge an Athenagoras (vgl. c. 2, 6 mit suppl. c. 22 p. 24 B u. c. 28 p. 32 C), Min. Felix (vgl. c. 16, 3 mit Oct. 8, 4; c. 8, 4 mit Oct. 22, 2; c. 22, 4 mit Oct. 12, 6), Tertullian (vgl. c. 13 mit apol. 8), und die Benützung der cyprian'schen Schriften de test. u. ad Fortun. (vgl. c. 18 mit de test. I, 22; c. 19 mit de test. II, 19; c. 20 mit de test. II, 16 f.; c. 21 mit de test. II, 21; c. 24 mit de test. II, 26, c. 27 mit de test. II, 15; c. 28 mit ad Fort. 1—3; c. 29 mit ad Fortun. 5). Die Art, wie Maternus Cicero ausschreibt, und Cyprians Stellensammlung widerholt, indem er die von jenem ausgewälten Schriftstellen nur durch kurze Erläuterungen verbindet, macht es warscheinlich, dass er auch sonst nach Vorlagen arbeitete, die er nur seinem Zwecke gemäß verwandte.

Seine Schrift ist nicht vollständig erhalten; es fehlen das 1. und 2. wie das 7. und 8. Blatt der Handschrift. Wenn deshalb das Buch den Eingang entbehrt und von einer großen Lücke zerrissen ist, so ist doch seine Anlage völlig klar. Es

zerfällt in zwei Teile c. 1—17 und c. 18—29. Der erste handelt von den falschen Gegenständen religiöser Verehrung; dabei richtet sich die Polemik nicht gegen die Götter der griechisch-römischen Statsreligion, sondern gegen die der orientalischen Kulte. Jene mochten dem Verfasser durch die Bekehrung der Kaiser zum Christentum für beseitigt gelten; diese sah er im Glauben ihrer Anhänger noch fortbestehen; bei der Auflösung der Mythen verfärt er euhemeristisch, die allegorische Deutung weist er entschieden zurück. Im zweiten Teile bespricht er eine Anzal Losungsworte und symbolische Handlungen der Geheimdienste. Sein Bestreben ist dabei, zu zeigen, dass die symbola der Mysterien das Zerrbild der göttlichen Aussprüche der heiligen Schrift seien; die letzteren enthalten in Warheit, was in jenen zur Lüge geworden ist. Änlich verhält es sich mit den heiligen Handlungen, in denen der Teufel das Geheimnis der Erlösung nachäfft. Die verlorene Einleitung scheint den Sündenfall als Wurzel des religiösen Irrtums behandelt zu haben; c. 25 spricht nicht gegen diese Annahme, da dort von dem Sündenfall nur aus Anlass der Erlösung die Rede ist. Den Schluss des Buches bildet die dringende Aufforderung an die Kaiser, Götterbilder und Tempel zu zerstören.

In der Schrift des J. F. Maternus ist die Apologetik in die Polemik umgeschlagen, die Forderung der Freiheit für die eigene Überzeugung ist zur Forderung der Unterdrückung der gegenteiligen Überzeugung geworden. Wärend die Söne Konstantins zögernd an die Unterdrückung des Heidentums gingen (vgl. Bd. VIII, S. 206), ist sie hier von ihnen als Pflicht im weitesten Umfang gefordert. Das erklärt sich psychologisch daraus, dass die noch sehr lebhafte Entrüstung über die Christenverfolgungen (vgl. c. 12, 9) verbunden mit dem starken Siegesbewusstsein des Christentums (vgl. c. 20, 5) den Wunsch nahe legen musste, dessen Triumph vollendet zu sehen. Dazu kam die unmittelbare Übertragung alttestamentlicher Vorschriften auf die Gegenwart; die Aufforderung Deut. 13, 6 ff. wird als ein dem Kaiser gültiges Gebot angesürt (vgl. c. 29, 1); endlich die erklärliche, aber sehr folgenschwere Anschauung, dass der Kaiser als christliche Obrigkeit dieselben Befugnisse in religiösen Dingen habe wie vordem als heidnische; die Schritte des Postumius und des Senats gegen die Bacchantinnen (Liv. XXXIX, 8 f.) werden Konstantius und seinem Bruder als nachamenswertes Beispiel vorgehalten (vgl. c. 6, 9).

Die Handschrift des Buches d. err. prof. rel., früher in Minden, dann lange Zeit für verloren gehalten, ist von Bursian in der vatikanischen Bibliothek wider entdeckt worden. Die edit. princ. veranstaltete M. Flacius 1562; auf sie gehen sämtliche Drucke bis auf die Ausgabe Bursians (Lips. 1856) zurück. Die neueste Ausgabe von C. Halm, in dem Corp. Scr. Eccl. Lat. Vol. II, 1867. Zur Erklärung des Buchs tat am meisten Münter in seiner Ausgabe Havniae 1826, abgedruckt bei Migne tom. XII.; Ebert, Geschichte der chr. lat. Litteratur, 1874, S. 123 ff.; Dombart in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Bd. XXII, S. 375. **Hauck.**

Mathesius, Johann, der bekannte Biograph Luthers, ist geboren zu Rochlitz in Sachsen am 24. Juni 1504. Seine Eltern bestimmten ihn zum Bergbau; da aber schon früh der Lerneifer in ihm erwachte, ließen sie ihn im Hause seiner Großmutter, die für den Unterricht des Knaben sorgte. Nachdem er seit seinem 13. Jare noch die Schulen zu Mittweida und Nürnberg besucht hatte, bezog er die Universität Ingolstadt, konnte sich hier aber aus Mangel an Mitteln nicht lange halten. Mehrere Jare lebte er darnach in verschiedenen Stellungen in Baiern, kam hier in Verkehr mit den Widertäufern und ward endlich durch Luthers Schriften für die Reformation gewonnen. Im Frühlinge 1529 machte er sich auf nach Wittenberg, wo er am 30. Mai immatrikulirt ward, und fülte sich ungemein befriedigt durch das, was sich ihm dort an Unterweisung bot. Er studirte mit großem Eifer, sodass er bald Magister wurde und 1530 einen Ruf an die Schule in Altenburg annehmen konnte. Von hier kam er im Frühling 1532 als Schulmeister oder Rektor nach der erst vor wenig Jaren gegründeten, aber durch den höchst ergiebigen Bergbau schnell aufblühenden Stadt Joachimsthal in

Böhmen. Er machte ſich um die dortige Schule ſehr verdient und hob ſie ungemein. Beſonders war er aber bemüht, unter dem Schutze der Grafen von Schlick die evangeliſche Lehre in Joachimsthal zur herrſchenden zu machen. Nach 8 Jaren begab er ſich noch einmal nach Wittenberg, ward Luthers Tiſchgenoſſe und ſtudirte Theologie, um ſich ganz dem Kirchendienſte zu widmen. Für dieſen berief man ihn, als 1541 ein Diakonat in Joachimsthal frei ward, und 1545 rückte er in das Paſtorat auf. In dieſer Stellung wirkte er dann noch 20 Jare bis zu ſeinem am 8. Oktober 1565 erfolgten Ende, ein Muſter eines evangeliſchen Paſtors. Er hat eine große Anzal von Predigten im Drucke hinterlaſſen, doch haben dieſe keinen weiteren Wert, ſondern dienen höchſtens als Zeitſpiegel. Einen unvergänglichen Namen dagegen ſichern ihm ſeine 17 Predigten über Luther, die er in den Jaren 1562—64 hielt und deren Vorrede er drei Tage vor ſeinem Tode unterzeichnete. Sie erſchienen 1566 zu Nürnberg und ſind ſeitdem ſehr häufig wider gedruckt worden, die erſte vollſtändige und zuverläſſige Lutherbiographie, eines der trefflichſten und anziehendſten Bücher aus der Reformationszeit. — Vgl. über ihn eine ältere brauchbare Biographie von einem ſeiner Nachkommen, M. Johann Balthaſar Matheſius, Dresden 1705. — G. Plitt, Die vier erſten Lutherbiographieen, Erlangen 1876. **G. Plitt.** †

Mattatja, ſ. Haſmonäer, Bd. V, S. 635.

Matthäus, Apoſtel und Evangeliſt. 1) In den ſämtlichen Apoſtelverzeichniſſen Matth. 10, Mark. 3, Luk. 6 und Apg. 1 erſcheint unter den Zwölfen einer mit Namen *Ματθαῖος* (nach ℵ B D *Μαθθαῖος*). Matth. 10, 3 wird er noch überdem bezeichnet als ὁ *τελώνης*. Von ſeiner Zollſtätte am See Tiberias hatte Jeſus ihn zum Apoſtelamte berufen, Matth. 9, 9 und bei dieſem Anlaſſe mit vielen ſeiner Standesgenoſſen freundlich verkehrt. Da Mark. 2, 14 und Luk. 5, 27 ff. unter den ganz gleichen Verumſtändungen, auch im nämlichen Zuſammenhang, die Berufung eines Levi berichten, dagegen in ihren Verzeichniſſen keinen Levi auffüren, ſo kann nicht (mit Herakleon, Origenes, Grotius, Michaelis, zuletzt Sieffert, Neander, Ewald, Reuß) an der Identität des Levi und Matthäus gezweifelt werden. Vielmehr ſteht zu vermuten, in Anlehnung an die Sitte, die uns auch bei Petrus und Paulus entgegentritt, habe er in der Nachfolge Jeſu ſeinen urſprünglichen Perſonennamen Levi an den des Matthäus getauſcht; wobei unentſchieden bleibt, ob dieſer letztere nach der übrigens gewönlichſten Ableitung auf מַתִּתְיָה, *Θεόδωρος*, oder מַתַּי, Geſchenkter, zurückgehe. (Grimm, Über den Namen des Matth. Stud. u. Krit. 1870.) Sein Vater wird Mark. 2, 14 Alphäus genannt. Weil nun der Vater des jüngeren Jakobus ebenfalls Alphäus hieß, ſo haben one zureichenden Grund von Euthymius Zigabenus bis auf Credner einzelne auch hier nur eine Perſon finden wollen.

Matthäus gehört zu denjenigen Apoſteln, welche nicht nur in der Apoſtelgeſchichte, ſondern auch in der Überlieferung verſchwinden. Das N. T. bietet keine Nachrichten über ſeine Schickſale und ſein Wirken. Was die kirchlichen Schriftſteller an ſolchen gewären, iſt zum teil nicht eben unwarſcheinlich, bewegt ſich aber zum andern Teil dann wider in unlösbaren Widerſprüchen. Anhänger einer ſtrengen Aſkeſe (Clem. Al. Paedag. 2, 1) ſoll er nach der Himmelfart Jeſu den Hebräern wärend eines fünfzehnjärigen Aufenthalts zu Jeruſalem das Evangelium verkündet haben (*Κήρυγμα Πέτρου* bei Clem. Al. Strom. 6, 15. Apollonius bei Euſebius 5, 18; Iren. adv. haer. 3, 1; Euſeb. 3, 24). Nach Euſebius (vgl. Orig. bei Euſeb. 3, 1 u. Hieron. catal. 4) wandte er ſich ſodann andern Völkern zu. Welche es geweſen ſeien, — ob die Äthiopier (Rufin. H. E. 10, 9. Socrat. H. E. 1, 19. Abdiae hist. apost. 7 in Fabricii Cod. apocr. 1, 636 sqq.), die Macedonier (Isidor. Hisp. de sanct. 77), die Syrer am Euphrat (Simeon Metaphrastes), die Perſer (Ambros. in Ps. 45), die Parther, die Meder oder die *ἀνθρωποφάγοι* des Nikephorus Kalliſti h. e. 2, 41, welche man nachher in Amerika ſuchen wollte, — dies zu beſtimmen blieb den Spätern aufbehalten. Selbſt um ſeinen Tod weiß einzig die Sage. Das Martyrium, welches die griechiſche

und lateiniſche Kirche ſeiern, tritt erſt nach Herakleon, Clemens, Origenes und Tertullian, im Widerſpruch mit ihren Notizen, in die Tradition ein. S. Mart. Rom. 21 Sept. Florini exercitatt. histor. philol. 23 sqq.; Perionii vitae Apostol. 114 sqq.; Cave, Antiquitt. ap. 553 sq.; Credner, Einl. 1, 59.

2) Mit der Würde des Apoſtels verbindet Matthäus diejenige eines Evangeliſten. Denn es bildet eine der älteſten, unwiderſprochenen und beſtbeglaubigten kirchlichen Überlieferungen, daſs von ihm eine in hebräiſcher Sprache geſchriebene Evangelienſchrift verfaſst worden ſei. Schon Papias bei Euſeb. 3, 39 bezeugt: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο* (al. *συνετάξατο*)· *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος.* Ebenſo heißt es bei Irenäus adv. haer. 3, 1 (Euseb. 5, 8): *ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου.* Von dem Zeitgenoſſen des Irenäus aber, dem alexandriniſchen Katecheten Pantänus, erzält Euſebius 5, 10 allerdings weniger beſtimmt und als Sage: miſſionirend ſei er zu den Indiern, d. i. wol den ſüdlichen Arabern, gekommen, wo er bei einigen das Evangelium Matthäi vorgefunden habe, — *οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἔνα κηρύξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφὴν ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον.* Geſtützt auf die Tradition berichtet ſodann Origenes bei Euſ. 6, 25: *ὅτι πρῶτον* (sc. *εὐαγγέλιον*) *μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τὸν ποτὲ τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον, ἐκδοθὲν αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον.* Sich ſelber ein hebräiſches Exemplar zu verſchaffen, ſcheint ihm freilich nicht gelungen zu ſein. S. Comm. in Matth. tom. 15 zu 19, 19. Desgleichen erklärt Euſebius mit dürren Worten 3, 24: *Ματθαῖος πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἴέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου.* Vgl. ad Marin. Quaest. II bei Mai, Script. vet. nov. coll. 1, 64 sq.: *λέλεκται δὲ ὀψὲ τοῦ σαββάτου παρὰ τοῦ ἑρμηνεύσαντος τὴν γραφήν· ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος Ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον.* Daſs die Bemerkung zu Pſalm. 78, 2 bei Montfaucon Coll. patr. gr. 1, 466 (*Ἑβραῖος ὢν ὁ Ματθαῖος οἰκεία ἐκδόσει κέχρηται*) damit wol verträglich iſt und die *οἰκεία ἔκδοσις* nur auf den hebräiſchen Text gehen kann, braucht kaum mehr dargetan zu werden. Abermals die nämliche Angabe ſteht bei Cyrill von Jeruſalem, Catech. 14 und öfters bei Epiphanius, der haer. 30, 3, vgl. 51 noch beſonders hervorhebt: *Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* Endlich verſichert auch Hieronymus Catal. 3: Matthaeus — — evangelium Christi hebraicis literis verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum hebraicum habetur usque hodie in Caesarensi bibliotheca, quam Pamphilus Martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazarenis, qui in Beroa, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. In der Hauptſache nicht verſchieden lauten ſeine einſchlägigen Äußerungen: Proleg. in Matth.; Praefat. in IV. Evv. ad Damas.; Epist. ad Damas. Paris IV, 148; ad Hedib. ib. 173; Comm. in Jesaj. Opp. III, 64; Comm. in Oseam, 134.

Was kann nun mit Grund gegen dieſe einhellige Tradition eingewendet werden, der auch die jüngeren Kirchenväter, Gregor von Nazianz, Chryſoſtomus, Auguſtin, die ſyriſche Kirche (Assem. Bibl. or. III, 1, 8), Scholien zu Handſchriften u. ſ. w. beitreten, zumal es dem ſprachlichen Charakter der Schrift von ihrem erſten Worte an, dem סֵפֶר תּוֹלְדֹת 1, 1, keineswegs an Spuren des hebräiſchen, reſp. aramäiſchen Urſprungs mangelt? Es iſt bekannt, mit welcher Angelegentlichkeit ſie ſeit dem Zeitalter der Reformation von den katholiſchen Theologen gegen die Apoſtolicität unſeres kanoniſchen Evangeliums ausgebeutet worden iſt. Bereits Baronius meinte: cum est controversia in textu latino Evangelii Matthaei, non provocandum est ad textum graecum — — uno de fonte quaerendum est, Hebraico textu scilicet. Und Nat. Alb. de Versé, Tombeau du

Socinianisme p. 167, behauptete geradewegs: il est certain, que ce que nous appellons présentement l'Evangile de St. Matthieu, n'est qu'une tradnction fort suspecto, St. Jérôme nous apprenant, quo l'Evangile hébreu de St. Matthieu était fort différent du grec. Umgekehrt nahmen nach dem Vorgange von Erasmus und Cajetan nahezu alle Proteſtanten (Oekolampad, Calvin, namentlich Flacius, dann Beza, Gerhard, Heidegger, Charmier, Calov, Hottinger, Clericus, Kortholt, Lightfoot, Majus, Fabricius) Partei für die Urſprünglichkeit des griechiſchen Matthäus. Si Hebraice Evangelium Matthaeus scripsisset, pro eo conservando et Dei providentia et ecclesiae industria perenniter vigilasset indubie! Ungeachtet aller Anſtrengungen, die ſeitdem von den entgegengeſetzteſten Geſichtspunkten aus durch Wetſtein, Maſch, Schubert, den Katholiken Hug, Paulus, Fritzſche, Theile, Schott, Credner, Neudecker, Kuhn, de Wette, Baumgarten-Cruſius, Harleß, Bleeck, Ewald, Ritſchl, Hilgenfeld, Köſtlin, Anger u. a. gemacht worden ſind, erweiſt ſich jedoch keines der vorgebrachten Argumente als irgend bedeutend genug, um unſerm griechiſchen Evangelium den Charakter der Originalität vindiziren zu können. Vielmehr bleibt vom hiſtoriſchen Standpunkt aus gar keine andere Wal als die einfache Anerkennung der von der erſten Hälfte des zweiten Jarhunderts an ſo konſtant und ſo unzweideutig bezeugten Tatſache, daſs der Apoſtel Matthäus ſeine Evangelienſchrift für ſein Volk in deſſen Nationalſprache, in der auch der Herr ſelber geredet hatte, d. h. alſo aramäiſch geſchrieben habe. So urteilen denn auch Rich. Simon, Mill, Michaelis, Marſh, Storr, Corrodi, J. E. Ch. Schmidt, Häulein, Eichhorn, Bertholdt, Ziegler, Kuinöl, Gratz, Olshauſen, Feilmoſer, Sieffert, Guerike, Klener, Ebrard, Baur, Thierſch, Delitzſch, Meyer u. a.

3) Eine hievon völlig verſchiedene Frage iſt die nun allerdings äußerſt verwickelte nach dem Verhältnis des hebräiſchen Originals zum kanoniſchen Matthäus-Evangelium. Die Urſchrift ſelber iſt nun einmal nicht mehr vorhanden. Die wenigen Nachrichten aber, die wir von ihr beſitzen, ſind auffallenderweiſe teils zu unbeſtimmt, teils zu fragmentariſch, als daſs wir uns ein hinlänglich geſichertes Bild von dem Inhalte, dem Umfange und der ganzen Beſchaffenheit derſelben entwerfen könnten. Zwar haben unter den Alten manche den hebräiſchen Matthäus für identiſch gehalten mit dem oft erwänten *Εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους* (Iren. adv haer. 1, 26, 2; 3, 11. 7; Hieron. c. Pelag. 2 und ad Matth. 12, 13), das auch unter dem Namen *τὸ ἑβραϊκόν* oder Evangelium der Ebioniten, der Nazaräer, der zwölf Apoſtel auftritt, und überdem dem griechiſchen Evangelium nach Petrus ſehr nahe geſtanden haben muſs. (Hegeſipp b. Eus. 4, 22; Orig. ad Matth. 13, 54; Euseb. 3, 25. 27. 39; Hieron. cat. 1, 41; lib. 6. Comm. in Ezech. 18; adv. Pelag. l. 3; Theodoret, haeret. fab. 2, 2; Epiph. 29, 9. 30; 30, 3. 13.) Hiezu mochte in der Tat im zweiten Jarhundert noch ungleich mehr Berechtigung vorliegen als dann ſpäter. Allein nicht nur ſtellen Origenes, tract. 8 in Matth. 19, 19; Euſebius 3, 25 und Hieronymus (de vir. ill. 3 u. 2; ad Mich. 7, 6), der ſich auf ſeine Augenzeugenſchaft berufen kann, jene Identität entſchieden in Abrede, ſondern auch aus den noch erhaltenen, ziemlich zalreichen Bruchſtücken (ſ. Fabricius, Cod. apocr. 1, 355 sqq.; Kirchhofer, 448 ff.; de Wette. Einl.; Credner 1, 395 ff.) erhellt eben ſo ſehr die Differenz dieſer judenchriſtlichen Evangelienlitteratur von unſerm kanoniſchen Texte auf der einen, als deren Verwandtſchaft mit ihm auf der andern Seite. Die wechſelnden und unter ſich abweichenden Berichte der kirchlichen Schriftſteller, zuſammengehalten mit ſonſtigen Judicien, ſcheinen auf eine Grundſchrift zu deuten, welche infolge von allerlei Veränderungen allmählich in den vorhin genannten Apokryphen das Gepräge auseinandergehender Rezenſionen erhielt. Inſoweit legt ſich allerdings die Vermutung nahe, ſie möchten bloße, mit dem Judenchriſtentum ſelber ſich ſtufenweiſe depravirende Abwandlungen des urſprünglichen Matthäus und keineswegs aus einem griechiſchen Urtexte hervorgegangen ſein. Indem ſie hiemit an ihrem Teile das Daſein des hebräiſchen Matthäus beſtätigen, zugleich auch das frühe Verſchwinden desſelben begreiflicher machen, läſst ſich hingegen aus ihnen ſeine Urgeſtalt nicht erkennen. (Vgl. Credner, Beitr.

1, 395 ff.; Bleek, Einl. II; Holtzmann, Die synopt. Evv., 266; Weiß, Matth.-Ev. 2.)

Gleicherweise reicht unsere Kenntnis vom Hebräer-Evangelium insbesondere und von seinen Schicksalen lange nicht aus, um auf Grund derselben das kanonische erste als eine durch verschiedene Modifikationen hindurchgegangene und hier endlich fixirte Übersetzung, oder als eine sonstige, sekundäre Epitome davon ausgeben zu dürfen (Schneckenburger, Schwegler, Baur). Die Angaben über das Hebräer-Evangelium sprechen vielmehr gegen diese Annahme. Denn sie erblickt one zureichenden Beweis im Hebräer-Evangelium die Arbeit des Matthäus, die es höchstens in seiner anfänglichen Grundlage gewesen sein kann. Es steht ihr die allgemeine Versicherung entgegen, dass unser Matthäus direkte Übersetzung aus dem hebräischen Original, aber nicht eine letzte Redaktion der Übersetzung des pseudepigraphischen Hebräer-Evangeliums sei, das Hieronymus, sein Übersetzer ins Griechische, bestimmt von dem hebräischen Matthäus unterscheidet. Sie macht die endliche Verwerfung des ersteren neben der Anerkennung der griechischen Bearbeitung des letzteren zum unlösbaren Rätsel. Sie muss die Anführungen bei Justin aus dem Hebräer-Evangelium ableiten, während sie auf unsern Matthäus oder Lukas weisen. S. Semisch, Denkwürdigk. Justins; Delitzsch 472 ff.; Hilgenfeld und Ritschl in den theol. Jahrb. 1850 u. 1851; Köstlin 121 ff.; Meyer, Komm. Einl.

4) Bieten demnach die apokryphischen Evangelienschriften der judenchristlichen Richtungen die gesuchte Auskunft für die Lösung des vorliegenden Problems nicht, so muss weiter untersucht werden, ob möglicherweise der kanonische Text die Merkmale einer unmittelbaren Übersetzung aus dem hebräischen Original des Apostels an sich trage? Ist der Verfasser der Urschrift vielleicht zugleich auch der Überarbeiter, oder ist die Überarbeitung zum wenigsten unter seinen Augen zustande gekommen? (Vgl. J. C. Schwarz, Bengel, Schott, Olshausen, ferner Sieffert, Guerike und Ebrard.) Diese Frage muss verneint werden. Kein Apostel, auch kein Augen- und Ohrenzeuge überhaupt, wird die Schrift, so wie sie uns vorliegt, niedergeschrieben haben. Nicht als ob den sämtlichen Argumenten, welche die innere Kritik für diese Behauptung zu häufen pflegt, beweisende Kraft zukäme. So kann die vermisste Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit der Darstellung in der geistigen Individualität, in der der Reflexion zugekehrten Natur des Apostels ihren Grund haben. Die Verlegung mancher Aussprüche und Redeteile aus ihrem ursprünglichen in einen ihnen fremdartigen oder weniger angemessenen, ungeschichtlichen Zusammenhang darf als Folge der nun einmal eingehaltenen Realordnung angesehen werden. Auch aus der Beschränkung des Berichts über die Wirksamkeit Jesu auf Galiläa und der Übergehung der jerusalemischen Festreisen, aus dem Fehlen der Erzälung von der Auferweckung des Lazarus u. dgl. resultirt noch keineswegs mit Notwendigkeit, es habe der Verfasser nicht um sie gewusst (vgl. 23, 37). Ähnlich verhält es sich mit den sogenannten mythischen und apokryphischen Bestandteilen des Evangeliums, mit der Vorgeschichte, dem Versuchungsbericht, selbst mit den vielbesprochenen Erzälungen vom Stater, dem Hervorgehen der Heiligen aus ihren Gräbern in der Todesstunde des Herrn und mit der amtlichen Bewachung seines Grabes. Denn die beiden erstgenannten Relationen können auf apostolische Augenzeugenschaft gar nicht Anspruch machen wollen. Zum andern mögen diese Angaben dem modernen Kritiker mit seinen naturalistischen Voraussetzungen nicht nur verdächtig, sondern rundweg als unannehmbar erscheinen; aber nie wird ihm gelingen, ihre Ungeschichtlichkeit zur Evidenz zu bringen. Schon bedenklicher muss uns die gruppenweise Vorführung der Lehr- und Wundertätigkeit Jesu in ihrer Verbindung mit den sehr zalreichen Zeitangaben stimmen. Obwol bei der vorwiegenden Sachordnung die aneinanderreihende Zusammenstellung des Gleichartigen keinerlei Instanz abgibt, lassen es dagegen die überall eingestreuten, teilweise sehr genauen Zeitbestimmungen in einer Kontinuität der Absolge erscheinen, wie solche mit der Abfassung durch einen Augenzeugen nicht verträglich ist. Z. B. 8, 1. 5. 14. 18. 23. 28; 9, 1. 9. 14. 18. 27. 32; oder 12, 38. 46; 13, 1. 36. Eben dahin ge-

hören die widerkehrenden Schlufsformeln am Ende von längern Reden, welche notwendig den Schein erwecken, es ſeien dieſelben in dem hier mitgeteilten Umfange geſprochen worden, wärend einzelne ihrer Beſtandteile einem ganz andern Zuſammenhang enthoben und künſtlich hier eingeflochten ſind. 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1. Vollends aber ſchließen unſern Verfaſſer von der perſönlichen Teilnahme an den daherigen Begebenheiten die unauflöslichen Discrepanzen mit dem vierten Evangelium aus, deſſen Apoſtolicität ſich fortwärend gegen alle Angriffe behauptet; die Berufung der erſten Jünger 4, 12. 18 ff. u. Joh. 1, 35 ff. 3, 23 ff., vielleicht die bekanntlich beſtrittenen Zeitbeſtimmungen des letzten Mahls und des Todestages Jeſu, die Bezeichnung des Verräters 26, 23 ff. u. Joh. 13, 26 ff., die Erſcheinungen des Auferſtandenen vor den Jüngern zu Jeruſalem, welche unſerm Evangeliſten (nach 28, 10. 16. vgl. 26, 32) unbekannt zu ſein ſcheinen. Andere Judicien, auf die man ſich gerne beruft, fallen weniger ins Gewicht, wie z. B. die zwei Eſel 21, 2. 7 nach Sach. 9, 9, das ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον 27, 34 nach Pſ. 69, 22, die dreißig Silberlinge 26, 15. Mehr Beachtung verdienen die Grabeswache und Grabesverſieglung 27, 62 ff., ſowie die disputablen Fragen nach dem Einfluſs altteſtamentlicher Weisſagungen auf die Geſtaltung neuteſtamentlicher Erzälungen, und nach der Treue der Vorausſagungen des Herrn von der Zerſtörung Jeruſalems und ſeiner Widerkunft.

5) Daſs deſſen ungeachtet der kanoniſche Text eine Übertragung aus dem Aramäiſchen ſei, verſichert Hieronymus cat. 3 in einer Weiſe, aus der deutlich hervorgeht, wie ſehr er ſeiner Sache ſicher iſt. Er hebt ausdrücklich hervor, der Überſetzer ſei nicht hinlänglich bekannt, und erſt Spätere bezeichnen als ſolchen den Jakobus, Bruder des Herrn (die pſeudo-athanaſianiſche Synopſis c. 76), oder den Johannes (Theophylakt, Prolog. in Matth. und Unterſchrift des Cod. regius 2871). Auch deutet er nirgends an, daſs zwiſchen dem hebräiſchen Matthäus, von dem er eine Abſchrift fertigte, und unſerm griechiſchen eine erhebliche Differenz gewaltet habe. Die nämliche Vorausſetzung gibt ſich bei Euſebius in den oben angefürten Stellen zu erkennen. Somit würde folgen, daſs jene hebräiſche Schrift, woraus der kirchliche Matthäus gefloſſen iſt, ſchon nicht mehr das unveränderte Werk des Apoſtels geweſen ſei. Gleichwol muſs für das kanoniſch gewordene Evangelium, und demnach auch für deſſen hebräiſche Grundſchrift, ein Verhältnis äußerſt naher Verwandtſchaft zum authentiſchen Matthäus ſtatuirt werden.

Zu dieſer Annahme drängt zunächſt die Stellung, welche die alte Kirche zu unſerm erſten Evangelium einnimmt. Nirgends verrät ſich auch nur der leiſeſte Zweifel an ſeiner Echtheit. So ſehr ſie ſich ſeines hebräiſchen Urſprungs bewuſst bleibt, bedient ſie ſich desſelben von frühe an nicht anders, als ob ſie an ihm das apoſtoliſche Original ſelber beſäße, was doch bei einem weſentlichen Auseinandergehen beider nicht füglich geſchehen konnte. Sogar die Aufſchrift κατὰ Ματθαῖον verlangt hier um ſo größere Beachtung, als kein denkbares Intereſſe vorlag, die Schrift gerade auf einen derjenigen Apoſtel zurückzufüren, deſſen Wirkſamkeit keine ſichern Spuren in der Geſchichte der Kirche hinterlaſſen hat. Ziemlich unzweideutige Beziehungen und Anſpielungen auf einzelne Stellen begegnen uns ſchon bei Barnabas (Matth. 20, 16; 22, 14; 27, 34 u. a.), bei Polykarp (c. 2, 6 u. 7), beim Verfaſſer der ignatianiſchen Briefe (ad Polyc. 2, Matth. 10, 16; Smyrn. 1, Matth. 3, 15 u. a., wo ſich übrigens auch Spuren des Hebräer-Evangeliums finden). Das Zeugnis des Papias, auf das wir ſogleich zurückkommen, ſcheint nicht nur das Vorhandenſein, ſondern auch den allgemeinen Gebrauch des griechiſchen Textes vorauszuſetzen, obwol darüber auch anders geurteilt wird. Nach Epiph. haer. 24, 5 ſodann hätte ſich Baſilides des Miſsbrauches von Matth. 7, 6 ſchuldig gemacht, und von ſeinem Sone Iſidorus merkt Clem. Alex. Strom. 3, 1 eine Erklärung über Matth. 19, 10—12 an. Ferner kommen Allegationen vor bei Valentin (Hug, Einl. 1, 97), bei den Valentinianern (Iren. adv. haer. praef. und I, 1. 3. 6. 14. 20; I, 3, 2. 5) und im Briefe des ältern Ptolemäus an Flora (Epiph. haer. 33, 3 ff.). Allem Anſcheine nach hat Celſus gleichfalls das Evangelium

gekannt. Weit reicher fließen die Beweiſe von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an bei Juſtin, bei Athenagoras, Hegeſipp und Theophilus von Antiochien. Tatian benutzte unſere vier Evangelien, wie er denn (bei Clem. Strom. 3, 12) Matth. 6, 19 wörtlich citirt. Marcion leugnete, daſs Chriſtus die Worte Matth. 5, 45 geſprochen habe. Vgl. Tertull. adv. Marc. 2, 7; 4, 7; 3, 2. 12 f. Aus dieſen Angaben geht hervor, daſs nach dem erſten Viertel des zweiten Jahrhunderts Matthäus bereits in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt vorgelegen habe, um die Mitte desſelben dann ziemlich allerwärts in der Kirche verbreitet und unbedenklich als apoſtoliſche Schrift genommen worden ſei. Überdem machen ſich namentlich noch folgende Ausſprüche bemerklich. Irenäus, adv. haer. 3, 11, 8: *Ματθαῖος τὴν κατὰ ἄνθρωπον αὐτοῦ γέννησιν κηρύττει, λέγων· Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαβὶδ, υἱοῦ Ἀβραάμ. Καὶ τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν.* Humanae formae igitur hoc Evangelium: propter hoc et per totum Evangelium humiliter sentiens et mitis homo servatus est. Tertullian, de carne Christi, 20: idem dicit Matthaeus originem Domini decurrens ab Abraham usque ad Mariam, „Jacob, inquit, generavit Joseph, virum Mariae, ex qua nascitur Christus“. Vgl. c. 22 und adv. Marc. 4, 2 u. 5: eadem auctoritas ecclesiarum Apostolicarum caeteris quoque patrocinabitur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus: Joannis dico et Matthaei etc. Clem. Alex. Strom. 1, 341 ed. Sylb., wo er aus dem Evang. *κατὰ Ματθαῖον* 1, 17 citirt. Peschito. Euseb. 3, 24. 25 u. Demonstr. ev. 3, 5.

Mit dieſem apoſtoliſchen Anſehen des griechiſchen Evangeliums in der alten Kirche ſtimmt ſein innerer Charakter wol überein. Denn müſſen wir ſeine unmittelbare Abfaſſung durch einen Apoſtel beſtreiten, ſo fehlt es hinwider keineswegs an Merkmalen, welche entſchieden auf apoſtoliſche Grundlage hinweiſen. Durch nichts läſst ſich dartun, daſs das hier Gebotene ſeinen weſentlichen Momenten nach dem geſchichtlichen Hergang widerſtreite und in ihm nicht der ſubſtantielle Inhalt der evangeliſchen Geſchichte vorliege. Kein anderes Evangelium bewegt ſich ſo unmittelbar auf der hiſtoriſchen Baſis, innerhalb welcher das Chriſtentum in die Welt eintrat; keines ſtellt es in dieſer anfänglichen Verflochtenheit, in dieſem genetiſchen Zuſammenhang mit dem damaligen Judentum, in dieſer poſitiven Beziehung ſowol als negativen Gegenſtellung zu ihm dar. In ihrer anſchaulichen Friſche haftet den Ausſprüchen Jeſu gegen die Verkehrungen der geſunden Frömmigkeit unter ſeinem Volke, den Beleuchtungen ſpezieller Trübungen des religiöſen Lebens, der Polemik gegen den Phariſäismus und deſſen Vertreter in unverkennbarſter Weiſe der Stempel der Originalität an (5, 20—43; 6, 2. 16; 23, 8—10). In dem Maße als die evangeliſche Geſchichte den Schauplatz ihrer Entſtehung überſchritt, muſsten gerade derartige Partieen, denen nur dort ihr volles Intereſſe beiwonen konnte, in der Überlieferung zurücktreten. Vgl. Matth. 5, 40 nach 2 Moſ. 22, 25 f. und Luk. 6, 29; Matth. 19, 28. — Auch muſs eingeräumt werden, daſs unſer Evangelium ganz dazu angetan iſt, auf den Leſer den Eindruck eines Originals zu machen, wie dies am beſten von Credner dargetan worden iſt. In durchaus einheitlicher Weiſe zieht ſich durch die geſamte Schrift die nämliche ſchriftſtelleriſche Eigentümlichkeit. Die Anlage erweiſt ſich nicht weniger planmäßig, als ſich die Darſtellungs- und Sprachweiſe konſtant bleibt. Der Ausdruck *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, den Mark. und Luk. nie brauchen, ſteht hier 27mal, *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* oder *οὐράνιος* 22mal, *τότε* als Bindewort 90mal, *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* 5mal und außerdem nur Hebr. 9, 26, *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν* faſt regelmäßig bei Citaten, bei den andern nie u. ſ. w. S. Wilke, Rhetorik. 446 f.; Holtzmann 292 f. Schon inſofern konnte der Angriff auf die Echtheit der zwei erſten Kapitel und die dadurch beabſichtigte Beſeitigung „einer übernatürlichen Zeugung Jeſu“ (Williams, Stroth, Heß, Eichhorn u. a.) nicht glücklich ausfallen. Denn wärend ſie nach Epiph. haer. 30, 13 allerdings im Evangelium der Ebioniten fehlten, ſteht für die angefochtenen Stücke nicht allein die Geſamtheit der handſchriftlichen Dokumente ein, ſondern ſie haben eben auch das ſtiliſtiſche Gepräge und die Anſchauung von der Perſon Jeſu mit dem übrigen Evangelium ſo ſehr gemein, daſs die durchgehende Identität ihres

Bearbeiters und Überſetzers, reſp. Verfaſſers ſich nicht bezweifeln läſst. Selbſt die ſich ſcheinbar widerſprechenden Ausſagen über die jüdiſch-partikulariſtiſche Beſchränkung (15, 24; 10, 5; 19, 28) und die univerſelle Beſtimmung (8, 10 ff.; 21, 33 ff.; 24, 14. 31; 28, 19) der Sendung Chriſti, in denen man teils ſucceſſive Entwicklungsformationen des Urchriſtentums, teils eine den Heiden feindſelige Haltung des Evangeliums erblicken will, bilden weder gegen ſeine innere Einheit noch auch gegen ſeine apoſtoliſche Urſprünglichkeit eine gültige Inſtanz. Indem ſie nämlich in völliger Angemeſſenheit zu den tatſächlichen Verhältniſſen den Fortſchritt vom anfänglichen und bloß proviſoriſchen Partikularismus zum weſentlichen Univerſalismus berüren, ſetzen ſie ſo wenig zwei ſich gegenſeitig aufhebende Prinzipien, daſs vielmehr beide Reihen von Ausſprüchen recht wol auf den Herrn ſelber zurückgehen können.

6) Alſo Matthäus hat aramäiſch geſchrieben. Unſer Evangelium aber iſt keine einfache, diplomatiſch genaue Übertragung ſeiner Arbeit, ſondern aus einer aramäiſchen Evangelienſchrift hervorgegangen, welche ihrerſeits mit dem urſprünglichen Matthäus in ſehr naher Beziehung geſtanden haben muſs. Wiewol nun damit der Sachverhalt noch keineswegs befriedigend aufgehellt iſt, ſo fürchten wir, eine beſonnene Kritik werde ſich ſo ziemlich bei dieſem Reſultat beruhigen müſſen. Freilich, eine ſehr anſehnliche Zal bedeutender Theologen (Schneckenburger, Lachmann, Credner, Weiße, Wieſeler, Baumgarten-Cruſius, Ewald, Köſtlin, Reuß, Meyer u. a.) haben nach dem Vorgange von Schleiermacher (Stud. und Krit., 1832, und Werke I, 1, 361 ff.) aus dem oben angefürten Zeugnis des Papias die Folgerung gezogen, es habe Matthäus eine *σύνταξις τῶν λογίων* sc. *κυριακῶν*, d. h. bloß eine ſachlich geordnete, höchſtens von etlichen, für das Verſtändnis unentbehrlichen Notizen durchzogene Zuſammenſtellung von Reden und Ausſprüchen Chriſti geſchrieben. Durch allmähliche Hinzufügung der geſchichtlichen Partieen habe ſodann dieſe apoſtoliſche Spruch- oder Redeſammlung im Schooße der hebräiſchen Chriſten zuletzt diejenige Geſtalt erhalten, in der ſie uns jetzt überſetzt im Evangelium vorliegt. Allein die Richtigkeit dieſer Deutung iſt ſehr zu bezweifeln, und wir halten dafür, daſs für die entgegengeſetzte Auffaſſung, wonach unter den *λόγια* auch evangeliſcher Geſchichtsſtoff zu begreifen iſt, triſtigere Gründe ſprechen.

Die Anfürung der papianiſchen Ausſage bei Euſebius lautet: *Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτα εἴρηται· Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο (συνεγράψατο)· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο* (and. *ἦν δυνατὸς*) *ἕκαστος*. Anlangend a) den Ausdruck *λόγια*, ſo kann er nach der lexikaliſchen Bedeutung des Wortes one Widerrede ſo viel als Reden, Ausſprüche, näher göttliche Ausſprüche, effata, bezeichnen. Hingegen läſst ſich ebenſowenig in Abrede ſtellen, daſs er in ſeiner Anwendung auf die *λόγια* des Herrn die mit den Reden verflochtenen hiſtoriſchen Beziehungen mit umfaſſen, und demnach auch von Erzälung der Offenbarung Chriſti in ihrer geſchichtlichen Haltung überhaupt gebraucht werden könne. Wie nahe dieſer Sprachgebrauch lag, zeigen ſchon Röm. 3, 2 und Hebr. 5, 12. Auch die Weiſe, wie Luk. 1, 4 ſich des Wortes *λόγοι* bedient, verdient Beachtung. Hugs Nachweiſung (Gutachten 33), daſs unter *λόγια* die Kirchenväter, und namentlich Irenäus, öfters die kanoniſchen Schriften verſtehen, ſollte wenigſtens nicht ſo vornehm abgefertigt werden, obſchon wir es dabei allerdings mit Späteren zu tun haben. Der Titel *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*, welchen Papias ſeiner eigenen Schrift vorſetzte, ſtreitet ungeachtet der bloßen Überſetzung desſelben bei Hieronymus durch sermonum Domini explanatio ſo wenig dagegen, daſs er im Gegenteil der letzteren Faſſung von *λόγια* eher günſtig erſcheint. Denn daſs das Werk auch Geſchichtliches enthalten habe, zeigen die Fragmente bei Routh, reliq. sacr. 1 p. 3; daſs aber ſolche geſchichtliche Mitteilungen nur zur *ἐξήγησις*, nicht zu den *λόγια* zu zälen ſeien, muſs als eine unerwieſene Behauptung bezeichnet werden. Hat Papias eine Kommentation zum evangeliſchen Geſchichtsmaterial und eine Zuſammenſtellung deſſen unternom-

men, was ihm die unverdächtige Tradition an die Hand gab, ſo bedeuten ihm die λόγια κυριακά ſicher nicht Redeſtücke allein. b) Handelt es ſich nun darum, welche von den zwei möglichen Auffaſſungen zu den Worten des Papias beſſer paſſe, ſo darf nicht überſehen werden, daſs die Lesart συνετάξατο nicht unbedingt ſicher iſt. Es bleibt ſomit in gleichem Maße fraglich, ob Papias die Arbeit des Matthäus als eine σύνταξις τῶν λογίων κυριακῶν charakteriſirt habe. Noch bedenklicher ſteht es um die ohnehin zweifelhafte Berechtigung, in ſeinem Zeugnis über Matthäus eine Gegenüberſtellung zu dem οὐ τάξει, dem Mangel an Zeitordnung, über Markus zu erblicken, und jenes durch Zuziehung von dieſem zu erläutern. Offenbar nur auf die Sprache, nicht auf die ſchriftſtelleriſche Beſchaffenheit des Markus, nicht auf den Inhalt der apoſtoliſchen Schrift, bezieht ſich der Bericht: Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος. Bevor eine beglaubigte und anerkannte Überſetzung in Umlauf gekommen war, — dies iſt der Sinn des zweiten Gliedes — verdolmetſchte und paraphraſirte in helleniſtiſchen Kreiſen Jedermann den hebräiſchen Text, ſo gut er es eben verſtand. Vgl. Neander, K.G., 2. Aufl. 1, 522. Angenommen übrigens, es hätte Euſebius wie zuvor Irenäus, welchem noch der ganze Zuſammenhang bei Papias, nicht bloß dieſe aphoriſtiſche Stelle vorlag, — unter den λόγια nicht die Evangelienſchrift annähernd in dem Umfange verſtanden, darin ſie ſowol auf ihn als auf uns gekommen iſt; dann wäre es rein undenkbar, daſs er die weſentliche Differenz zwiſchen dieſer und jenen λόγια nicht ſollte angemerkt haben, ſoweit anders eine ſolche beſtand, und zu ſeiner Kenntnis gelangt war. Konnte ihm in dieſem Fall doch unmöglich entgehen, daſs er durch die Art der Einführung des papianiſchen Berichts in ſeinen Leſern, die nur an den kanoniſchen Matthäus denken konnten, eine irrige Vorſtellung erwecke. c) Vollends entſcheidend iſt das Zeugnis über Markus. Weit entfernt, daſs dort der Inhalt ſeines Evangeliums im Unterſchied und Gegenſatz zu den bloßen λόγια als τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα angegeben würde, heißen vielmehr dieſe λεχθέντα und πραχθέντα unmittelbar nachher ſelber τὰ κυριακὰ λόγια, oder doch οἱ κυριακοὶ λόγοι. Denn abermals iſt die Lesart unſicher. Markus ſchrieb οὐ τάξει τὰ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα; denn er hatte eben nicht den Herrn ſelber gehört, ſondern war der Hermenent des Petrus, welcher nach Maßgabe des jeweiligen Bedürfniſſes lehrte, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων oder λόγων. Mit andern Worten: τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα begreift nicht mehr und nicht weniger in ſich als τὰ κυριακὰ λόγια oder οἱ κυριακοὶ λόγοι. Hienach ändert das Zeugnis des Papias nichts an dem dargelegten Ergebnis. Wie dies auch von Lücke, Kern, Hug, Frommann, Harleß, Ebrard, Baur, Lange, Delitzſch, Thierſch u. a. geltend gemacht worden iſt, wuſste er von keiner Apoſtelſchrift, die in einer kleineren oder größeren Anſammlung von lauter Redeſtücken beſtanden hätte. Dem Gedanken an eine ſolche kommt nur der Wert einer kritiſchen Hypotheſe zu, welche die Erklärung der angeblichen Tatſache ſchuldig bleibt, daſs ein Apoſtel für die Gemeinde Reden und Ausſprüche aufgezeichnet haben ſoll, die in der Iſolirung von ihrer geſchichtlichen Veranlaſſung ſich großenteils dem Verſtändnis entziehen muſsten.

7) Mit dem eingehaltenen Standpunkt ſcheint ſich nun auch die rätſelhafte Beſchaffenheit der altteſtamentlichen Citate, welche man ſchon zugunſten der hebräiſchen ſowol als auch der griechiſchen Originalität angerufen hat, am beſten zu vertragen. Obwol bei der Verſchiedenartigkeit der Fälle im einzelnen ſich eine völlig ſichere Klaſſifikation nicht aufſtellen läſst, ſo verraten doch vorzugsweiſe gerade diejenigen Citate ihre Unabhängigkeit von der LXX und eine direkte Benutzung des Grundtextes, welche als reflektirende Beifügungen des Evangeliſten betrachtet ſein wollen, als erläuternde Bemerkungen, namentlich als beweiſende Zeugniſſe für die Meſſianität Jeſu (2, 6. 15. 23; 8, 17; 12, 18—20; 13, 35; dann 1, 23 u. ſ. w.). Umgekehrt treffen die Allegationen, die mitten im Kontext der Erzälung vorkommen und in Reden Jeſu eingeflochten ſich finden, etwa 30 an der Zal, durchſchnittlich mit der LXX zuſammen (2, 18; 4, 15 f.; 13, 14. 15; 15, 8. 9; 19, 5; 21, 42; 22, 37. 44; desgleichen in der Ver-

ſuchungsgeſchichte K. 4; Beiſpiel eines an Grundtext und LXX ſich lehnenden Citats 2, 18). Die Schlüſſe, die aus dieſer Warnehmung gezogen werden, gehen ziemlich auseinander. Jedenfalls werden wir damit auf zwei Schriftſteller hingewieſen; der erſte, der hebräiſch ſchreibende, hat den altteſtamentlichen Grundtext der Citate in ſeine hebräiſche Sammelarbeit aufgenommen, welche Citate der Bearbeiter und Überſetzer der LXX enthob, wärend er, wo er ſeine perſönlichen Reflexionen einfügte, den hebräiſchen Text in erſter Linie zu Rate zog und aus ihm unmittelbar ins Griechiſche übertrug. (Anger, loci v. Test. in Ev. Matth., 1861.)

8) Für die Beſtimmung der Abfaſſungszeit bietet die Tradition keine geſchichtlich zuverläſſigen Daten. Nach Irenäus 3, 1. 1 (vgl. Euſeb. 5, 8) hat Matthäus wärend des Aufenthaltes der Apoſtel Paulus und Petrus in Rom geſchrieben. Die Angabe des Euſebius: *ὡς ἐμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι*, hat vieles für ſich, trifft zudem mit Irenäus ſicher nahe zuſammen, läſst ſich jedoch aus Mangel an anderweitigen Nachrichten nicht genauer fixiren. Weiter nennen Euſebius von Cäſarea im Chronikon das Jar 41, Kosmas Indikopleuſtes, Christ. topogr. l. V, die Zeit unmittelbar nach der Steinigung des Stephanus, Theophylakt und Euthymius Zigabenus das achte, das Chronik. Alex. und Nikephorus Kalliſti das fünfzehnte Jar nach der Himmelfart. — Sehen wir uns zu einer Unterſcheidung zwiſchen der apoſtoliſchen Originalſchrift und dem heutigen Texte im oben entwickelten Sinne genötigt, ſo entbehren wir für die Ausmittlung der Abfaſſungszeit der erſteren aller feſten Anhaltspunkte. Daſs des Matthäus weder Gal. 1 und 2, noch auch im Verlaufe der Apoſtelgeſchichte Erwänung geſchieht, iſt nach keiner Seite hin beweiſend. Indes darf kaum über den von Irenäus angedeuteten Zeitpunkt heruntergegangen werden. Denn als Paulus zum letzten Mal Jeruſalem beſuchte, ſcheint er von den Säulen der Kirche nur noch den Jakobus getroffen zu haben. Wenige Jare ſpäter fiel auch noch dieſe letzte dahin (Joseph. Antiq. 20, 9. 1). Den übrigen Apoſteln mag bald darauf auch Matthäus gefolgt ſein. Erſt mit ſeinem Weggang aber muſste ſich das Bedürfnis nach einem geſchriebenen Evangelium für die jeruſalemiſchen und paläſtinenſiſchen Chriſten fülbar machen, womit wir demnach annähernd eben in den Anfang der ſechziger Jare gewieſen wären. — Das Alter unſerer neuteſtamentlichen Schrift in ihrer nunmehrigen Geſtalt läſst ſich nur aus ihrem eigenen Inhalt erforſchen. Und da kann der Parentheſe 24, 15: *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω*, die Markus ebenfalls hat, ſo wenig eine Andeutung enthoben werden als dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*. Aus 27, 8 und 28, 15 ergibt ſich nur im allgemeinen, es müſſe ſeit dem Hingang des Herrn ein beträchtlicher Zeitraum verfloſſen ſein. Die Stelle 23, 35 (vgl. Luk. 11, 51) muſs ſelbſt auf den Fall nicht über die Eroberung Jeruſalems heruntergerückt werden, daſs der *Ζαχαρίας υἱὸς Βαραχίου* mit dem von Joſephus B. J. 4, 6, 4 erwänten *υἱὸς τοῦ Βαρούχου* (andere Lesart: *Βαρισαίου*) zuſammenfallen ſollte, und nicht vielmehr an den auch vom Hebräer-Evangelium gemeinten Zacharias 2 Chron. 24, 20 ff. gedacht werden müſste, dem durch Verwechslung der Vater des bekannten Proph. Zach. 1, 1 (LXX, *ὁ τοῦ Βαραχίου*, vgl. Joseph. Antiq. 9, 8, 3) beigegeben ward. Wol aber ſetzt 5, 23 den Fortbeſtand des jüdiſchen Tempelkultus voraus. Desgleichen darf behauptet werden, daſs nach dem Jar 70 das Gericht über Jeruſalem und die Paruſie beſtimmter auseinander gehalten worden wären, als dies Kap. 24 geſchieht, und daſs es insbeſondere nicht mehr möglich geweſen wäre, die abſchließende Kataſtrophe 24, 29 durch die bloße Zeitbeſtimmung *εὐθέως* der vorgängigen anzureihen. Vgl. auch 10, 23. Wie folglich die hebräiſche Evangelienſchrift über die Zerſtörung Jeruſalems zurückgeht, ſo mochte die mit ihr beginnende Desorganiſation der judenchriſtlichen Gemeinden ſchon kurze Zeit nachher das Bedürfnis nach einer griechiſchen Überſetzung, und in Verbindung mit dieſer das allmähliche Verſchwinden der Grundſchrift veranlaſſen. Die meiſten Neueren verlegen das Evangelium in die Jare 60—70, Keim um das Jar 66, Baur iſt auf die Jare 130—134, Volkmar auf 115, ſpäter auf 105—110 geraten.

Die Herausgabe ſeiner Arbeit bewerkſtelligte Matthäus nach Hieronymus in Judäa nach dem Chronicon paschale u. a. in Jeruſalem ſelber. Die Notiz hat nichts wider ſich, wiewol ſie nicht aus aktenmäßigen Quellen gefloſſen iſt, ſondern nur als begründete Vermutung ihrer Urheber gelten kann. Ziemlich allgemein wird denn auch Paläſtina überhaupt angenommen. Ohne Berechtigung ſchließen Delitzſch und Köſtlin aus 19, 1 auf die Abfaſſung im Oſtjordanland, da εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας, πέραν τοῦ Ἰορδάνου offenbar vom Standorte der vorausgeſetzten Reiſeroute aus geſchrieben ſei. Umgekehrt vermutet Schwegler einen Ort im Occident.

9) Wie es ſchon die Sprache mit ſich bringt, auch bereits von den Kirchenvätern bemerkt wird (Iren. 3, 1. Origenes, Comm. in Joan. T. VI, c. 17 und bei Euseb. 6, 25; Euseb. 3, 24; Hieron. cat. 3), war das Evangelium auf paläſtinenſiſche Judenchriſten berechnet. Seine litterariſche Beſonderheit trägt ſehr deutliche Spuren von dieſer anfänglichen Beſtimmung an ſich. Die Bekanntſchaft mit den jüdiſchen Sitten und Einrichtungen, mit der Geographie und Topographie des heiligen Landes wird vorausgeſetzt, wo Lukas und beſonders Markus ſich zur Beifügung erläuternder Notizen bewogen fülen. Vgl. Matth. 15, 1. 2 und Mark. 7, 1 ff.; παρασκευή 27, 62 und Mark. 15, 42; Luk. 23, 54 ff.; Joh. 19, 14. 31. 42; ebenſo Matth. 27, 57; 8, 28 und Luk. 23, 51; 8, 26. Die Zeitbeſtimmungen ſind der jüdiſchen, nicht wie bei Lukas der allgemeinen Weltgeſchichte entnommen. Jeruſalem fürt den ſolennen Namen der hl. Stadt, 4, 5; 27, 53, vgl. 5, 35. Die etymologiſche Beziehung 1, 21 (vgl. Sirach 46, 1), ſowie der typiſche Gebrauch, der 2, 23 vom Ausdrucke נֵצֶר in Jeſ. 11, 1 gemacht wird, ſind nur Solchen verſtändlich, welche die Kenntnis des Hebräiſchen und der meſſianiſchen Weisſagung in der Faſſung des Grundtextes oder der aramäiſchen Paraphraſe beſitzen. Übertragungen wie 1, 23; 27, 33. 46 ſind auf Rechnung des Überſetzers zu bringen, deſſen Unternehmen durch ſich ſelber das Bedürfnis bekundet, das Evangelium auch den helleniſtiſchen Judenchriſten zugänglich zu machen. Überhaupt tritt uns hier die Auffaſſung und Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte entgegen, wie ſie ſich naturgemäß aus dem Standpunkte des nationaljüdiſchen Bewuſstſeins, und für dieſen, ergeben muſste.

Eben ſo unzweideutig drängt ſich der Zweck des Matthäus-Evangeliums auf, mit deſſen Durchfürung hinwider ſein eigentümliches Gepräge innig verflochten iſt. Auch iſt man, wenn wir mehr untergeordnete Modifikationen beiſeite laſſen, in der Anerkennung desſelben von Alters her faſt immer einig gegangen. Es ſoll nämlich für Chriſten aus dem Judentum durch Aufzeigung der erforderlichen Kriterien in gruppenweiſer Vorfürung ſeiner erlöſenden und beſeligenden Erweiſung der umfaſſende, auch apologetiſch gewendete Nachweis geleiſtet werden, daſs Jeſus der verheißene Meſſias ſei. Iren. adv. haer. 3, 1. Opp. I, 347; Euseb. 3, 24; Hieron. in Matth., praef. und de vir. ill. 8, Theophylakt, comm. in Mtth. prooem. Jeſus iſt Davids Son und Abrahams Same (1, 1, vgl. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30 f.; 21, 9. 15); wird zu Bethlehem von einer Jungfrau geboren (1, 22; 2, 6); muſs als der neugeborne König vor Herodes nach Ägypten fliehen (2, 15. 18); wächſt in Nazareth heran (2, 23); hat an Johannes ſeinen Vorläufer (3, 3; 11, 10); wirkt im verachteten Galiläa (4, 14 ff.); heilt als erbarmungsreicher Wundertäter die Elenden des Volkes (8, 17; 12, 17 ff.); bedient ſich des paraboliſchen Lehrvortrags (13, 14 f. 35); hält ſeinen meſſianiſchen Einzug zu Jeruſalem (21, 5. 16); wird von ſeinem Volke verworfen (21, 42); gefangen genommen und von ſeinen Jüngern verlaſſen (26, 31, 56) — Alles gemäß den Weisſagungen der Schrift. Vergl. noch 27, 9. Gleicherweiſe nimmt Jeſus auch zum Geſetz die Stellung des Vollenders ein. Den Verderbniſſen des phariſäiſchen Satzungsweſens ſtellt er deſſen abſolute Norm entgegen. Überhaupt macht ſeine Lehre den Anſpruch, der zuſammenſchließende Inbegriff von Geſetz und Propheten zu ſein (5, 17—19; 7, 12; 22, 40). Sowol äußerlich als innerlich in warhaft organiſchem Zuſammenhange mit den theokratiſchen Entwickelungen unter ſeinem Volke wird er als der von dieſen

postulirte, vollendete Abschluſs, als der real gewordene Zielpunkt der alttestamentlichen Gottesoffenbarungen gefaſst. Er ist der vergleichungslose Prophet, der sünende Priester, der allgewaltige Himmelskönig, der in dieser Einheit seines Wesens die Verklärung der typenhaften Ökonomie des Alten Bundes zum universellen Reiche der Himmel herbeiſürt. Aber gerade weil in seiner Person die tatsächliche Verwirklichung der göttlich-gewirkten Hoffnung Israels zur Erscheinung gelangt ist, so muſs sich zwischen ihm und den Entartungen des traditionellen Judentums von Anfang an ein unausgleichbarer Konflikt herausbilden, der in seiner endlichen Verwerfung gipfelt. Es spricht sich darin der durchherrschende Charakter des Evangeliums aus: die allseitige Erfüllung der israelitischen Messiasidee in der Person und Geschichte Jesu, hineingestellt in den sich steigernden Gegensatz zu der Erscheinung des damaligen verweltlichten Judentums.

In der Aneinanderreihung der einzelnen Begebenheiten läſst sich der Evangelist nicht sowol durch die Zeitfolge, als vielmehr durch eine dem dargelegten Zwecke entsprechende Sachordnung leiten. Er pflegt das Gleichartige, so gut es eben geht, meist in größeren Gruppen mit anerkennungswertem Geschick, aber vielfach one Rücksicht auf den ursprünglichen Zusammenhang, vorzuſüren. Was dann an bedeutsamen Redeteilen und zugehörigem Geschichtsstoff noch im Reste bleibt, das stellt er nachträglich wider zusammen.

In dieser Anordnung des Materials nach sachlichen Motiven einerseits, verbunden andererseits mit der Beschaffenheit der dem Evangelisten vorliegenden Quellen, die er nach seinem subjektiven Ermessen verwertete, hat man die Erklärung für die öftere Erscheinung einer zweimaligen Widerkehr von Sentenzen und Erzälungsstücken, die sog. Doubletten, zu suchen. Auf abgelöste Sentenzen, die der Verfasser einer Redekomposition einverleibt, traf er später wider in ihrem richtigen Zusammenhang und wies ihr nochmals eine Stelle an (5, 29 f. und 18, 8 f.; 5, 32 und 19, 9; 5, 33—37 und 23, 16—22; 17, 20 und 21, 21). Auf zwei verschiedene Quellenschriften weisen hin eine Reihe von Erzälungsstücken mit Redeteilen wie 10, 38 f. und 16, 24 f.; 12, 38 ff. und 16, 1 ff.; 19, 30 und 20, 16 mit ganz verschiedener Abzweckung; 9, 27—30 und 20, 29—34. Vergl. ferner 9, 32 und 12, 22 ff.; 11, 14 und 17, 12; 14, 14 ff. und 15, 32 ff. Eine andere Bewandtnis hat es mit der Verdopplung von Personen 8, 28—34; 20, 29. 34, vollends mit derjenigen der Esel 21, 1 ff. In etlichen Fällen bleibt es immerdar zweifelhaft, ob wir es wirklich mit Doubletten zu tun haben.

Im Weiteren können wir, änlich wie bei Markus, drei Hauptabschnitte unterscheiden: I. die Vorgeschichte, Kap. 1—4; II. die messianische Wirksamkeit Jesu in Galiläa, Kap. 5—18; III. Fortgang seiner Wirksamkeit in Judäa und Jerusalem, und Abschluſs derselben in seinem Leiden, Sterben und Auferstehen, Kap. 19—28. Sieht man von dieser, nicht von dem Evangelisten angebrachten, sondern durch die Hauptperioden der öffentlichen Wirksamkeit Jesu selbst gegebenen Teilung ab und muſs man einräumen, daſs mit Ausnahme von Kap. 5—13 sich eigentlich kein durchsichtiger Plan des Evangeliums entdecken läſst, so stellt a) die sog. Vorgeschichte dasjenige zusammen, was an Daten und traditionellen Begebenheiten aus der Zeit vor dem öffentlichen Auftreten Jesu geeignet erscheint, ihn als theokratischen König des Gottesreiches zu beglaubigen. Es folgt, eingeleitet durch 4, 23, b) die Bergpredigt, Kap. 5—7, welche in authentischen Aussprüchen den ethischen Grundgehalt der Lehre Jesu sowol in seiner Einheit mit der sittlichen Idee des Alten Bundes als in seinem Gegensatz zu ihren zeitlichen Verkümmerungen im Judentum darlegt, aber in dieser Form und in dieser äußern Verbindung nicht gesprochen sein kann; c) ein geschichtlicher Abschnitt, Kap. 8 und 9 akoluthistisch angelegt, durch welchen die vielseitige Betätigung der heilenden Wunderkraft Jesu zur anschaulichen Darstellung gelangt, mit einer pragmatischen Reassumirung am Schluſs; d) die Erweiterung seiner Lehrtätigkeit in der ersten Aussendung der Jünger, Kap. 10, wobei die ihnen mitgeteilte Instruktion sich zu einem Inbegriff dessen gestaltet, was er ihnen überhaupt an besonderen Weisungen und Winken eröffnet hat. e) Hieran schließt sich Kaptel 11 und 12

die Schilderung des hervorbrechenden Konflikts zwiſchen ihm und dem Geiſte ſeines Volks, ſowie die der tatſächlichen Auseinanderſetzungen mit dieſem Geiſte: voran die Botſchaft des Täufers, dann der Weheruf über die galiläiſchen Städte, die Anfeindungen der Phariſäer wegen der Sabbathsheilungen, ihre Läſterung und Zeichenforderung; f) ein Cyklus von ſieben Gleichniſſen, Kap. 13, in denen die Entwicklung vom Himmelreich verhüllt geboten wird; g) eine fernere Zal von Stücken, Kap. 13, 53—16, 20, für die nur die Steigerung des Widerſpruchs gegen Jeſum in wachſenden Kreiſen und die dadurch veranlaſste abermalige Ausdehnung ſeines Wirkungskreiſes einen gemeinſamen Geſichtspunkt zu gewären ſcheint (Verwerfung durch ſeine Vaterſtadt, der Prophetenmörder Herodes, erſte wunderbare Speiſung, Wandeln auf dem Meer, Konflikt mit den Phariſäern und Schriftgelehrten von Jeruſalem wegen der Reinigungsgebräuche und der Satzungen überhaupt, Entweichung in die Striche von Tyrus und Sidon, das kananäiſche Weib, zweite wunderbare Speiſung, Zeichenforderung und Petrusbekenntnis). h) Verhandlungen, Offenbarungen und Anleitungen im Kreiſe der Jünger, Kap. 16, 21—18, 35, zum Teil im Blick auf die künftige Gemeinde gehalten, zu Anfang in das Gebiet des Vierfürſten Philippus jenſeits des Jordans verlegt (erſte Leidensankündigung, Verklärung, der Mondſüchtige, zweite Leidensankündigung, Tempelſteuer, Rangſtreit, Rede über Ärgernisgeben und verlornes Schaf, der Schalksknecht). i) Reiſe aus Galiläa nach Judäa, Kap. 19 und 20, die in etwelcher Analogie mit dem Reiſebericht des Lukas ſelbſt wider ein Korollarium von Verhandlungen und Darlegungen über die Ordnung der Ehe, das Anrecht der Kinder an Jeſum, die unumgängliche Verleugnung des irdiſchen Beſitzes und die Vergeltung der Entſagungen in ſeinem Dienſte, das Verhältnis von Arbeit und Belonung ſamt deren Bedingung bildet. Der Abſchnitt endet mit der Heilung zweier Blinden bei Jericho. k) Jetzt tritt zuvörderſt der Kontraſt zwiſchen dem Geiſte Chriſti und den Trägern des verrotteten Judentums in ſeiner vollen Schärfe hervor (meſſianiſcher Einzug in Jeruſalem, Reinigung des Tempels und Feſtſetzung in ihm, ſymboliſche Verfluchung des Feigenbaums, Frage der Hierarchie nach der Vollmacht Jeſu, paraboliſche Lehrvorträge, die ſich um den Unglauben der Nation und ihrer Häupter, um ſeine Verwerfung und das dadurch bedingte Gericht drehen, verſteckte Anläufe der Herodianer, Sadducäer und Phariſäer); hierauf erfolgt der förmliche Bruch, wie er ſich in der großen Strafrede gegen die Phariſäer und Schriftgelehrten ausſpricht, Kap. 21—23. l) Endlich bringen Kap. 24 und 25 die eſchatologiſchen Reden und Gleichniſſe im engern Sinn, darin der Menſchenſon ſich als Herr und Richter der Welt zeichnet, bis wir ihn zuletzt, Kap. 26 bis 28, auf ſeinem Leidensgang zu ſeiner Vollendung und an die Schwellen ſeiner königlichen Herrlichkeit begleiten.

Den Stoff, nach allgemeinen Geſichtspunkten in der Weiſe ins Einzelne und Einzelnſte zu disponiren, wie dies z. B. von Lange im Bibelwerk verſucht worden iſt, mag für das theologiſche Verſtändnis und die homiletiſche Verwertung von Nutzen ſein. Wollte jedoch der Exeget ſich einreden, damit die vom Evangeliſten intendirte Gliederung aufgefunden zu haben, ſo gäbe er one Zweifel einer argen Täuſchung Raum. Vollends iſt es mehr ſinnig, als war, wenn Delitzſch in der Anlage der Schrift eine Nachbildung des fünfteiligen Pentateuchs erblickt.

10) Das weitaus ſchwerſte Problem der ganzen Evangelienfrage, ja der neuteſtamentlichen Einleitungswiſſenſchaft überhaupt, liegt in dem harmoniſtiſchen Verhältnis des Matthäus-Evangeliums zu den beiden andern Synoptikern, beſonders zu Markus, zuſammengehalten mit den älteſten Überlieferungen über unſere Schrift. Welche rieſenhafte Arbeit die proteſtantiſche Theologie im laufenden Jarhundert bereits an dieſen Knoten gewendet hat! Und zwar jedenfalls nicht vergeblich. Im Artikel über Markus Bd. IX, S. 294 ff. haben wir geſehen, daſs es nicht angehen will, dieſen in Abhängigkeit zu ſetzen vom erſten Evangelium. Aber auch das erſte Evangelium kann nicht als eine ſimple, etwa aus der evan-

gelischen Tradition bereicherte Erweiterung des Markus betrachtet werden *), solange seine apostolische Grundlage nicht in Abrede gestellt werden kann. Hätten Lukas und Markus schon bei seinem ersten Entwurfe vorgelegen, so bliebe zwar immerhin möglich, dass sich der Verfasser seinem besonderen Zwecke gemäß für die nunmehrige Verteilung des Stoffes nach sachlichen Gesichtspunkten entschieden hätte. Es dürfte also auch nicht sehr auffallen, dass er in den Reden Elemente verbindet, die bei Lukas und zum Teil bei Markus in einem völlig verschiedenen, meist ursprünglicheren Zusammenhang stehen, noch auch, dass er in der Absolge der Stücke von Kap. 5 bis 13 so bedeutend von ihnen abgeht. Hingegen könnte er unter dieser Voraussetzung doch nicht erzälen, wie er es getan hat; er könnte dann nicht durch die Art, wie er die einzelnen Abschnitte verknüpft, den Schein erwecken, als ob er chronologisch fortschreite und als ob die aufgenommenen Reden im vorliegenden Umfange gehalten worden seien. Unter diesen Umständen erscheint es stets als das Warscheinlichste, es sei unser gegenwärtiges Evangelium hervorgegangen aus einer, nach keiner Seite hin tiefgreifenden, aramäischen Bearbeitung der aramäisch komponirten Spruchsammlung des Apostels Matthäus, bei deren nachmaligen Übersetzung teils die auch den Ausdruck bestimmende Tradition, teils die Benutzung der von Papias bezeugten Markusschrift, die eigenartige Verwandtschaft mit dieser letzteren bewirkt habe. Das kirchliche Altertum, welches dem Matthäus konstant die erste Stelle unter den kanonischen Evangelien anweist (Irenäus bei Euseb. 5, 8; Clem. Alex. bei Euseb. 6, 14; Orig. bei Euf. 6, 25; Euseb. 3, 24; Epiph. Haer. 51, 4; Hieron. de vir. ill. 3), streitet nicht mit dieser Auffassung. Denn sofern die apostolische Grundschrift in Betracht gezogen wird, behält sie ihr volles Recht. Aber auch abgesehen davon darf die Frage aufgeworfen werden, ob unser Evangelium seine Stellung im Kanon in der Tat seiner frühern Entstehung oder in Analogie mit den paulinischen Briefen nicht vielmehr seiner gesamten Haltung, seinem Inhalte und seiner Anlage verdanke, wonach es sich vor den andern eignet, ein übersichtliches Gesamtbild von der Erscheinung Jesu Christi in ihrem organischen Zusammenhang mit den geschichtlichen Beziehungen der Zeit zu vermitteln. In dieser maßgebenden Richtung gleich hoch geschätzt bei allen Parteien, behauptet es wenigstens auch seitdem im Umkreise der Kirche fortwärend den ersten Rang. Genug, je mehr man zu künstlichen Mitteln, zu einem „ältesten Evangelium", zu einem „Buche der höhern Geschichte", und wie die Titel dieser imaginären Quellen alle heißen, seine Zuflucht nimmt, in desto höherem Maße fällt man der geschichtslosen Willkür anheim, desto größere Verwirrung richtet man an. Der heutige Stand der Evangelienkritik fordert aber nichts so sehr, als dass die Kritiker wider einmal recht nüchtern werden und erbarmungslos alle Hypothesen über Bord werfen, die nur in der subjektiven Anschauungsweise der Einzelnen wurzeln.

Güder.

Matthäus Blastares, s. Blastares Bd. II, S. 493.

Matthäus Paris, der bekannte englische Chronist, wurde geboren zu Anfang des 13. Jarhunderts, und trat 1217 in den Cluniacenser-Orden zu S. Alban. Er war einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, Dichter, Redner, Theologe, besonders aber Historiker. Papst Innocenz IV. sandte ihn nach Norwegen, um das Kloster Holm und andere zu reformiren; bei König Heinrich III. stand er in großem Ansehen und erhielt von ihm mehrere Privilegien für die Oxforder Universität. Er starb 1259. Außer den Lebensbeschreibungen der Stifter des Klosters von S. Alban und mehrerer Äbte desselben hat man von ihm eine von 1066 bis

*) Eigen sind ihm K. 1 und 2; K. 5—7 zum größten Teile; 9, 27—36; 10, 15. 37 bis 40; 11, 28—30; 12, 11. 12. 15—21. 33—38; 13, 24—30. 36—52; 14, 28—31; 16, 17—19; 17, 24—27; 18, 15—35; 19, 10—12; 20, 1—16; 21, 10 f. 14—16. 28—32 (22, 1—14); 23, 8—14; 23, 15—22; 24, 42—25, 46; 27, 3—10. 62—66; 28, 11 ff. Vgl. auch Simons, Hat der dritte Evangelist den kan. Matth. benutzt? 1881.

1259 reichende Geſchichte Englands; die von ihm dem Könige überreichte Handſchrift wird noch im British Museum aufbewart. Bis 1235 hat jedoch Matthäus Paris ſich begnügt, die Chronik des Roger von Wendover abzuſchreiben; nur das Folgende iſt von ihm, und als Erzälung gleichzeitiger Begebenheiten eine Hauptquelle nicht nur für die damalige Geſchichte Englands, ſondern teilweiſe auch für die Kirchengeſchichte der Zeit. William Riſhanger, Mönch desſelben Kloſters, hat das Werk bis 1273 fortgefürt. Es iſt unter dem Titel Historia anglica major bekannt, da Paris ſelbſt einen Auszug, Historia minor, daraus gemacht hat. Die erſte Ausgabe wurde von dem Erzbiſchof von Canterbury, Matthew Parker, 1571, beſorgt; die beſte iſt die von Wats, London 1640, Fol., und öfter. S. Oudin, Scriptores eccles., 3, 204 u. f.; Potthaſt, Bibliotheca histor. med. aev. 1862, S. 438 f.; Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen im M.-A., 4. Aufl. 1878, II, S. 346. **C. Schmidt.**

Matthäus v. Baſſi, ſ. Kapuziner B. VII, S. 520.

Matthieſen, ſ. Münſter, Widertäufer von.

Maulbeerfeigenbaum (ficus sycomorus L.). Dieſer Baum, den Blättern und dem äußeren Anſehen nach dem Maulbeerbaum änlich, jedoch ins Feigengeſchlecht gehörig, wird in der Bibel häufig erwänt unter dem Namen שִׁקְמָה (der im Alten Teſtamente nur im Plur. vorkommt), *συκόμορος*, *συκομορέα* oder *συκομορέα*, wofür indeſſen LXX, Josephus (Antt. 8, 7, 4), hie und da auch die Klaſſiker *συκάμινος* gebrauchen, welches eigentlich den wirklichen Maulbeerbaum bezeichnet, den auch Luther überall geſetzt hat, wie auch die Vulg. an einigen Stellen „morus“ überſetzt. Dieſes unſichern griechiſchen Sprachgebrauchs wegen iſt nicht mit Sicherheit auszumachen, ob Luk. 17, 6 *συκάμινος* den eigentlichen Maulbeerbaum bedeute, der in der Tat in Paläſtina ebenfalls ſich findet, wenn auch nicht ſo häufig wie die Sykomore, vgl. Tobler, Denkblätter a. Jeruſalem S. 103 f., oder ob dort ungenauer der Maulbeerfeigenbaum gemeint ſei, den doch ſonſt Lukas (19, 4) richtig mit *συκομορέα* bezeichnet; letzterer Umſtand möchte für die erſtere Erklärung von Gewicht ſein. Die Sykomore, als deren Vaterland Ägypten galt, weshalb Plin. H. N. 13, 14 den Baum ficus aegyptia nennt, vgl. Diod. 1, 34; Pſalm. 78, 47, wuchs und wächſt noch heute häufig in Ägypten, Paläſtina und Syrien (2 Chr. 1, 15; 9, 27; Theodoret ad Jes. 9, 9: *συκαμίνων ἡ Παλαιστίνη πεπλήρωται*), z. B. bei Gaza, Jope, Ramleh, Beirut, ja das heutige Haifa, urſprünglich eine phöniziſche Stadt, hieß geradezu *Συκαμίνων πόλις*, Strabo 16, S. 758; Relandi, Palaest. p. 1024; Forbiger in Pauly's R.-E. VI, 2, S. 1526; Ritters Erdkunde Bd. XVI, S. 42. 52. 579. 581. 589. 613. 723 f.; XVII, S. 474 ff. Der Baum liebt einen trockenen Boden und kommt in Ebenen und Niederungen am beſten fort (ſ. 1 Kön. 10, 27; 1 Chr. 27, 28, nach welcher Stelle David in der Schephela ganze Waldungen von Sykomoren beſaß), fehlte daher z. B. in Ober-Galiläa (Miſchna Schebiith 9, 2 mit der Erklärung der jeruſalem. Gemara: „siguum .. camporum sunt sycomori“, ſ. bei Reland, Pal. p. 306 und Ritter a. a. O. XVI, S. 689). Der knotige Stamm wird ſehr dick und beträchtlich (40—50 Fuß) hoch (Dioscorid. 1, 181), weshalb er zum Vorhaben des Zakchäos ſich gut eignete (Luk. 19, 4); ſeine vielen, weit ſich ausbreitenden Äſte haben ſchöne grüne Blätter und gewären herrlichen Schatten; die unmittelbar am Stamm und den größeren Äſten ſitzenden, gelblich ausſehenden, an Geſtalt und Geruch den Feigen änlichen, ſüßlichen Früchte (Strabo XVII, S. 823) werden von geringen Leuten gegeſſen (Amos 7, 14 und dazu Roſenmüller und Norden, Voyage dans l'Egypte I, p. 86), müſſen aber, um zur Reife zu kommen und ſüß zu werden, mit dem Nagel oder einem ſcharfen Inſtrument geritzt werden, worauf ſie in wenigen Tagen reif ſind (Theophrast. hist. plant. 4, 2; Athen. II, p. 51, und Amos l. l.) Der ſtets belaubte Baum trägt mehrmals, bis ſiebenmal im Jare, Früchte. Sein leichtes, aber außerordentlich dauerhaftes, faſt unverwesliches, namentlich im Waſſer ſich haltendes Holz wurde vorzüglich als Bauholz gebraucht (Jeſ. 9, 9; Miſchna Chelaim 6, 4; Baba mez. 9. 9) und in Ägypten zu den Mumienkaſten verwendet. Der Stamm wird ſehr

dick und mehrere Jarhunderte alt. Vgl. Abdollatif, Mém. ed. Sacy, p. 11 et 83 sqq.; Haſſelquiſt's Reiſe, S. 535 ff.; Celsius, Hierobot. I, p. 310 sqq.; Warnekros, Hist. natnr. sycom. im Repertor. f. bibl. Lit. XI. und XII.; Burckhardt, Arab. Sprichw., S. 143. 313; Winers R.W.B.; Oken's N.G. III, 3, S. 1560; Furrer in Schenkel's Bibellex. IV, 143 f.; Kitto, Palestine (Lond. 1841), p. CCCVIII (mit Abbildung). **Rüetſchi.**

Maulbronn, ehemaliges Ciſterzienſerkloſter in der Diözeſe Speyer, gegründet 1148 von Biſchof Günther infolge einer Schenkung des Freiherrn Walther von Lomersheim, bald zu großem Reichtum gelangt durch den Fleiß ſeiner Mönche und die Freigebigkeit ſeiner Donatoren. Die Vogtei, die nach Schutzbriefen Kaiſer Friedrichs I. und ſeiner Nachfolger beim Reich verbleiben ſollte, kam im 14. Jarhundert durch Karl IV. an die Pfalz. Eine zeitlang war das Kloſter ein Zankapfel zwiſchen Pfalz und Württemberg: 1504 wurde es von Herzog Ulrich von W. erobert und dauernd behauptet. Bei Einfürung der Reformation 1535 beſtimmte es dieſer zum Aufenthalt derjenigen Mönche aus würtembergiſchen Klöſtern, die katholiſch bleiben wollten; durch H. Chriſtof erhielt es 1557 einen evangeliſchen Abt und eine der würtemb. Kloſterſchulen; eines der aus dieſen erwachſenen niedern theol. Seminarien hat noch jetzt dort ſeinen Sitz.— Die chriſtliche Kunſtgeſchichte zält den wolerhaltenen Bau zu den ſchönſten Denkmälern des romaniſch-germaniſchen oder ſog. Übergangsſtils. Für die Wiſſenſchaft haben die Maulbronner Ciſterzienſermönche nichts geleiſtet; der einzige gelehrte Mönch, der dort kurz vor der Reformation erſcheint, iſt ein gewiſſer Leontorius oder Leonberger, ein Freund Joh. Reuchlins, Herausgeber des Bibelwerks von Nikolaus von Lyra (geb. 1460). In der proteſtantiſchen Lehrgeſchichte aber hat Maulbronn einen Namen erhalten durch zwei dort ſtattgefundene theologiſche Verhandlungen — das Colloquium Maulbrunnense von 1564 und die Formula Maulbrunnensis von 1576. Von beiden wird im Folgenden die Rede ſein: über die Geſchichte des Kloſters im Allgemeinen ſ. Stälin, Wirtemb. Geſch., Bd. I—IV; Hartmann, Wegweiſer durch das Kl. Maulbronn, 2. A. 1877; E. Paulus, Beſchreibung des Kloſters Maulbronn 1881; Beſchr. des OA. Maulbronn, 1870, S. 128 ff.

1) Das Maulbronner Geſpräch wurde veranlaſst durch die Einfürung des Calvinismus in der Pfalz unter Kurfürſt Friedrich III., ſpeziell durch die Abfaſſung des Heidelberger Katechismus im Jare 1563 (vgl. Bd. IV, S. 691; VII, S. 605 ff.). Nicht bloß lutheriſche Theologen (wie Marbach, Flacius, Heßhus, Brenz, Andreä) traten gegen dieſen mit einer Reihe von Kritiken und Gegenſchriften hervor, ſondern auch die auf Reinheit der Lehre wie auf Einigung der evangeliſchen Stände gleich eifrig bedachten lutheriſchen Nachbarfürſten der Pfalz, Herzog Chriſtof von Würtemberg, Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken, Markgraf Karl von Baden, fülten ſich gedrungen, der drohenden Gefar dogmatiſcher Verunreinigung und kirchlich-politiſcher Spaltung zu begegnen (4. Mai 1563). Das Mittel, das ſie dem Kurfürſten zur Verſtändigung vorſchlugen (9. Oktober 1563 zu Ettlingen), war eine in Gegenwart der Fürſten zu haltende Konferenz der beiderſeitigen Theologen. Kurf. Friedrich wollte von einer ſolchen anfangs nichts hören, weil er „mit den unruhigen Köpfen der Theologen nichts zu thun haben wollte". Als er aber den 16. Februar 1564 eine perſönliche Zuſammenkunft mit H. Chriſtof zu Hilsbach bei Sinzheim hatte, kamen ſich beide Fürſten auch in der Religionsſache näher, „weil kein Theologus dabei war". Friedrich ſelbſt gab jetzt ſeine Einwilligung zu einem gleich nach Oſtern in Maulbronn zwiſchen ſchwäbiſchen und pfälziſchen Theologen zu haltenden „freundlichen Kolloquium" über die Einſetzungsworte des heil. Abendmals und deren waren Verſtand, freilich unter der Bedingung, daſs die ganze Verhandlung verſchwiegen bleiben ſolle. Auch Pfalzgraf Wolfgang und Landgraf Philipp ſollten eingeladen werden, lehnten aber jede Beteiligung ab. Dagegen fanden ſich Kurfürſt Friedrich III. und Herzog Chriſtof zur feſtgeſetzten Zeit in Maulbronn ein, mit ihnen die theologiſchen Koryphäen der beiderſeitigen Kirchen und Univerſitäten nebſt einigen weltlichen Räten. Mit

dem Kurfürsten erschienen sein Hofprediger M. Diller, die Professoren Boquin, Olevian, Ursinus und Dathen, der Leibarzt und Kirchenrat Tomas Erast, Kanzler Ehem, als Notarius W. Xylander, Lehrer der griechischen Sprache in Heidelberg; von würtembergischer Seite Propst Joh. Brenz und Hofprediger B. Bidembach aus Stuttgart, Kanzler J. Andreä und Prof. D. Schnepf aus Tübingen, Val. Wanner, Abt von Maulbronn; als Notarius war ihnen L. Osiander, Prediger in Stuttgart, beigegeben, als weltliche Räte Kanzler Feßler und Vizekanzler Gerhard. Am Montag nach Quasim. begannen die Verhandlungen in dem noch vorhandenen Winterrefektorium des Klosters: sie dauerten in 10 Konferenzen die ganze Woche hindurch vom 10. bis 15. April.

Ärgernis und Spaltung abzuwenden, eine gottselige Konkordia jetzt oder in Zukunft herzustellen, war, wie Kanzler Ehem in der Eröffnungsrede erklärte, der Fürsten Absicht bei dem Gespräch, und daher ihr Wunsch, die Theologen möchten allein aus Grund heiliger Schrift, one Menschenweisheit und Privataffektion, one Verbitterung und Sophistereien mit einander von den streitigen Punkten reden. Gleich anfangs aber wurde in den Verhandlungen der Theologen nicht die Abendmalslehre, wie die Pfälzer verlangten, sondern, wie die Würtemberger durchsetzten, die Ubiquitätslehre, oder wie Andreä sich lieber ausdrücken wollte, die Lehre von der majestas nullo loco circumscripta des Leibes Christi vorangestellt. Damit war die Möglichkeit einer Verständigung zum Voraus abgeschnitten. Acht Sitzungen hindurch, Montag bis Freitag, wurde über dieses Thema hin- und hergeredet, one daſs man sich näher kam. Die Pfälzer, bes. Boquin, Olevian und Ursin, leugneten teils die Bedeutung dieser Lehre, teils suchten sie dieselbe aus der Schrift, den Vätern, den Artikeln des christlichen Glaubens, sowie aus den ungereimten Folgerungen, die sie daraus ableiteten, zu widerlegen. Die Würtemberger, unter denen Andreä allein das Wort fürte, suchten vor allem ihren Begriff der Ubiquität oder der räumlich unbegrenzten Majestät des Leibes Christi gegen Missverständnisse zu verwaren und sie als notwendige Konsequenz der unio personalis und communicatio idiomatum darzustellen; sie weisen den Vorwurf einer Vermischung beider Naturen zurück und werfen dafür den Gegnern vor, sie machen Christum zu einem gewöntichen Menschen. Als die Pfälzer fragten, ob der Leib Christi schon im Mutterleibe allgegenwärtig gewesen, kam Andreä auf die Unterscheidung des Besitzes und Gebrauches, der possessio und patefactio: Christus habe schon im Mutterleib allgegenwärtig sein können, aber erst seit seiner Himmelfart sei er es wirklich — eine Behauptung, welche die Pfälzer für logisch und theologisch undenkbar und jedenfalls in der Schrift nicht begründet erklärten. — Auf die Abendmalslehre kam man erst in den zwei letzten Sitzungen, da die Fürsten wünschten, es möchte wenigstens ein Versuch gemacht werden, sich über diese one Rücksicht auf die christologischen Fragen zu verständigen. Allein kaum hatte man über das τοῦτο der Einsetzungsworte, über manducatio oralis oder spiritualis einige Reden und Gegenreden gewechselt, so wurde auch schon wider, diesmal von reformirter Seite, die Ubiquitätslehre hereingeworfen, — und man stand auf demselben Fleck, von dem man ausgegangen.

Es war Zeit, daſs die Fürsten wegen dringender Geschäfte, die sie heim riefen, dem nutzlosen Hin- und Herreden ein Ende machten. Die Protokolle wurden verglichen und unterschrieben (17. April); man reiste nach Haus, nachdem noch die beiden, zwar durch die Dogmatik getrennten, aber geistig sich ebenbürtigen, um die Sache der Warheit und das Wol der Kirche gleich eifrig besorgten Fürsten, Christof und Friedrich, um doch dem eigenen Gewissen ein Genüge zu tun, schriftliche Deklarationen ihrer beiderseitigen Überzeugungen einander eingehändigt hatten — die „eigenhändige Konfession Herzog Christofs von der Majestät Christi und seinem heil. Abendmahl" d. d. 17. April, und Kurfürst Friedrichs „eigenhändige Bekanntnuß, geschrieben zu Maulbronn, wie die glock drey schlug gegen tag, Dienstags den 18. April 1564".

So schied man, jeder Teil bestärkt in der Ansicht, mit der er gekommen, jeder sich den Sieg und die Ehre des Kampfes zuschreibend. Auch behielt man dieses Siegesbewuſstsein nicht für sich; trotz der Hilsbacher Verabredung, das

Resultat des Gespräches geheim zu halten, triumphirten die Heidelberger (Erast, Ursin u. a.) in Briefen an Freunde über die Niederlage der Würtemberger, über die Schweigsamkeit Brenzens und der anderen, die ganz allein dem Andreä das Wort gelassen; ja man ließ merken, H. Christof selbst sei seit dem Maulbronner Gespräch der pfälzischen Lehre geneigter geworden. Das konnten die Würtemberger nicht auf sich sitzen lassen. Zur eigenen Rechtfertigung und zur Retorsion der gegnerischen Beschuldigungen verfaßte jetzt Brenz einen Bericht über das Gespräch, der zuerst an einige befreundete Kirchen und Fürsten geschickt wurde, aber bald auch im Druck erschien u. d. T. „epitome colloquii Maulbr. inter theologos Heidelb. et Würtenb. de Coena Domini et Majestate Christi" und „warhaftiger und gründlicher Bericht von dem Gespräch ꝛc., gestellt durch die Württ. Theologen", Frankfurt 1564, 4°. Hier wird den Pfälzern vorgeworfen, „sie haben immerzu sophistiziret, jetzt ein Ding geleugnet, jetzt wider zugegeben, und endlich selbst nicht gewußt, wo sie dran wären ꝛc.", und als sie weiters nicht konnten fürbringen, so haben sie endlich in der Verlegenheit zur großen Überraschung der Württemberger den Abbruch des Gespräches herbeigefürt. Die Heidelberger ließen einen Gegenbericht (epitome colloq. Maulbr. cum resp. Palatinorum ad epit. Würtenb., Heidelberg 1565, 4°) und zugleich das vollständige Protokoll des Gespräches drucken, worauf die Würtemberger eine neue Widerlegung und einen neuen Protokollabdruck mit dem Beisatz auf dem Titel: „allerdings dem Original gleichförmig, one Zusatz und Abbruch getreulich in Druck verfertigt" (Tübingen 1565, 4°), folgen ließen. Gegenseitig machten sich nun beide Parteien den Vorwurf der Protokollfälschung oder Aktenverstümmelung, und der Streit spann sich in immer neuen Schriften mit immer größerer Erbitterung fort: — so in der „Deklaration und Konfession der Tübinger Theologen de majestate hominis Christi", Tübingen 1565; in der pfälzischen Gegenschrift: solida refutatio sophismatum et cavillationum, quibus Würtenbergici totam controversiam incrustarunt 1565, 4°; in der Würtemberger postrema responsio de majestate hominis Christi contra Heidelbergenses 1566, 4°. Bald wurden auch die Wittenberger und andere ausländische Theologen in den Streit mit hereingezogen, als H. Christof die Maulbronner Protokolle und die Andreä-Brenzische Schrift de majestate Christi dem Kurf. August mit der Bitte überfandte, sie durch seine Theologen prüfen zu lassen, und als die Wittenberger mit einer scharfen Censur dieser Schrift antworteten. Landgraf Philipp von Hessen, um seine Vermittlung angegangen, meinte, die Theologen „seien in der Disputation nach beiden Seiten zu weit ausgelaufen; es wäre besser gewesen, wenn man von dem hohen Artikel weniger disputirt und es einfältiglich dabei gelassen hätte, dass Christi Leib und Blut im Abendmal gegessen und getrunken wird, wie er befohlen hat"; zugleich riet er dem Herzog von Würtemberg, seinen Theologen alle ferneren Zänkereien zu untersagen (2. Juli 1564). H. Christof aber, dem die Gefar des einbrechenden Calvinismus immer drohender zu werden schien, überfandte das Würtemberger und Heidelberger Protokoll und sämtliche über das Maulbronner Gespräch gewechselten Schriften mit besonderen Begleitschreiben (d. d. 25. August 1565) an die evangelischen Fürsten Deutschlands und forderte sie auf, sich mit ihm zum Schutz des evangelischen Glaubens gegen den leidigen und gefärlichen Zwinglianismus zu verbünden, der an vielen Orten Deutschlands mit Gewalt, an etlichen aber heimlich und meuchlich aufzukommen suche. So hatte die durch das Maulbronner Gespräch offen zu Tag getretene, durch die darauffolgenden Schriften verbitterte Differenz immer weitere Dimensionen angenommen, und wenig fehlte, so hätte sie zu den gefärlichsten Konsequenzen, zur Anwendung von Gewaltmaßregeln gegen den pfälzischen Calvinismus gefürt, hätte nicht Kurfürst Friedrich durch sein mutiges und glaubensfreudiges Auftreten auf dem Augsburger Reichstag im J. 1566 den drohenden Sturm beschwichtigt. (Vgl. R.-Enc. Bd. IV, S. 691).

Quellen und Darstellungen: Außer den bereits genannten Originalquellen und den beiderseitigen Parteischriften vgl. besonders L. Osiander, Epit. H. Eccles. Cent. XVI, 791; Hospinian, Hist. sacram. II; Arnold, K. u. K.-H., XVI, 17; Struve, Pfälz. K.-Hist. S. 149 ff.; Sattler, Gesch. des H. Würt., IV,

207 ff.; Planck, Gesch. des prot. Lehrb., V, 2, S. 487 ff.; Heppe, Gesch. des d. Prot., II, 71 ff.; Klunzinger in Zeitschr. f. h. Theol., 1849, S. 166 ff.; Sudhoff, Olevianus und Ursinus in Leben und ausg. Schr. der Väter und Begr. der ref. K., Th. VIII, S. 260 ff.; Kugler, H. Christoph II, 455 ff.; Kluckhohn, Friedrich der Fromme, S. 166 ff.; Stälin, Wirtemb. Gesch., IV, 665 ff.; J. Hartmann im Würtemb. K.- u. Schulblatt 1864, Nr. 18.

2) Einen friedlicheren Charakter und Ausgang hatte der Theologenkonvent, welcher 12 Jare später von einigen würtembergischen, badischen und hennebergischen Theologen gehalten wurde zum Zweck der Beratung und Unterschreibung der sog. Maulbronner Formel, einer der Grundlagen der Konkordienformel. — Kurz nach dem Sturz des kursächsischen Philippismus (1574) hatte Kurfürst August gegen mehrere seiner fürstlichen Freunde, insbesondere Georg Ernst von Henneberg, den Wunsch ausgesprochen, zur Herstellung einer vollkommenen Lehreinheit in den evangelischen Landeskirchen Deutschlands mitzuwirken. Diesen Wunsch hatte der Graf im November 1575 bei der Hochzeitsfeier des Herzogs Ludwig von Württemberg in Stuttgart den dort anwesenden Fürsten, insbes. Herzog Ludwig und Markgraf Karl von Baden, mitgeteilt. Sofort erhielten die beiden Stuttgarter Prediger, Propst Balthasar Bidembach und Hofprediger Lukas Osiander, Schwager J. Andreäs, nebst dem hennebergischen Hofprediger Abel Scherdinger und einigen badischen Predigern den Auftrag, ein Gutachten zu erstatten, „welchergestalt eine Schrift möchte zu verfertigen sein, dadurch ein Anfang zu rechter christlicher Konkordie zwischen den Kirchen A. C. gemacht werden möchte". Noch an demselben Tag (14. November) setzten die in Stuttgart versammelten Theologen das gewünschte Gutachten auf, worin sie über den Inhalt und die einzuhaltende Methode einer solchen Schrift sich äußern. Die Fürsten approbirten das Gutachten und beauftragten zwei der genannten Theologen, Bidembach und Osiander, mit der Ausarbeitung einer solchen Unionsschrift. Innerhalb weniger Monate war die Arbeit fertig, die dann am 19. Januar 1576 auf dem Konvent zu Maulbronn von den beiden Verfassern unter Zuziehung der beiden hennebergischen Theologen Scherdinger und Peter Strecker, Konsistorialis und Pfarrer zu Suhl, sowie des Pforzheimer Pfarrers und Superintendenten Dr. Rupert Dürr nochmals geprüft, approbirt und unterschrieben wurde. Gedruckt ist das Stuttgarter Bedenken, das die Grundlage der Arbeit bildet, bei Hutter, Concordia concors, S. 319—23; die Maulbronner Formel selbst aber, nach welcher lange vergeblich gesucht wurde, ist aus den Akten des Dresdner Archivs erstmals abgedruckt von Th. Pressel in Jahrbb. für deutsche Theol. 1866, S. 604 ff., vgl. den Artikel Konkordienformel R.-Enc. Bd. VIII, S. 183.— Anfangs Februar wurde sodann die Maulbronner Formel mit einem Begleitschreiben des Grafen von Henneberg (d. d. 9. Febr. 1576) dem Kurfürsten August von Sachsen übersandt, der um dieselbe Zeit auch die sog. schwäbisch-sächsische Formel von H. Julius von Braunschweig zugeschickt erhielt. Über das Verhältnis beider Formeln verlangte Kurf. August ein Gutachten von J. Andreä, welches nach verschiedenen gegen die schwäbisch-sächsische Formel vorgebrachten Bedenken dahin ausfiel, „dass das andere Scriptum, das von den Theologen des Herzogs von Würtemberg gestellt und unterschrieben worden sei, viel dienstlicher und tauglicher zu einer allgemeinen Konkordienformel sein möchte". Dennoch machte später auf dem den 28. Mai zu Torgau eröffneten Konvent Andreä den beiden Vertretern der schwäbisch-sächsischen Formel, Chemnitz und Chyträus, die Konzession, dass letztere zur Basis der Verhandlungen genommen, wusste es aber andererseits durchzusetzen, dass alles Wesentliche der Maulbronner Formel in den neuen Entwurf, das sog. torgische Buch, aufgenommen wurde. Näheres über die Formula Maulbrunnensis und ihr Verhältnis zur schwäbisch-sächsischen Formel und zum torgischen Buch s. bei Hutter, Concord. conc., p. 305 sqq., Osiander, Hist. eccl. Cent. XVI, lib. IV, 3, p. 866; Planck Bd. VI, S. 428 ff.; Heppe, Geschichte der luth. Konkordienformel, 1858, S. 73 ff.

Wir bemerken nur noch, dass im September 1576 eine nochmalige Konferenz würtembergischer, badischer und hennebergischer Theologen (Heerbrand, Schnepf,

Magirus, Bidembach, L. Oſiander, Dietz, Scherdinger, Strecker) zu Maulbronn ſtattfand, um ein Gutachten (d. d. Maulbronn 15. Sept. 1576) über das torgiſche Buch abzufaſſen, das im Weſentlichen durchaus billigend ausfiel (ſ. Heppe a. a. O. S. 120 ff. und Beil. Nr. VII). **Wagenmann.**

Maultier (Maul, von mulus), bei den Hebräern פֶּרֶד (2 Sam. 13, 29; 18, 9; 1 Kön. 10, 25; 18, 5; Eſra 2, 66; 1 Chron. 13, 40; 2 Chr. 9, 24; Pſ. 32, 9; Heſ. 27, 14) פִּרְדָּה (1 Kön. 1, 33. 38. 44), von פָּרַד, trennen, hervorbrechen, raſch ſein, entweder das Raſche, wie das perſiſche אַחַשְׁתְּרָן, Eſth. 8, 11. 14, perſiſch أسْتَر, verkürzt aus ſanskr. açva-tara, Schnellgänger (nach Andern = herrſchaftliche Pferde vom altperſ. kschatrana), oder nach der Grundbedeutung von פרד, das Getrennte, Geteilte, Halbe, wie ἡμίονος. Das Verbot der Zucht von Maultieren, überhaupt Baſtardtieren (3 Moſ. 19, 19), hat ſeinen Grund darin, daſs Gott von ſeinem Volk die Geſetze der Ordnung, Sonderung, Fortpflanzung, die er bei der Schöpfung in die Natur gelegt hat, daſs ein jegliches nach ſeiner Art Frucht trage und habe ſeinen eigenen Samen (1 Moſ. 1, 11 f. 21 f. 24 f.), will ebenſo heilig und unverletzt gehalten wiſſen, als die Ordnungen des ſittlichen Lebens. Die rabbiniſche Interpretation des Geſetzes iſt treffend: wer verſchiedenartige Tiere vermiſcht, der tut, als habe Gott nicht alles erſchaffen, was Not iſt, als müſſe der Menſch neue Geſchöpfe hervorbringen, der Schöpfung Gottes nachhelfen. Wer Arten vermengt, verfälſcht das Gepräge der Münzen des Königs (M. Kilaj. I, 6, VIII, 1 f., vgl. Hottinger, De jure Hebr. p. 374 sq.). Auch mag dem Gebot eine ſinnbildliche Verwarnung Iſraels vor Vermiſchung mit den Heiden oder vor widernatürlicher Unzucht (3 Moſ. 18, 23; 20, 15; 2 Moſ. 22, 19) als Motiv zugrund gelegen ſein, da die natürlichen Verhältniſſe in der Anſchauung des Altertums Typus der ſittlichen ſind. So nach Joſephus, Alt. 4, 8, 20: es iſt zu beſorgen, auch die Menſchen möchten nach dieſem Vorgang ihr eigenes Geſchlecht entehren, wie gewönlich aus kleinem Anfang viel Böſes entſteht. Vgl. Philo II, 307. Die rabbin. Sage in einem Midraſch ſchreibt dieſer Anſchauung gemäß in falſcher Interpretation von 1 Moſ. 36, 24 (ſ. Jonathan z. d. St.. Arab. und luth. Ueberſ.) die Erfindung der Maultiere (ſtatt: Auffindung heißer Quellen יְמִים ſ. Delitzſch z. d. St. nach Hieron.) dem Edomiter Ana zu: „das Geſchlecht Eſaus war nicht allein ſelbſt widergeſetzlichen Verbindungen ergeben, ſondern verleitete auch die Tiere dazu“. Iſt nun im Geſetz von den כִּלְאַיִם das Verbot der Parung von Pferden und Eſeln nicht beſonders hervorgehoben, ſo verhinderte es doch nicht die Einfur ſolcher Tiere und das Halten derſelben, was erſt zur Zeit des häufiger werdenden Verkehrs mit dem Ausland und des zunehmenden Luxus geſchah, weswegen Ewalds aus der häufigen Erwänung von Maultieren in der Bibel hergenommene Einwendung, daſs dieſe Parung nicht geſetzlich verboten ſei (iſr. Alt. S. 183 f.), nicht ſtreng beweiſend iſt. Maultiere kommen zuerſt am Hofe Davids vor (2 Sam. 13, 29; 1 Kön. 1, 33; Pſ. 32, 9), ſcheinen auch im Krieg gebraucht worden zu ſein (2 Sam. 12, 9) ſowol zum Reiten, als zum Transport von Mundvorrat (1 Chr. 12, 40; 2 Kön. 5, 17; Jeſ. 66, 20). Dem Salomo wurden Maultiere als Tribut gebracht und ihr Gebrauch wurde nun allgemeiner (1 Kön. 10, 25; 2 Chr. 9, 24; 1 Kön. 18, 5; Sach. 14, 15). Das Zalenverhältnis zu anderen Reittieren ſ. Eſra 2, 66. Das pferdereiche Armenien, wie überhaupt Kleinaſien, war im Altertum berühmt durch Maultierzucht (Homer, Il. 24, 277; Strabo 5, 212). Am gewönlichſten waren wol die eigentlichen Maultiere, Baſtarde von Eſelhengſten und Pferdeſtuten (Heſ. 23, 20), die nicht nur ſtärker und raſcher ſind als die Mauleſel (hinni, Baſtarde vom Pferdehengſt und Eſelin, Colum. 6, 36), ſondern auch dauerhafter und ſicherer als die Pferde, daher in Gebirgsländern geeigneter zum Reiten und Faren. Ob Eſther 8, 10 ſolche gemeint ſind, wie früher angenommen wurde, bezweifelt Keil z. d. St. nach Haug in Ewald bibl. Jahrb. V, S. 154. Auch jetzt iſt der Gebrauch der Maultiere im Orient noch häufig, ſowol zum Reiten, als zum Transport (Robinſon I, 55. 420; II, 128 u. ö., III,

290). Ein guter Mauleſel wurde nach Chardin mit 500 Franken, die beſonders geſchätzten von Baalbek mit 30—35 Pf. St. bezalt. S. Ugolin. Thes. de re rust. Hebr. XIX, 4. 40; Bochart, Hieroz., I, 209 sq.; Varro, De re rust. 2, 8; Plin. Hist. nat. 8, 69; Aelian, Anim. 12, 16 **Letzner.**

Mauriner, Congregatio S. Mauri. Der Benediktiner-Orden bietet das merkwürdige und einzige Beiſpiel eines Mönchs-Inſtituts, das ſich, nach langem und tiefem Verfall, für zwei Jarhunderte wider zu erneuter, und in der großartigſten Weiſe nützlicher Tätigkeit erhoben hat. Dies konnte nur geſchehen durch Rückkehr zur Regel, welche den Kloſtergeiſtlichen wiſſenſchaftliche Beſchäftigung gebot, oder vielmehr durch Umbildung dieſer Regel nach dem durch die Reformation auch der katholiſchen Kirche mitgeteilten Geiſte.

Schon in den letzten Zeiten des Mittelalters war der Benediktinerorden tief heruntergekommen; in den allzureich gewordenen Klöſtern herrſchten ſtatt Gelehrſamkeit und Frömmigkeit weltliche Luſt und frivoler Sinn. Selbſt im 16. Jarh. wurde es noch nicht beſſer; erſt zu Anfang des 17. wurde in einem vereinzelten Kloſter, dem Stifte von St. Vannes bei Verdun, durch Didier de la Cour eine Reform eingefürt; er ſtellte Zucht und Ordnung wider her, unter deren Schutz auch die Studien allmählich wider zu blühen begannen. Bald ſchloſſen ſich die von Alters her berühmten Klöſter von Moyenmoutier und Senones und mehrere andere der Reform an; Clemens VIII beſtätigte dieſe Congrégation de S. Vannes, aus der einige gelehrte Männer, wie Dom Calmet und Dom Cellier, hervorgegangen ſind. Im Jare 1614 drückte die Verſammlung der franzöſiſchen Geiſtlichkeit den Wunſch aus, alle Benediktinerklöſter des Landes möchten ſich St. Vannes anſchließen; das Generalkapitel dieſer Kongregation, die Folgen einer zu großen Macht-Ausdehnung befürchtend, drang jedoch darauf, daſs noch eine zweite Einigung gebildet wurde. Dom Bénard, einer der Mönche von St. Vannes, die bereits den Auftrag hatten, einige andere Klöſter zu reformiren, erhielt 1618 von Ludwig XIII. die Vollmacht zur Gründung einer Kongregation. Dieſe, ſofort gebildet, nahm den Namen des hl. Maurus an, aus Furcht, Eiferſucht zu erregen, wenn ſie den eines Kloſters gewält hätte. 1621 wurde ſie von Gregor XV. und 1627 von Urban VIII. beſtätigt. Das erſte von Bénard reformirte Kloſter war das der Blancs-Manteaux zu Paris. Bald traten andere in Menge bei. Nur die verweltlichten Cluniacenſer verweigerten, ſich anzuſchließen. 1652 zälte die Kongregation ſchon 40 Klöſter, im Anfang des 18. Jarhunderts 180; ſie waren in ſechs Provinzen geteilt. Das berühmteſte war das von S. Germain-des-près bei Paris; es war der Sitz des Generals mit biſchöflichen Rechten und beſaß eine koſtbare, an alten Handſchriften reiche Bibliothek. Zweckmäßige, dem Geiſte der neuern Zeit angemeſſene Statuten ſicherten den Beſtand des Inſtituts; die ſtrenge Sittlichkeit, der edle Sinn, die wiſſenſchaftlichen Beſchäftigungen der Mönche verſchafften ihnen allgemeine Achtung; bei dem zunehmenden Verfall der Sitten der Geiſtlichkeit in Frankreich gehörten die Mauriner zu den wenigen Erſcheinungen, welche damals der römiſchen Kirche Ehre machten; nach dem Ausdruck eines katholiſchen Schriftſtellers ſtehen ſie in der Kloſtergeſchichte in dieſer Beziehung völlig einzig da. Auch iſt nicht zu vergeſſen, daſs ſie, im Bewuſstſein, höhern und allgemeinen Intereſſen zu dienen, dem ketzerverfolgenden Geiſte ſowol der Jeſuiten als des gallikaniſchen Klerus fremd geblieben ſind.

Die große wiſſenſchaftliche Tendenz der neuen Kongregation war indeſſen von dem Stifter, Dom Bénard, urſprünglich nicht beabſichtigt geweſen. Erſt der erſte General derſelben, Dom Tariſſe, legte durch die trefflichen Einrichtungen, die er für die gelehrte Vorbereitung der Mönche traf, den Grund dazu. Dieſe Tendenz zog begabte, ſtrebſame, aus den angeſehenſten Familien ſtammende Jünglinge an. Wärend des 17. und des 18. Jarhunderts gehörte der Kongregation eine große Zal berühmter Männer an, auf welche die katholiſche Kirche ſtolz ſein darf und deren Leiſtungen ein Gemeingut aller Kirchen geworden ſind. „Im Anfange betrafen ihre Arbeiten die Sammlung der Materialien zu der Geſchichte der Klöſter, welche zur Kongregation gehörten, dann des geſamten Ordens, und zur Geſchichte der Heiligen. Bald rückte man jedoch das Ziel weiter. Die Sammlung

und Bearbeitung der genannten historischen Materialien fürte zu paläographischen und diplomatischen Ausarbeitungen. Bei dem umfassenden Unterricht, den man in den Noviziathäusern erteilte, wurde eine große Anzal neuer Bücher oder doch neuer Ausgaben notwendig, welche die Obern von Mitgliedern der Kongregation ausarbeiten ließen. Auf diese Weise entstanden nach und nach eine Menge Werke, die zu den ausgezeichnetsten Monumenten menschlichen Fleißes gehören" (Herbst). Die Tätigkeit der Mauriner hat Alles umfaßt, vorzüglich die Geschichte Frankreichs und die der Kirche. Durch unermessliche Gelehrsamkeit, ruhiges Urteil, unbefangene Kritik, die meist nur dann, wenn es sich um das Interesse nnd die Traditionen des Benediktiner-Ordens handelt, weniger zuverlässig wird; durch einen Mut, der keine Schwierigkeit scheute, verbunden mit einer Ausdauer, die sprichwörtlich geworden ist, haben sie Riesenwerke zustande gebracht, one die noch manche Teile der historischen und theologischen Wissenschaften im Argen lägen. Nur durch das Zusammenwirken vieler, von Einem Geiste beseelter und uneigennütziger Kräfte konnte solches geschehen. Den ausgezeichnetern Mitgliedern wurde die Leitung der Arbeiten übertragen, deren Vollendung oft die Aufgabe ihres Lebens wurde; andere brachten das Material herbei oder behandelten einzelne Teile eines großen, gemeinsamen Werks; starb einer über einer Arbeit, so trat ein anderer ein, sie in demselben Sinne mit derselben Gelehrsamkeit fortsürend. Kein Orden hat einen solchen Gebrauch seiner Reichtümer gemacht; die seltensten Bücher und Manuskripte wurden angekauft, Reisen gemacht, um die Bibliotheken zu besuchen; Verbindungen mit fremden Gelehrten angeknüpft, um in jeder Hinsicht das möglichst Vollkommene zu erreichen. Zugleich zeichnen sich die von der Kongregation herausgegebenen Werke durch äußere Schönheit aus, wie sie noch selten in der Typographie vorgekommen war. Dabei bewiesen die Mauriner ihren frommen freien Sinn dadurch, dass sie Freunde Port-Royals waren und wegen ihrer Weigerung, die Bulle Unigenitus zu unterschreiben, Verfolgung erlitten. Auch das fehlte nicht zu ihrem Ruhme, von den Jesuiten angefeindet und unablässig angegriffen zu werden. Sie wirkten fort bis zur französischen Revolution.

Es soll hier nur in wenigen, allgemeinen Zügen gezeigt werden, was sie für die Wissenschaft und die Kirche geleistet haben. Für das Einzelne verweisen wir auf die den berühmtesten Maurinern gewidmeten Artikel, sowie auf die über die von ihnen herausgegebenen kirchlichen Schriftsteller. Ihre geschichtlichen Arbeiten verbreiten sich über das weiteste Feld. Sie haben ganz eigentlich die Diplomatik gegründet, als deren Vater Dom Mabillon anzusehen ist. Dieser große Gelehrte hat zuerst die immer noch zu befolgenden Regeln über die Prüfung der Urkunden aufgestellt, in seinen sechs Büchern de re diplomatica, 1681, fol., zu welchen er, infolge eines Angriffs von dem Jesuiten Germon, 1704 ein Supplement herausgab. Da diese Arbeiten vorzugsweise Frankreich betrafen, so gaben später Dom Toustain und Dom Tassin eine allgemeine Diplomatik heraus unter dem Titel Nouveau traité de diplomatique, 1750—1765, 6 Bände 4°; trotz einiger Mängel in der Anordnung, die teilweise in einem polemischen Zwecke ihren Grund haben, ist dieses Werk immer noch das vollkommenste in seiner Art, wie schon Gatterer in seiner allgemeinen historischen Bibliothek es genannt hat. Was hier für lateinische Paläographie getan war, tat Montfaucon für die griechische in seiner Palaeographia graeca, 1708, fol.; seine Resultate sind jedoch durch neuere, ausgedehntere Forschungen teilweise übertroffen worden.

Eben so viel Verdienst haben sich die Mauriner um die Chronologie erworben. Man kann sagen, dass diese Wissenschaft ihnen erst ihr Entstehen verdankt. Jeder Historiker kennt den großen Wert des Werkes Art de vérifier les dates, das von Dantine angefangen, von Clémencet vollendet (1750, 2 Bände 4°), und von Clément in einer zweiten (1770, Fol.) und in einer dritten Ausgabe (1783 bis 1792, 3 Bände Fol.) jedesmal bedeutend vermehrt wurde. Eine vierte, abermals vermehrte, noch von Clément begonnene Ausgabe erschien erst 1818 u. f. (37 Bde. 8; es gibt auch eine Edition in Fol. und eine in 4°). Man hat mit Recht von diesem, auch für den Kirchenhistoriker unentbehrlichen Werke gesagt, es sei das schönste Denkmal der französischen Gelehrsamkeit des 18. Jarhunderts. Zur Altertums-

kunde gehört Montfaucons Antiquité expliquée en figures, 1719, 10 Bde. Fol. Heutzutage, bei den großen Fortschritten, welche Philologie und Altertumskunde gemacht haben, denen weit reicheres Material zu Gebot steht und täglich neues geliefert wird, ist dieses Werk einigermaßen als veraltet zu betrachten. Auf dem Gebiet der Sprachkunde haben sich die Mauriner an einer unübertroffenen Arbeit beteiligt, die zwar nicht zuerst von ihnen ausgegangen ist, aber durch sie eine vollendetere Gestalt erhalten hat; es ist das 1687 von Dufresne Ducange herausgegebene Glossarium mediae et infimae latinitatis, das von Dom Dantine und Dom Carpentier um die Hälfte vermehrt wurde, 1733—1736, 6 Bände Fol. nebst einem Supplemente von Carpentier, 1766, 4 Bände Fol. (abermals vermehrt von Henschel 1840 u. f., 6 Bände 4°). Dieses Werk ist nicht nur für die Kenntnis der lateinischen Sprache, sondern auch für Litteratur, Gesetzgebung, bürgerliche und kirchliche Sitte des Mittelalters ein reicher Schatz. Carpentier hat man auch die Erklärung der Tyronischen Noten zu verdanken: Alphabetum tyronianum, 1747, fol. Zu den weitumfastendsten Arbeiten der Mauriner gehört die Herausgabe der Quellen der französischen Geschichte. Was vor ihnen Pithou und Duchesne in diesem Bezuge geleistet hatten, war unzureichend. Der Minister Colbert, und nach ihm Louvois, bemühten sich vergebens, Fortsetzer für das National-Unternehmen zu finden. Erst dem Kanzler d'Aguesseau gelang es, die Mauriner dafür zu gewinnen; nachdem Dom Martène und der Oratorianer Lelong für das Werk tätig gewesen, kam es in die Hände von Dom Bouquet, der es auf die bewundernswürdigste Weise förderte. Er besorgte die 8 ersten Bände der Scriptores rerum gallicarum et francicarum; Dom J. B. Haudiguier und Ch. Haudiguier lieferten den 9., 10. und 11; Dom Clément den 12. und 13., und Dom Brial, der letzte der Mauriner, den 14. und den 15. (1738—1818 Fol.). Seitdem wird das Werk von der Académie des inscriptions fortgesetzt. Hieher gehört auch noch die von Dom Ruinart besorgte Ausgabe der Werke Gregors von Tours, 1699 Fol.

Die französische Geschichte in ihrem ganzen Umfange haben die Mauriner nicht bearbeitet. Sie haben sich nur mit den Anfängen derselben und mit Provinzial- und Städtegeschichte befasst. Dom Martin schrieb la roligion des Gaulois 1727, 2 Bände 4°, und Dom de Brezillac, Histoire des Gaules et des conquêtes des Gaulois, 1752, 2 Bände 4°; jenes, trotz mancher nicht mehr haltbarer Hypothesen, ein immer noch brauchbares, dieses ein im Ganzen veraltetes Werk. Höher stehen die Provinzialgeschichten; kein anderes Land hat noch ähnliche aufzuweisen. Die vorzüglichsten sind die Histoire générale du Languedoc, von Vaissette und de Vic 1730—1745, 5 Bände Fol.; die Histoire de Bretagne, von Vesserie (später Protestant) und Lobineau 1702, 2 Bände Fol., und ganz umgearbeitet, obgleich nicht vollendet durch Morice de Beaubois 1742 u. f., 3 Bände Fol. und 2 Bände 4°; die Histoire do Bourgogne, von Plancher 1739 u. f., 3 Bände Folio; die Histoire de la ville de Paris, von Félibien und Lobineau 1725, 5 Bände. Manche ähnliche Arbeiten blieben ungedruckt. Zuletzt gehört hieher die nach dem ausgedehntesten Plane unternommene, von Dom Rivet begonnene und von mehreren Ordensgenossen fortgesetzte Histoire littéraire de la France, 1733 bis 1763, 12 Bände 4°. Seit 1814 wird das Werk durch die Gelehrten der Académie des inscriptions fortgesetzt. Es ist eine Quellensammlung, die nicht nur für die Litterärgeschichte Frankreichs, sondern überhaupt für die des Mittelalters von unschätzbarer Wichtigkeit ist.

Bevor wir zu den die Kirchengeschichte und die Theologie betreffenden Werken der Mauriner übergehen, sind noch ihre Dokumentensammlungen zu erwähnen. Ihre Forschungen in den Bibliotheken ihrer Klöster, sowie ihre Reisen, bes. nach Italien, nach Deutschland und den Niederlanden, verschafften ihnen Gelegenheit, neben dem Material für ihre großen Unternehmungen vieles Ungedruckte zusammenzubringen, das sowol für die politische als für die Kirchengeschichte wichtig ist. So entstanden mehrere große Sammelwerke und Beschreibungen der in den Bibliotheken aufbewarten Schätze. Die berühmtesten sind: das Spicilegium veterum aliquot scriptorum, von d'Achéry, 1653—1677, 13 Bände 4° (neue Ausg.

von de la Barre 1723, 3 Bände Fol.); die Vetera analecta, von Mabillon 1675 bis 1685, 4 Bände 4°; die Collectio nova veterum scriptorum, von Martène, 1700, 4°; der Thesaurus novus anecdotorum, von Martène und Durand 1717, 5 Bände Fol.; der Voyage littéraire de deux religieux Bénédictins, von denselben, 1724, 4°, das Diarium italicum (1702, 4°) und die Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova (1739, 2 Bände Fol.), beide von Montfaucon.

Was die Kirchengeschichte betrifft, so stellen wir voran ein auf kirchliche Geographie und Statistik sich beziehendes Werk; auch diese Wissenschaften haben die Mauriner gewissermaßen gegründet durch ihre neue Bearbeitung der 1656 (4 Bände Fol.) erschienenen, noch sehr unvollkommenen Gallia christiana der Brüder de Sainte-Marthe. Das neue Werk wurde von einem andern Gliede dieser gelehrten Familie, Dom Denis de Sainte-Marthe, begonnen; es sollte eine Vorarbeit sein zu einem vollständigen Orbis christianus, zu dem viel Material gesammelt wurde, der aber nicht zur Ausführung kam. Der erste Band der Gallia erschien 1715; nach dem dritten, 1725, starb Sainte-Marthe. Der Orden setzte die Arbeit fort bis zum 13. Bande, der 1785 gedruckt wurde. Das Unternehmen blieb unterbrochen, bis in den fünfziger Jaren Hauréau, der Verf. der Histoire de la philosophie scholastique (2 Bände 1850) es mit dem Fleiße eines echten Benediktiners wider aufnahm; 1856 sind die ersten Lieferungen der Fortsetzung erschienen. Die Gallia christiana ward das klassische Muster für ähnliche Arbeiten; sie rief die Italia sacra, die España sagrada, die Illyria sacra hervor; zugleich veranlaßte sie von Seiten der Mauriner selbst zalreiche Spezialgeschichten der Benediktiner-Abteien, von denen indessen die meisten ungedruckt geblieben sind. Nur zwei sind veröffentlicht worden, die Histoire de l'abbaye de S. Denis von Félibien, die sogar schon vor dem ersten Bande der Gallia christiana erschien, 1706, Fol., und die Histoire de l'abbaye de S. Germain-des-près, von Bouillart 1724, Fol. An die Gallia christiana sollte sich die Sammlung der französischen Konzilien anschließen, die zuerst Dom de Coniac und nach ihm Dom Labat anvertraut wurde. Des ersten Bandes Erscheinen, 1798, traf mit dem Ausbruch der Revolution zusammen; als die Hälfte des zweiten gedruckt war, wurde die Kongregation aufgehoben, und das Werk unterblieb. — Die Geschichte der Märtyrer behandelte Dom Ruinart, Acta primorum martyrum, 1689, 4°. Noch wichtiger sind die Arbeiten über die alten Liturgieen und die Klostergebräuche; sie gehören teilweise zu den ersten, welche die Glieder der Kongregation unternahmen; Ménard gab das Sacramentarium Gregors des Großen heraus 1642, 4°; Mabillon schrieb sein treffliches Werk de liturgia gallicana, 1685, 4°; Martène seine Libri V de antiquis monachorum ritibus, 1690, 2 Bände 4°, und seine 4 Bände de antiquis Ecclesiae ritibus, 1700 u. f., 4° (2. Ausg. 1736, 4 Bände Fol.). Endlich sind noch die auf die Geschichte des Benediktinerordens bezüglichen Werke anzuführen: die Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, von d'Achéry angefangen und von Mabillon und Ruinart fortgesetzt, 1668 u. f., 9 Bände Fol.; ein zehnter Band blieb ungedruckt; — die Annales Ordinis S. Benedicti, Mabillons berühmtestes Werk, das Massuet vollendete, 1703 u. f., 6 Bände Fol. — Die Geschichte der Kongregation des hl. Maurus selber wurde von Mehreren gemeinsam verfaßt; sie bildete im Manuskript 3 Bände Fol; die Oberen verweigerten jedoch die Erlaubnis zum Druck. Dom Tassin veröffentlichte einen Auszug daraus bis 1766. Dom Clémencet schrieb die Geschichte von Port-Royal, von der aber nur die erste Abteilung gedruckt worden ist, 1755, 10 Bände 12°; der zweiten, weil zu sehr dem Jansenismus günstig, wurde die Veröffentlichung verweigert.

Das größte und bleibendste Verdienst der Mauriner um Kirche und Theologie gründet sich auf ihre Ausgaben kirchlicher Schriftsteller sowol der ersten Jarhunderte, als des Mittelalters. Die erstaunliche Tätigkeit, die sie in diesem Bezuge entwickelten, lag zwar nicht in dem ursprünglichen Plane der wissenschaftlichen Bestrebungen ihres Instituts; zuerst wollten sie bloß die Schriftsteller des Benediktinerordens herausgeben; bald aber wurden sie durch die all-

Digitized by Google

gemeine Gunſt, mit der dieſe erſten Arbeiten aufgenommen wurden, durch das Bedürfnis, ihren Novizen beſſere Ausgaben, als die vorhandenen, in die Hände zu geben, ſowie durch den Reichtum der in ihren Klöſtern aufbewarten und auf ihren Reiſen unterſuchten Handſchriften veranlaßt, weiter zu gehen; ſie unternahmen die Bearbeitung der lateiniſchen Kirchenväter, und nicht lange nachher auch die der griechiſchen. Ihre Ausgaben verdunkelten alle vorangegangenen, unter denen manche treffliche waren. Es genügt auch jetzt noch zu ſagen: es iſt eine Benediktiner-Edition, um ſie faſt unbedingt zu empfehlen. Dieſe Arbeiten werden für immer den theologiſchen Ruhm der franzöſiſchen Mauriner bilden. Sie haben freilich auch Einzelnes geliefert, das von Späteren übertroffen worden iſt; was aber gerade die wichtigſten der Kirchenväter betrifft, ſo iſt noch nichts Vorzüglicheres geleiſtet worden. Ihr Hauptverdienſt dabei beſteht in der Herſtellung eines reinen Textes, durch Vergleichung aller Handſchriften, die ſie in Frankreich, Italien, England, Holland, Deutſchland auftreiben konnten; in der ſichern und unbefangenen Kritik, mit der ſie, mehr als ihre Vorgänger, echte Schriften von unechten geſchieden haben. Dazu kommen die trefflichen lateiniſchen Überſetzungen der griechiſchen Kirchenväter, die ausfürlichen, jedem Schriftſteller beigegebenen biographiſchen, kirchen- und litterärhiſtoriſchen Einleitungen und Abhandlungen, die, wenn ſie auch, vom Standpunkte heutiger Wiſſenſchaft aus, in einzelnen Punkten berichtigt oder vervollſtändigt werden können, dennoch unentbehrliche Quellen bleiben. Selbſt die muſterhaften Indices dürfen nicht vergeſſen werden, die für den Forſcher von ſo unſchätzbarem Nutzen ſind.

Unter den lateiniſchen Kirchenvätern machte die Kongregation den Anfang mit Auguſtin. Inmitten der janſeniſtiſchen Streitigkeiten war dies für die Stellung der Mauriner bedeutſam genug. Die Ausgabe wurde von Dom Delfau begonnen, von Blampin und Couſtant, unter Mitwirkung mehrerer anderer vollendet, 1679 bis 1700, 11 Bände Fol.; 1679 erſchien Caſſiodor, von Garet beſorgt, 2 Bände Fol.; 1686—1690 Ambroſius, von Du Friſche und Le Nourri, 2 Bände Fol.; 1693 Hilarius von Poitiers, von Couſtant, Fol.; 1693—1706 Hieronymus, von Martianay, 5 Bde. Fol.; 1726 Cyprian, von Baluze, der bekanntlich nicht Mauriner war, angefangen, aber von Dom Maran vollendet, Fol.

Von griechiſchen Schriftſtellern war ſchon 1645 der Brief des Barnabas von Ménard herausgegeben worden, 4°. Indeſſen erſt gegen Ende des 17. Jarhunderts ſetzte ſich die Kongregation die Bearbeitung dieſes Teiles der altkirchlichen Litteratur zum Zweck. Montfaucon gab 1698 den Athanaſius heraus, 3 Bände Fol., worauf er 1706 die Collectio nova patrum folgen ließ, 2 Bände Fol., Nachträge zu Athanaſius, die Schriften des Euſebius von Cäſarea und die Kosmographie des Kosmas enthaltend. 1710 folgte Irenäus, von Maſſuet, Fol.; 1718 bis 1738 Chryſoſtomus, von Montfaucon, 13 Bände Fol.; 1720 Cyrill von Jeruſalem, von Touttée, Fol.; 1721—1730 Baſil. der Große, von Garnier, 3 Bände Fol.; 1733—1759 Origenes, von Karl de la Rue und ſeinem Neffen Vinzenz de la Rue, 4 Bände Fol.; 1742 Juſtin und die übrigen Apologeten, von Maran, Fol.; 1788 Gregor von Nazianz, von Maran begonnen und von Clémencet vollendet. es erſchien jedoch nur der erſte Band, Fol.; die Revolution hinderte die Fortſetzung.

Mit den Schriftſtellern des Mittelalters, und zumal ihres Ordens, hatten die Mauriner, wie ſchon bemerkt worden, den Anfang gemacht. Zuerſt gab Ménard die Regel des hl. Benedikt von Aniane, Concordia regularum, heraus, 1628, 4°; d'Achéry gab 1648 Lanfranc heraus und 1651 Guibertus von Nogent, Fol.; Mathoud die Scholaſtiker Robert Pulleyn und Peter von Poitiers, 1665, Fol.; Mabillon den heil. Bernhard, 1667, Fol. (2. Ausg. 1690, 2 Bände Fol.; 3. 1719, 2 Bände Fol.); Gerberon Anſelm von Canterbury, 1765, Fol. (2. Ausg. 1721); Denis de Sainte-Marthe Gregor den Großen, 1705, 4 Bände Fol.; Beaugendre Hildebert von Mans, 1708, Fol.; Dom Couſtant ſammelte die Briefe und Dekretalen der Päpſte, auf drei Bände berechnet, wovon jedoch nur der erſte erſchien, 1721, Fol. Zum beſſeren Gebrauch der Lyoner Bibliotheca patrum maxima ſchrieb Le Nourri ſeinen Apparatus, 1703, Fol., der jedoch nicht über das 4. Jarhun-

dert hinausgeht; es ſind biographiſche und litterär-hiſtoriſche Abhandlungen über die einzelnen in der Bibliotheca enthaltenen Schriftſteller.

Von großem Werte ſind endlich noch die den alten Bibelüberſetzungen gewidmeten Werke der Mauriner; die Hexapla des Origenes, von Montfaucon (1713, 2 Bände Fol.), die Bibliotheca divina des Hieronymus, von Martianay (1693, 1. Band der Werke des Hieronymus), die von Sabatier, Baillard und Vincenz de la Rue beſorgte Ausgabe der Latinae versiones antiquae (1743—1749, 3 Bände Fol.), gehören zu den ſchönſten Denkmälern des mauriniſchen Fleißes und Scharfſinns.

Andere kleinere Schriften über bibliſche Fragen dürfen wir hier übergehen; ebenſo die ſonſtigen Arbeiten der Mitglieder der Kongregation, die teils erbaulicher Art ſind, teils Gegenſtände aus der klaſſiſchen Litteratur, der hebräiſchen Sprache, den Künſten, der Geographie, ſelbſt aus den Naturwiſſenſchaften betreffen; ſogar in der Poeſie haben ſich einzelne Mauriner verſucht. Daſs ſie auch oft in Streitigkeiten verwickelt wurden, war unvermeidlich; je höher ſie in der Achtung der Beſſeren ſtanden, deſto mehr erregten ſie Eiferſucht; ſie bewieſen aber auch in der Polemik ihre gewonte ruhige Mäßigung und ihre gelehrte Überlegenheit, wenn auch in einigen wenigen Fällen eine nicht ganz unabhängige Kritik. So ſtritten ſie gegen die regulirten Auguſtiner-Chorherren für den Benediktiner-Abt Gerſen als Verfaſſer der Imitatio Christi. Mit mehr Erfolg traten ſie dem Trapiſten-Stifter de Rancé entgegen, der ihnen ihre wiſſenſchaftlichen Arbeiten als Werke weltlicher Eitelkeit vorwarf und Mabillon veranlaſste, ſeinen trefflichen Traité des études monastiques zu ſchreiben (1691, 4°, und 1692, 2 Bde. 12°; auch lateiniſch und italieniſch überſetzt). Ferner lagen ſie in ſtetem Kampfe mit den Jeſuiten, die ihre Ausgabe Auguſtins, als des Janſenismus verdächtig, angriffen und überhaupt in dem Journal von Trévoux häufige Ausfälle gegen ſie machten. In den janſeniſtiſchen Streitigkeiten endlich ſchrieben ſie manche gründliche Schrift gegen die Bulle Unigenitus; Gerberon gab ſelbſt die Histoire générale du Jansénisme heraus (1700, 3 Bände 12°), und Le Cerf die Histoire de la Constitution Unigenitus, en ce qui regarde la congrégation de S. Maur (1736, 12°).

Als die Revolution die Mönchsorden aufhob, muſste auch die Kongregation von S. Maur ſich zerſtreuen. Mehrere angefangene Werke wurden unterbrochen; erſt ſpäter übernahm die Académie des inscriptions die Fortſetzung derer, die ſich auf die franzöſiſche Geſchichte beziehen. Der letzte Mauriner, Dom Brial, ſtarb 1833 als Mitglied der genannten Akademie; ſein Name iſt wegen ſeiner Gelehrſamkeit und Woltätigkeit in ehrenvollem Andenken geblieben; er hat unter dem neuen Geſchlechte den Ruhm des untergegangenen Inſtituts würdig bewart. Man hat verſucht, dieſes letztere neu zu beleben. Nach Brials Tod erkauften einige Freunde von La Mennais, unter dem Schutze des Biſchofs von Mons, die Abtei Solesmes, wo die Kongregation von S. Maur ihre Auferſtehung feiern ſollte. Den 1. September 1837 wurde dieſes Haus durch den Papſt zur Regularabtei des geſamten widerhergeſtellten Benediktinerordens erhoben; der Abt von Solesmes ſoll General-Superior desſelben ſein. Es ſammelten ſich auch bald einige ziemlich ungelehrte Brüder. Um die Studien unter ihnen zu heben, gab man ihnen als Superior einen ehemaligen deutſchen Proteſtanten, Geranger, ſeither Dom Guéranger genannt. Unter ihm ſetzten ſich die neuen Mauriner vor, dem preiswürdigen Beiſpiel ihrer Vorfaren zu folgen und Erben ihres wiſſenſchaftlichen Ruhmes zu werden. Trotz des beſten Eifers will es jedoch nicht recht gelingen; die Zeiten ſind eben andere geworden, die der Mönchsorden ſind vorbei; das neue Inſtitut iſt bis jetzt nur ein ſchwacher Schatten des alten. Schon das erſte, von der Kongregation von Solesmes herausgegebene Werk zeugte von dem Geiſte, der ſie beſeelt: Origines catholiques: origines de l'Eglise romaine (Paris 1836, 4°). Durch ſeine Institutiones liturgiques (Paris 1846) trug Dom Guéranger das meiſte dazu bei, trotz manchen Widerſpruchs von Seiten der Gallikaner, die allgemeine Herrſchaft der römiſchen Liturgie in den franzöſiſchen Diözeſen zu begründen. Der tätigſte der neuen Mauriner iſt Dom Pitra; allein auch

er hat den höheren Standpunkt der Vorgänger verlassen; seine historische Kritik soll dem Papsttum mehr als der Wissenschaft dienen. In einem Artikel (im Correspondant 1852) über die von Jaffé herausgegebenen Regesta pontificum tadelt er diesen, dass er Lücken in der Reihe der päpstlichen Akten annehme, und behauptet, die Fabrikation der falschen Dekretalen sei an sich schon ein Beweis, dass man allgemein an den Primat des römischen Stules glaubte. Außer einer Histoire de S. Léger et de l'Eglise de France au septième siècle (Paris 1846) hat Pitra eine schätzbare Schrift herausgegeben unter dem Titel: Etudes sur la collection des actes des Saints par les Bollandistes, précédées d'une dissertation sur les anciennes collections hagiographiques et suivies d'un recueil de pièces inédites (Paris 1850). 1852 begann er ein Spicilegium Solesmense, complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera, wovon bis jetzt drei Bände erschienen sind (Paris groß 8°). Es enthält größere und kleinere, aus orientalischen, griechischen und lateinischen Handschriften gezogene Stücke. Da die Bibliotheken bereits schon so viel durchforscht worden sind, so kann nur noch eine Nachlese gehalten werden, wobei neben wirklich Wichtigem, wie besonders im dritten Bande die merkwürdige Clavis des Melito von Sardes, auch manches Unbedeutende in das Spicilegium Eingang findet. An der Fortsetzung der großartigen, unvollendet gebliebenen Werke der alten Mauriner, haben die Herren von Solesmes keinen Teil; nicht einmal die durch die Revolution unterbrochenen Ausgaben von Kirchenvätern haben sie wider aufgenommen. Die geschichtlichen Arbeiten werden, wie bemerkt, von den Laien der académie des inscriptions fortgesetzt; selbst Hauréau, der Fortsetzer der Gallia christiana, ist kein Geistlicher.

S. Petz, Bibliotheca benedicto-mauriana, seu de ortu, vita et scriptis patrum e congreg. S. Mauri in Francia, Wien 1716, 8°; Dom Le Cerf, Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de S. Maur, Haag 1726, 12°; Dom Tassin, Histoire littéraire de la congrégation de S. Maur, Paris 1726, 4°; Brüssel 1770, 4°; Deutsch von Rudolph, mit Anmerk. von Meusel, Frankf. 1773, 2 Bände 8°; Herbst, die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften, in der Tübinger theologischen Quartalschrift 1833, Heft 1, 2, 3; und 1834, Heft 1. **C. Schmidt.**

Mauritius und die thebäische Legion. Die Legende dieser hochberühmten Märtyrer, deren Kult seinen Mittelpunkt am Orte des Martyriums im Walliserlande bei St. Moritz hat, dann aber nach beiden Seiten hin, nach Italien und namentlich nach dem Niederrhein sich verzweigt, lautet in der ältesten und einfachsten Gestalt, die sich in der dem Eucherius, Bischof von Lyon, zugeschriebenen Passio findet, so: Unter dem Befehl des Maximianus Herculius stand eine Legion, die der Thebäer genannt, welche dem Maximian, 6600 Mann stark, aus dem Orient zu Hilfe geschickt war. Als diese Soldaten wie die andern zur Verfolgung der Christen gebraucht werden sollten, weigerten sie sich, sämtlich selbst Christen, dem kaiserlichen Befehl zu gehorchen. Maximian, der mit dem Heere bei Octodurum (Martinach am Fuße des großen St. Bernhard) lagerte, ließ, darüber erzürnt, die Legion zuerst zweimal decimiren, und als die übrigen, von ihrem Anführer Mauritius zur Treue gegen ihren himmlischen Herrn ermant, im Glauben fest blieben, ließ er die ganze Legion niederhauen. Weiter ausgefürt erscheint die Erzälung in einer Überarbeitung jener Passio, die zuerst Surius, dann die AA. SS. in verschiedenen, immer stärker ausmalenden Redaktionen veröffentlicht haben. Darnach hängt das Ereignis mit dem Zuge des Maximian gegen die Bagauden, die der Interpolator für Christen zu halten scheint, zusammen. Bei Octodurum läßt Maximian Opfer bringen, und die Weigerung der Legion, die hier auf 6666 Soldaten angewachsen ist, an den Opfern teilzunehmen, ist der Anlass ihres Martyriums. Nicht bloß der Anführer Mauritius, auch der Fanenträger Exsuperius spricht den Soldaten Mut ein; er wirft die irdische Fane weg, um der himmlischen zu folgen. Schon bei ihrem Durchzuge hat die Legion dem Papst Marcellinus in Rom gelobt, lieber durchs Schwert umzukommen, als den

Glauben zu verleugnen. Ein noch späterer Zusatz ist, dass die Legion in Jerusalem die Taufe empfangen hat.

Schon die Magdeburger Centurien nannten den Mauritius, der auch Schutzpatron von Magdeburg ist, einen Götzen und bezeichneten die Legende als Dichtung. Ausführlich suchte deren Unhaltbarkeit zuerst Jean Armand Du Bordieu, französisch reformirter Prediger in London, darzutun (Diss. critique sur le Martyre de la légion Thébéenne, Amsterdam 1705); dann Hottinger (Helvetische Kirchengeschichte, erster Theil, Zürich 1708, S. 100 ff.). Die Kanoniker von St. Moritz ließen ihr Heiligtum durch de l'Isle (Défense de la vérité de la légion Théb., Nancy 1741) verteidigen. Der im Jare 1757 erschienene VI. Band des September der AA. SS. sammelte dann das Material sehr sorgfältig und suchte die Märtyrer gegen Du Bordieu wider als geschichtlich zu erweisen. Fast gleichzeitig: de Rivaz, ein Walliser, in seinem Eclairissements sur le Martyre de la légion Thébéenne, ein Werk, das aber erst 1779 erschien. Er strebte vor allem, das Ereignis in die Zeitgeschichte einzureihen und legte es, abweichend von der früheren Ansicht, in das Jar 302. In neuerer Zeit hat Rettberg die Frage in seiner Kirchengeschichte Deutschlands (I, 94 ff.) gründlich untersucht und sich gegen die Geschichtlichkeit der Erzälung ausgesprochen. Dafür einige rheinische Schriftsteller der katholischen Kirche in Städten, die ebenfalls am Thebäerkult teil haben: Schmidt in Trier (Die Kirche des hl. Paulinus bei Trier 1852) und Braun in Anlass eines in Köln gemachten Fundes, der aber mit den Thebäern gar nichts zu tun hat (Zur Geschichte der Thebäischen Legion, Cöln 1855), endlich Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands, 1867, I, S. 101 ff.

Dass die zweite oben erwänte Passio, die zuerst Surius (Tom. V, 356), dann die AA. SS. (22. Sept. S. 345) herausgegeben haben, eine jüngere Bearbeitung ist, unterliegt keinem Zweifel. Auch Baronius und die AA. SS. erkennen das an. Anders steht es mit der ersterwänten, von dem Jesuiten Chifflet (in seinen Erläuterungen zum Leben des hl. Paulinus, Dijon 1662) herausgegebenen, dann bei Ruinart (Act. martyr. sinc. p. 241) und mit Benutzung mehrerer Manuskripte in den AA. SS. (a. a. O. S. 342) abgedruckten Passio. Sie will einen Bischof Eucherius von Lyon zum Verfasser haben, der auf Grund eingezogener mündlicher Erkundigungen, die er auf Isaak, Bischof von Genf, und durch diesen auf Theodor, Bischof in Wallis, zurückfürt, das Martyrium erzält und seine Darstellung dem Bischofe von Wallis, Salvius oder Silvius, wie eine an diesen gerichtete Zuschrift zeigt, mitteilt. Gieseler (Kirchengesch. I. 1, 263) und Rettberg a. a. O. S. 97) nehmen einen jüngeren Eucherius, der um 529 Bischof gewesen sein soll, als Verfasser an. Aber die Existenz eines solchen jüngeren Eucherius ist nicht sicher zu beweisen, und in der Passio und der begleitenden Zeitschrift ist nichts enthalten, was nicht zu der Autorschaft des Eucherius, der 441 dem Konzil von Oranges beiwonte, passt. Schreiben wir sie diesem zu, so haben wir in ihr überhaupt das älteste Zeugnis für die Thebäer. Übrigens ist diese Frage von untergeordneter Bedeutung, da wir noch ein anderes wenig jüngeres Zeugnis aus dem 5. Jarhundert besitzen. In der Biographie des Abtes Romanus (AA. SS. Febr. 28, III, 740), die nicht lange nach seinem Tode 460 verfasst sein muss, finden wir bereits die Grundzüge der Legende. Der Kult der Märtyrer ist in Blüte, es besteht ein Kloster an der Stätte des Martyriums, und Romanus wallfartet selbst dahin. Der Vers. kennt auch bereits eine schriftliche Relation der Legende, welche recht wol die des Eucherius sein kann. Ältere, über die Mitte des 5. Jarhunderts hinaufgehende Zeugnisse finden sich nicht. Die Worte des Ambrosius in seiner Rede zu Ehren des hl. Nazarius (Serm. 91): „Jede Stadt rühmt sich, wenn sie einen Märtyrer den ihrigen nennt, wir besitzen Völker. Unser Land darf sich rühmen, die Mutter himmlischer Soldaten zu sein", auf die Thebäer zu beziehen (Gelpke, K.G. der Schweiz, I, 50—86), ist nicht bloß willkürlich, sondern unmöglich. Wol aber finden sich auch sonst Zeugnisse, welche das hohe Alter des Thebäerkults dartun. Zu Anfang des 6. Jarhunderts erscheint die am Orte des Martyriums errichtete Kirche bereits als eine alte; eine von Avitus, Bischof von Vienne, bei ihrer Herstellung gehaltene Predigt (bei Sirmond,

Opp. II, 93) enthält ebenfalls die Grundzüge der Legende, wie sie in der Passio vorkommen. Entschieden unecht sind dagegen die Akten eines angeblich im Jare 523 im Kloster zu St. Maritz selbst gehaltenen Konzils und eine ihnen beigefügte Schenkungsurkunde des Königs Sigismund (vgl. Rettberg a. a. O. S. 98) trotz der Verteidigung Heseles (Cancilliengesch. II, 649 ff.). Mindestens zweifelhaft ist die Biographie des Abtes Severin aus dem Kloster St. Maritz, in welcher der Märtyrer ebenfalls gedacht wird (Vita Severini bei Mabillon AA. SS. Ord. Benedict. saec. I. append. p. 568). Dagegen kennt Gregor von Tours (Hist. Franc. III, 5; miracul. L. I, c. 62) nicht bloß die Legende in ihrer früheren Gestalt, sondern weiß auch bereits von Thebäern, die am Rhein gelitten haben. Die Legende weiter herab zu verfolgen, hat kein Interesse. Jedenfalls wird man den Verteidigern derselben zugeben müssen, dass um die Mitte des 5. Jarhunderts die Legende bereits vorhanden ist, und die Thebäer sich bereits eines Kultus erfreuen.

Damit ist nun freilich die Geschichtlichkeit des Martyriums noch lange nicht erwiesen; denn zwischen der ältesten Bezeugung und dem angeblichen Zeitpunkt des Martyriums selbst liegen nach ungefär 150 Jare, und diese reichen in jener wundersüchtigen Zeit mit ihrer stets wachsenden Heiligen- und Märtyrerverehrung völlig aus, um eine falsche Legende zu erzeugen. Die Zeitgenossen und die älteren Schriftsteller wissen nichts davon. Vergebens sucht man bei Eusebius, Lactanz, Orasius, Sulpicius Severus nach einer Spur von den Thebäern. Allerdings suchen die Verteidiger der Legende das als ein blases argumentum a silentio abzuschwächen aber im Einzelnen darzutun, dass die genannten Schriftsteller, auch wenn ihnen die Sage bekannt war, nicht notwendig davon zu reden brauchten. Davon kann man im Einzelnen manches zugeben, aber immerhin bleibt es doch undenkbar, dass von einem solchen Ereignis, von der Niedermetzelung einer ganzen Legion, sich bei den Zeitgenossen auch nicht die leiseste Spur finden sollte. Dazu kommt, dass dessen Erwänung gerade in den Plan, wenn nicht des Eusebius, doch des Lactanz passt. Lactanz konnte nicht davon schweigen, wenn er etwas davon gewusst hätte. Auch ist das Ereignis an sich unwarscheinlich. Zwar eine legio Thebaeorum gab es damals; es kammen ihrer in der notitia dignitatum sogar mehrere vor, darunter eine, die eben den Namen des Maximian trägt, die prima Maximiana Thebaeorum (ed. Boecking I, 29). Dass diese später im Orient lag, tut nichts zur Sache, sie kann recht wol damals zum Heere des Maximianus Herculius gehört haben. Auch der Ort macht insofern keine Schwierigkeit, als er zu Maximians Reichsteil gehörte und dieser oft auf Heereszügen in diesen Gegenden ist. Aber es bleibt doch im höchsten Maße unwarscheinlich, dass ein Heerfürer wie Maximian, machte er auch von noch so glühendem Christenhass beseelt sein, in einer Zeit, in der er seine Soldaten warlich nötig genug hatte, um die Barbaren und die Aufständigen nur einigermaßen im Zaume zu halten, eine ganze Legion habe niederhauen lassen.

Doch die Hauptsache ist (und das ist mehr als ein argumentum a silentio), dass die Erzälung mit dem, was wir von der diocletianischen Verfolgung wissen, schlechthin nicht in Einklang zu bringen ist, davon geradezu ausgeschlossen wird. Schon die alten Berichte stimmen in der Beschreibung der Situation nicht überein. Die Passio des Eucherius legt das Martyrium der Thebäer offenbar in die diocletianische Verfolgung selbst; denn dass sie an der Verfolgung nicht teilnehmen wollen, gibt den Grund ihres Martyriums ab. Die interpolirte Passio legt es dagegen früher und verbindet es mit dem Zuge des Maximian gegen die Bagauden (285 oder 286). Dem entsprechend gehen auch die Verteidiger auseinander. Gewönlich hält man an der Kombination mit dem Zuge gegen die Bagauden fest und macht gerade diesen Umstand geltend, um zu zeigen, dass wir uns auf historischem Boden bewegen. Dagegen hat zuerst Rivaz das Martyrium bis 302 herabzurücken gesucht, und die AA. SS., obwol sie sich nicht bestimmt aussprechen, sind auch geneigt, weiter abwärts zu gehen. Aber weder dort noch hier ist eine Stelle zu finden, wo ein solches Martyrium einer ganzen Legion möglich wäre. Gegen die Kombination mit dem Bagaudenzuge spricht schon, dass die älteste

Quelle davon nichts weiß. Aber sehen wir darüber hinweg und nehmen an, die interpolirte Passio des Surius hätte hierin das richtige. Der Zug Maximians gegen die Bagauden fällt nach Wietersheims Untersuchungen (Geschichte d. Völkerwanderung III, 50) in das Jar 285. Nehmen wir selbst 286 oder 287, so kann damals von einer Verfolgung der Christen überhaupt noch keine Rede sein. Damals hatten die Christen noch überall Frieden. Noch aus dem Jare 295 besitzen wir ein ganz sicheres Zeugnis, dass die christlichen Soldaten in der Umgebung Diocletians und seiner Mitregenten in keiner Weise ihres Glaubens wegen belästigt wurden. (Acta s. Maximiliani mart. c. 1 bei Ruinart acta sinc. 340 sqq. Vgl. dazu Görres Art. „Christenverfolgungen" in der R.-Enc. der christlichen Alterthümer von Kraus S. 244.) Erst von 296 oder 297 an beginnt die Purifikation der Armee von Christen, durch welche die allgemeine Verfolgung vorbereitet wird. Wollten wir nun aber auch die Verbindung des Martyriums mit dem Bagaudenzuge aufgeben und dasselbe dann in die Zeit der Purifikation der Armee legen, es als ein Stück derselben betrachten, so erheben sich neue Schwierigkeiten. Zunächst ist Maximians Anwesenheit im Walliserlande um diese Zeit mindestens unwarscheinlich. Wir finden ihn meist in Afrika und am Niederrhein (vgl. Wietersheim a. a. O. S. 64). Sodann ist auch die partielle Soldatenverfolgung nicht gerade heftig. Den Soldaten wurde die Wal gelassen, zu opfern oder ihre Charge zu verlieren, nur selten kam es zu Hinrichtungen einzelner besonders eifriger Christen (vgl. Görres a. a. O. S. 244). Eine solche partielle Verfolgung erwänt Eusebius (H. E. VIII, 4). Diese Stelle, wie Braun tut, auf die Thebäer zu beziehen (a. a. O. S. 17), ist ganz unmöglich; überhaupt ist undenkbar und mit den vorhandenen Nachrichten ganz unvereinbar, dass es damals zur Hinrichtung einer ganzen Legion gekommen sein sollte. Ebensowenig passt die Erzälung in die Zeit der Verfolgung selbst. Offenbar hat Eucherius sie dahin verlegen wollen. Aber seine Vorstellung von der diocletianischen Verfolgung, dass damals die Christen von dem Heere verfolgt und in Masse getötet wurden, ist ganz ungeschichtlich. Im Abendlande, wo die Verfolgung mit der Abdankung Diocletians und Maximians am 1. Mai 305 ganz aufhörte, ist es nie zu Massenhinrichtungen gekommen.

Müssen wir so die Legende von der Thebäischen Legion als unhistorisch bezeichnen, so bleibt ja immerhin möglich, dass sie einen historischen Kern, etwa die Hinrichtung einiger Soldaten um ihres Bekenntnisses willen, enthält. Auffallend ist es, dass die Legende zu Anfang nur 4 Namen kennt, den des Anfürers Mauritius, des Fanenträgers Exuperius, des senator militum Candidus und des erst hinzukommenden Victor, wärend Eucherius von den andern sagt, ihre Namen seien im Buch des Lebens angeschrieben. Möglich wäre es, dass hier der Kern der Legende steckte, dass eben jene 4 Soldaten wirklich Märtyrer geworden wären. Möglich auch, dass die gebräuchliche Bezeichnung der Märtyrer als milites Christi zu der Legende gefürt hat. Doch das sind ziemlich wertlose Vermutungen. Noch viel weniger als das Martyrium der Hauptschar, der 6600 oder 6666, kann das Martyrium der kleineren Abteilungen am Niederrhein Anspruch auf Geschichtlichkeit machen. Eucherius weiß davon noch nichts. Gregor von Tours ist der erste, der Thebäer kennt, die in Köln gelitten haben. Er redet von 50 (miracul. L. I, 62), nennt aber den Anfürer noch nicht. Später werden ihrer 317 oder 318 (eine beliebte Zal, die Zal der Krieger Abrahams und der Väter von Nicäa) und ihr Anfürer heißt Gereon. Noch später finden wir auch Thebäer in Bonn, dem die hh. Cassius und Florentius, Xanten, dem der hl. Victor, und Trier, dem der hl. Thyrsus zugerechnet werden. Rettberg (a. a. O. S. 101 ff.) hat diese weitere Ausbildung der Sage genauer verfolgt. Auch in der Schweiz, ja selbst in Italien, stoßen wir auf vereinzelte Thebäer.

Ganz unklar ist endlich das Verhältnis dieser Legende zu einer ganz änlichen, deren Schauplatz Apamea in Syrien ist. Dort soll auch ein hl. Mauritius mit 70 Soldaten um des Bekenntnisses willen von Maximianus hingerichtet worden sein (AA. SS. Febr. 21, Tom. III, 237). Rettberg sieht hier das Original zu der Geschichte der Thebäer (a. a. O. S. 101), Gieseler (a. a. O. S. 263, Anm. 15)

hält umgekehrt die Originalität der Thebäer feſt, deren Geſchichte Simeon Metaphraſtes mit willkürlichen Veränderungen auf einen griechiſchen Märtyrer Mauritius übertragen haben ſoll. One Zuſammenhang ſind beide Erzälungen wol kaum, aber eher möchte ich doch die Griechiſche für eine Übertragung halten.

G. Uhlhorn.

Maurus. Von dieſem Schüler Benedikts von Nurſia, deſſen Name eigentlich erſt durch die Congrégation de S. Maur berühmt geworden iſt, weiß die Sage mehr, als die Geſchichte. Er ſoll der erſte geweſen ſein, der die Benediktinerregel in Frankreich eingefürt hat, ſoll das erſte franzöſiſche Kloſter des Ordens zu Glanfeuil in der Provinz Anjou geſtiftet haben und 584 nach vielen Wundern geſtorben ſein: dies berichtet ſeine, aus dem 9. Jarhundert ſtammende, in Bezug auf Chronologie äußerſt verworrene Lebensbeſchreibung. Gregor von Tours kennt dagegen Maurus nicht. Nur ſo viel ſcheint gewiſs, daſs er in Frankreich gewirkt hat; ſein Name war bekannt, ehe ſeine Biographie erſchien. Doch weiſen nicht alle Maurimonasterium genannten Klöſter auf ihn hin; dasjenige am Fuße der Vogeſen z. B. heißt ſo von einem Abte aus dem 8. Jarhundert. Mabillon und Ruinart haben ſich vergebens Mühe gegeben, die Warheit der alten Lebensbeſchreibung zu retten (Acta Sanctorum ord. S. Bened., saec. 1, S. 274 u. f., und Annales ord. S. Bened., saec. 1, S. 107 u. f. und 629 u. f.), wärend ſie nicht nur von Proteſtanten, ſondern ſelbſt von katholiſchen Gelehrten mit den triftigſten Gründen bezweifelt worden iſt. **C. Schmidt.**

Maurus Rabanus, ſ. Rabanus.

Maxentius, ſ. Konſtantin Bd. VIII, S. 200 f.

Maximus, ſ. Dioeletianus Bd. III, S. 606 f.

Maximinus Thrax, der erſte Barbar auf dem Throne der Cäſaren, warſcheinlich 173 von einem gothiſchen Vater und einer alaniſchen Mutter in Thracien geboren, war zuerſt Viehhirte und wurde dann zur Reiterei ausgehoben. Kräftigen Wuchſes, 8 Fuß hoch und rieſenſtark, tapfer, zum Soldaten geboren, ſtieg er anfangs langſamer, dann ſchneller in der ſoldatiſchen Laufban auf. Alexander Severus begünſtigte ihn beſonders und machte ihn zum Senator und Anfürer einer Legion, dann zum Leiter der Ausbildung der Rekruten, unter denen ſeine Landsleute zalreich waren. Als im germaniſchen Kriege der ganz von ſeiner Mutter geleitete als Anfürer wenig tüchtige Alexander Severus die Gunſt der Soldaten, die des Weiberregiments überdrüſſig waren, mehr und mehr verlor, rieſen dieſe, wol nicht one ſein Zutun, obwol er ſich oſtenſibel weigerte, den Maximin zum Kaiſer aus. Alexander Severus wurde mit ſeiner Mutter niedergeſtoßen (März oder Juli 235). Der Senat beſtätigte die Wal aus Furcht. Maximin iſt nie nach Rom gekommen, er blieb beim Heere, ſchlug die Germanen und ging dann nach Pannonien, wo er ſich mit großen Kriegsplänen gegen die Barbaren trug, die er gänzlich ausrotten wollte. Seine Regierung war hart und grauſam. Sich ſelbſt des Abſtandes zwiſchen ſeiner barbariſchen Bildung und der römiſchen Kultur bewuſst, entfernte er alle höher Stehenden und Gebildeten vom Hofe; überall Verachtung und Verſchwörung witternd, ging er bald zu ſchonungsloſem Rauben und Morden über. Es war ein Regiment lediglich der phyſiſchen Gewalt, welches er fürte, bis die allgemeine Verzweiflung ihm 238 den Untergang bereitete.

Bald nach ſeiner Thronbeſteigung erließ Maximin ein Edikt gegen die Chriſten, welches die Vorſteher der Kirchen hinzurichten befahl. Eus. H. E. VI, 28: „*διωγμὸν ἐγείρας, τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους, ὡς αἰτίους τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διδασκαλίας ἀναιρεῖσθαι προστάττει*“. Rufin. VI, 20; Oros. VII, 19. Tatſache iſt jedoch, daſs dieſes Edikt nicht ſtrenge ausgefürt wurde. Euſebius kennt keine Märtyrer, Rufin nur eine große Zal von Bekennern. Sulpicius Severus bezeichnet die ganze Zeit von Septimius Severus bis Decius als eine Friedenszeit und redet nur von Quälereien unter Maximin (Chron. II, 32: „nisi quod medio tempore Maximinus nonnullarum ecclesiarum clericos vexavit“). Er zält die Verfolgung, die ſonſt als die 7. gilt, nicht mit. Die 7. iſt bei ihm erſt die unter

Decius. In Rom wurden der Bischof Pontianus und der Presbyter Hippolytus nur verbannt nach Sardinien. Origenes, den Maximin wegen seiner Beziehungen zu der Familie des Alexander Severus besonders hafste, fand bei einer christlichen Frau, Juliana, eine Zuflucht. Heftiger wütete die Verfolgung nur in Kappadocien und im Pontus, aber hier war sie nicht Folge des kaiserlichen Edikts, sondern lokaler Natur, durch Erdbeben veranlafst, welche den Pöbel gegen die Christen aufreizten (vgl. über die ganze Verfolgung besonders Görres: Christenverfolgung Maximins I. in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1876, IV).

Obwol so die Christenverfolgung Maximins tatsächlich unbedeutend ist, so ist sie doch deshalb von großer Bedeutung, weil sie den ersten Anlauf zu einer systematischen, allgemeinen Christenverfolgung darstellt. Mit Recht hat Harnack (Theologische Litteraturzeitung 1877, S. 168) sie so charakterisirt. Maximin ist der erste gewesen, der die hohe Bedeutung der christlichen Hierarchie erkannt hatte, und der die Kirche durch Ausrottung derselben vernichten wollte, ganz so wie nachher Valerian und Diocletian. Nur weil Maximin als Barbar so ziemlich alle sonst christenfeindlichen Elemente gegen sich hatte, blieben seine Bestrebungen one Erfolg, aber der Absicht nach ist er der erste systematische Christenverfolger. Görres (R.-E. d. christl. Altertümer S. 231) hat dagegen geltend gemacht, dafs Maximin zwei volle Jare im ganzen Reiche anerkannt war und unumschränkte Gewalt besaß, dafs er also die Vernichtung der Hierarchie habe durchfüren können, wenn er gewollt hätte, und meint auch jetzt noch festhalten zu müssen, dafs Maximin eine wirksame Bekämpfung des Christentums gar nicht wollte, sondern zur Verfolgung desselben nur durch den Hafs gegen seinen Vorgänger getrieben wurde. Allein müssen wir annehmen, dafs Eusebius den Befehl des Kaisers richtig widergibt, und das ist nicht zu bezweifeln, so liegt darin wirklich die erste systematische Verfolgung. Bei den dürftigen Nachrichten über die Zeit ist allerdings nicht mit Sicherheit zu sagen, weder weshalb der Befehl des Kaisers so unwirksam blieb, noch was ihn zu dem Schritte bewog. Gewifs war er kein Verehrer der Olympier und kein Romantiker, wie Decius, aber das bloße Motiv des Hasses gegen Alexander Severus reicht auch nicht aus. **G. Uhlhorn.**

Maximus, Bischof von Turin, lebte bis über die Mitte des 5. Jarhunderts. Er hat das Synodalschreiben, welches Eusebius von Mailand an Leo d. Gr. sandte, um die Zustimmung der norditalischen Bischöfe zu Leos Brief an Flavian in der eutychianischen Sache auszudrücken, mitunterzeichnet (Leon. opp. ed Quesn. p. 291). Ebenso steht seine Unterschrift, und zwar als die erste nach der des röm. Bischofs Hilarius unter den Schlüssen der röm. Synode von 465 (Mansi IV, 959). Das Andenken des Eusebius von Vercelli hat er gefeiert (hom. 77 sq., serm. 81), one dafs daraus noch auf ein persönliches Verhältnis zu dem bereits um 371 gestorbenen geschlossen werden mufs. Für seine Bildung ist Ambrosius von großem Einfluss gewesen, in dessen Werken viele Sermone des Maximus sich finden (vgl. Ambros. opp. et Bened. II, append.). Seine zalreichen Schriften, meist Homilien und Sermone, sind reich an interessanten Beiträgen zur Geschichte des christlichen Lebens jener Gegenden unter den Resten des auf dem Lande besonders noch mächtigen Heidentums und den Stürmen der Völkerwanderung. Die Homilie in reparat. eccles. Mediol. (p. 313 sq.) bezieht sich auf die Verwüstung Mailands durch Attila 452. Eine andere blickt noch zurück auf die Märtyrer, welche 397 zu Anaunia in den rhätischen Alpen wärend des heidnischen Festes der Ambarvalia der Wut der Heiden zum Opfer gefallen waren. Mehrfach gerügt wird die noch bestehende Idololatrie, besonders der cultus Dianae arvorum numinis, die Sitte der Priester, sich zur Ehre der Göttin zu verwunden, vorher aber dazu zu berauschen (parat so vino ad plagas deae suae), die heidnische Feier beim Jareswechsel, die dabei besuchten Spiele (daemoniorum lusibus delectari) und angestellten Warsagereien (das auscipia colligere), auch die Sitte bei den auf Zauberei zurückgefürten Mondfinsternissen dem Monde durch Geschrei zu „helfen“ u. dergl. mehr. Die Angst vor den nahenden Barbaren sucht er durch sein Manwort zu beschwichtigen und zur Befestigung des Glaubens zu wenden. Als

aber die Barbaren (Hunnen) aus Italien abziehen, hat er die Gewinnſucht, welche Vorteil daraus zog, zu ſtrafen. Die Bewoner ſeiner Gegend kauften den Barbaren einen Teil ihres Raubes, den ſie nicht fortſchleppen konnten, ab, und zwar nicht bloß Koſtbarkeiten, ſondern auch Menſchen, die ſie nun als Sklaven behielten. (Senex pater captum deflet filium et tu jam super eum velut servulum gloriaris.) Er vergleicht ſie deshalb mit den Wölfen, welche den Löwen nachziehen, um ſich am übriggelaſſenen Raub zu ſättigen. Werke: Bibl. PP. Lngd. T. VI, vermehrt durch Mabillon (Museum Ital. I, 2, Par. 1687); Muratori (Anecdot. IV, 1713); Martene et Durand. (Vett. Script. et monnm. t. IX, 1733) bei Gallandi, Bibl. Vet. Patr. t. IX, und widerum ſehr erheblich vermehrt in der ſchönen Hauptausgabe S. Maximi Ep. Tanr. opp. jussu Pii Sexti P. M. aucta etc., Rom 1794 fol., und danach Migne, lat. t. 87. Über Maximus: Gennad. de vir. ill. c. 40, der aber ſeinen Tod zu früh ſetzt; Tillemont, Mem. t. IX; Ceillier, und beſonders der Herausgeber der römiſchen Ausgabe, Bruno Brunus in der vorangeſchickten Praefatio; Schoenemann, Bibl. hist. lit. II, Lipsiae 1794, p. 607 sqq. Die ſpätere Legende one geſchichtlichen Wert in Acta SS. Boll. Juni V, 48 sqq. **W. Möller.**

Maximus der Bekenner (S. Maximus Abbas et Confessor, auch M. theologus, philosophus, martyr.), Hauptvorkämpfer und Märtyrer der orthodoxen Zweiwillenlehre im Monotheletenſtreit des 7. Jahrhunderts, einer der ſcharfſinnigſten Theologen und tiefſinnigſten Myſtiker der griechiſchen Kirche. — A) Seine Lebensgeſchichte iſt vielfach dunkel. Hauptquellen dafür ſind 1) die in ſeinen eigenen Schriften und Briefen enthaltenen Data, 2) alte, teils griechiſch, teis in lateiniſcher Überſetzung erhaltene Acta et collationes Maximi, *ἐξήγησις τῆς κινήσεως κτλ.*, beſonders wichtig für ſeine Endſchickſale wie für die Geſchichte des Monotheletenſtreites, lateiniſch in Anastasii bibl. collectanea etc. ed Sirmond, Paris 1620; griech. und latein. bei Combefis I. und bei Migne t. 90, S. 109 ff.; 3) eine in verſchiedenen kürzeren und längeren Rezenſionen erhaltene alte Vita Maximi von unbekanntem Verfaſſer, gedruckt bei Combefis in ſeiner Ausgabe der Opera M. t. I, S. 1 ff.; bei Migne a. a. O. S. 67 ff.; vgl. AA. SS. August. t. III, S. 118 ff.; 4) endlich die übrige Litteratur zur Geſchichte des Monotheletenſtreites, beſonders Theophanes Confessor. Vgl. über dieſes alles Walch, Hiſt. der Kezereien, IX, 60. 499 ff.; Hefele, Conc.-Geſch., Bd. IV, und meinen ausfürlichen Artikel in dem zweiten Suppl.-Band der erſten Ausgabe dieſer Real-Enc. S. 114 f. —

Maximus iſt nach der Angabe ſeiner Vita und ſeinen eigenen Andeutungen geboren zu Konſtantinopel um 580. Seine Jugend fällt alſo in die Zeiten der Kaiſer Mauritius († 603) und Phocas († 610). Er ſtammte aus vornehmem Geſchlecht und erhielt, von trefflichen Anlagen unterſtützt, eine fromme und gelehrte Erziehung: daſs neben Grammatik, Rhetorik und den übrigen Disziplinen der *ἐγκύκλιος παιδεία* vorzugsweiſe das Studium der Philoſophie, beſ. des Ariſtoteles, ihn beſchäftigt hat, verſichert uns ſein Biograph und bezeugen ſeine Schriften. — Von kleinem, ſchwächlichem Körper und ſtiller innerlicher Gemütsart, ſcheint er von Anfang an mehr zu beſchaulichem Leben und wiſſenſchaftlicher Tätigkeit Neigung gehabt zu haben, wurde aber dennoch veranlaſst, eine zeitlang die politiſche Laufban zu betreten. Kaiſer Heraklius (610—41), der ihn hoch ſchätzte, vielleicht mit ihm verwandt war, berief ihn an ſeinen Hof, bediente ſich ſeines Rats und ſeiner Feder und ernannte ihn zum erſten kaiſerlichen Sekretär (protoasecretis oder *πρῶτος ὑπογραφεὺς τῶν βασιλικῶν ὑπομνημάτων*). Wann und aus welchen Motiven M. dieſe hohe weltliche Stellung mit dem Mönchsſtande vertauſchte, läſst ſich nicht mit Sicherheit ausmachen. Schwerlich war es, wie gewönlich angenommen wird, die Begünſtigung der monotheletiſchen Lehre von Seiten des Hofes, keinenfalls die Promulgation der kaiſerlichen Ecthesis (638), was ihn zu jenem Schritte veranlaſste. Maximus tat denſelben viel früher, wol ſchon um 630, alſo vor dem erſten Beginne des Monotheletenſtreites (633); ſein Hauptmotiv aber war ſicher kein anderes, als was er ſelbſt einmal andeutet (ep. ad

Joannem cubic. II, 289 ed. Combef.), die Begeiſterung für die göttliche Philoſophie und das höhere Leben des Mönchtums, da es beſſer und ehrenvoller ſei, die niedrigſte Stelle einzunehmen im Dienſte Gottes, als die erſte bei einem irdiſchen Herrſcher. — Er trat ins Kloſter zu Chryſopolis bei Konſtantinopel (Skutari) und erlangte hier durch ſeine Gelehrſamkeit und frommen Eifer bald die Abtswürde (Vita V): wann, läßt ſich nicht beſtimmen, und ebenſowenig, wie lange überhaupt ſein Aufenthalt in Chryſopolis gewärt hat. Bald nach dem Beginne des Monotheletenſtreits (ſ. d. Art.), als der Mönch Sophronius gegenüber dem alexandriniſchen Patriarchen Kyros für die chalcedonenſiſche Orthodoxie in die Schranken trat, war mit andern fremden Mönchen auch Maximus in Alexandrien anweſend. Ob er länger in Alexandrien oder Paläſtina bei Sophronius verweilt, dem er jedenfalls ſehr nahe ſtand, den er ſeinen Herrn, Vater und Lehrer nennt, — ob er von Ägypten aus noch einmal nach Chryſopolis zurückgekehrt und ſpäter von hier aus wegen Kriegsgefar oder wegen des Monotheletenſtreits nach Nordafrika gegangen, wiſſen wir nicht. Jedenfalls war es von jetzt an der Kampf gegen den Monotheletismus wie gegen die ſeverianiſchen Monophyſiten, der ihn vorzugsweiſe in Anſpruch nahm. In einer Reihe von Schriften und Briefen, die er nach allen Seiten richtete, ſucht er die chalcedonenſiſche Rechtgläubigkeit, die Zweinaturenlehre und deren Konſequenz, die Lehre von zwei den zwei Naturen entſprechenden Willen und Wirkungsweiſen des Gottmenſchen gegen Monophyſiten und Monotheleten wie gegen die kaiſerlichen Abſchwächungs- und Unionsverſuche zu verteidigen. Durch ihn beſonders wurde nach dem Tode des Kaiſers Heraklius (641) Nordafrika der Hauptſitz der dyotheletiſchen Oppoſition und dieſe erhielt dort ſogar einen politiſchen Rückhalt an dem Statthalter Gregorius (oder Georgius), der von Byzanz ſich unabhängig zu machen ſuchte und vielleicht den dogmatiſchen Streit für dieſen Zweck benutzen wollte (vgl. Neander, K.-G., III, 257; Walch 202; Gfrörer, K.-G., III, 1, 64). In welch großem Anſehen Maximus bei Gregorius ſtand, aber auch wie ſehr jener dieſen wegen ſeiner Frömmigkeit, Rechtgläubigkeit, ſeiner treuen Fürſorge für Kirchen und Klöſter ſchätzte, ſehen wir aus den Briefen des Maximus. Als nach der Thronbeſteigung des Kaiſers Konſtans II. (642—68), des Enkels von Heraklius, der damalige Patriarch Pyrrhus von Konſtantinopel wegen ſeiner Beteiligung an den Intriguen der Kaiſerinwitwe Martina fliehen mußte und ſeine Zuflucht zu dem Präfekten Gregorius von Nordafrika nahm: ſo veranſtaltete dieſer zwiſchen Maximus und Pyrrhus jene Disputation, deren Akten zu den merkwürdigſten Urkunden des Monotheletenſtreits gehören (abgedruckt bei Combefis II, 159; Migne 91, S. 285 ff.; Manſi X, 709; Auszüge bei Walch, Baur, Dorner, Heſele a. a. O.). Sie fand warſcheinlich zu Carthago im Juli 645 in Gegenwart des Präfekten ſtatt. Maximus zeigt dabei große dialektiſche Gewandtheit, theologiſche Beleſenheit und entſchiedene Überlegenheit über ſeinen Gegner Pyrrhus. Letzterer mag ſeine Gründe gehabt haben, ſich überwinden zu laſſen; doch ſind wir nicht berechtigt, die ganze Disputation für eine bloße Komödie (Walch), für eine gut angelegte Poſſe (Gfrörer) zu erklären. Dem Maximus jedenfalls war es ernſt mit der Sache und er verfolgt dann auch den gewonnenen Sieg mit großer Energie. Auf ſeine Veranlaſſung hielten im J. 646 die Biſchöfe von Nordafrika und der benachbarten Inſeln mehrere Synoden zu Verdammung des Monotheletismus und forderten den römiſchen Biſchof Theodor (642—49) auf, ihr Urteil mit der Auktorität ſeines Ruſes zu unterſtützen. Maximus reiſte mit Pyrrhus nach Rom; letzterer überreichte dem Papſt eine Abſchwörungsurkunde ſeiner bisherigen Lehren und wurde demzufolge als rechtmäßiger Patriarch in Konſtantinopel anerkannt. So war es gelungen, eine Koalition zu Gunſten des Dyotheletismus zuſtande zu bringen: die Seele der Verbindung war Maximus, dem es vor allem um den Sieg der orthodoxen Lehre zu tun war; Pyrrhus gedachte mit Hilfe Roms und Afrikas ſeinen verlornen Patriarchenſtul widerzugewinnen, Theodor die Auktorität des römiſchen Stules im Morgen- wie im Abendland geltend zu machen; Gregor aber, der Präfekt von Nordafrika, mit dem kaiſerlichen Hof längſt geſpannt, ſteckt jetzt offen die Fane der Empörung auf, aufgefordert angeblich durch eine Botſchaft des Papſtes

Theodor und einen Sieg verheißenden Traum des Maximus (s. die Acta Maximi bei Combefis I, 30). Allein die scheinbar so aussichtsvolle Kombination zerschlug sich plötzlich. Gregorius fiel 647 in der Schlacht gegen die Sarazenen, Patriarch Pyrrhus nahm seinen Widerruf zurück und machte seinen Frieden mit Kaiser Konstans, Theodor sprach in feierlicher Versammlung den Bann über ihn aus; Maximus bricht jede Verbindung mit Pyrrhus ab, entschuldigt sich wegen früherer zu freundlicher Behandlung desselben, und setzt seine Polemik gegen die Lehre von einem Willen von Rom aus fort. — Nun erschien 648 der Typos des Kaisers Konstans. Die Ekthesis des Heraklius, an welcher Maximus so großen Anstoß genommen hatte, deren Urheberschaft er aber nicht dem Kaiser, sondern dem Patriarchen Sergius zuschrieb, wurde aufgehoben, alles fernere Streiten über die Lehre von zwei oder einem Willen bei schwerer Strafe verboten. Maximus, fortwärend in Rom, war auch jetzt wider die Seele des Widerstandes; der Typos schien ihm Christum zu einem Wesen one Willen und Tätigkeit, zu einem stummen und toten Götzen zu machen. Ein kaiserlicher Gesandter, Namens Gregorius, der nach Rom kam, um dort die Annahme des Typos und die Herstellung des Kirchenfriedens zwischen Rom und Byzanz zu betreiben, wendet sich daher vor allem auch an den Abt Maximus, sucht ihn in seiner Zelle auf und hat mit ihm eine Besprechung, die aber erfolglos bleibt, da Maximus nicht bloß die Vereinbarkeit des Typos mit den kirchlichen Symbolen, sondern auch das Recht des Kaisers zur Einmischung in dogmatische Fragen bestreitet (s. den Bericht, den M. selbst über diese Verhandlung gibt, bei Migne I, S. 113). Großen Einfluß übt M. besonders auf Papst Martin aus, der im J. 649 auf Theodor gefolgt war. Er war es, der den Papst veranlaßte zur Abhaltung der Lateransynode d. J., und wenn er gleich als Abt nicht unter den offiziellen Teilnehmern genannt wird, so hat er ihr dennoch nicht bloß angewont und eine dem Konzil von 37 Äbten und Mönchen den 8. Oktober überreichte Eingabe mitunterzeichnet (Mansi X, 910), sondern er war auch one Zweifel der intellektuelle Urheber der von dem Konzil zur Verdammung des Monotheletismus und des kaiserlichen Typos gefaßten Beschlüsse (Mansi X, 873 ff.; Walch 223).

Mehrere Jare verlebte er nun zu Rom in der Stille eines Klosters: in diese Zeit mag, wie der Biograph angibt (Acta S. S. 123 f.), die Abfassung mehrerer seiner Schriften fallen, und mehrere seiner Briefe geben Zeugnis, wie sehr er sich in die hierarchischen und dogmatischen Anschauungen Roms einlebte. Allein zugleich mit oder doch bald nach seinem Freunde, Papst Martin, traf auch den Abt Maximus die Rache des byzantinischen Hofes. Er wurde mit zwei Schülern, beide Namens Anastasius (A. monachus und apocrisiarius), in Rom verhaftet, nach Konstantinopel gebracht und vor Gericht gestellt. Die Chronologie ist nicht ganz klar: daß die Verhaftung nicht schon 650 stattgefunden, hat schon Pagi dargetan (Baron., Annal. ed. Mansi XI, 435 sq.), aber auch die gewönliche Annahme (Pagi, Pinius, Walch, Hefele u. a.), die Verhaftung des Abtes habe gleichzeitig mit der des Papstes stattgefunden (17. Juni 653), ist nicht genügend bewiesen. Die Prozeßverhandlungen gegen Maximus beginnen jedenfalls erst 655, vielleicht hat man absichtlich so lange zugewartet, um erst das Verfaren gegen Papst Martin zu beendigen. Auch ist die Behandlung des Abtes von vornherein eine ganz andere als die des Papstes; nicht auf seine Bestrafung war es abgesehen, nicht einmal eine Änderung seiner dogmatischen Meinung verlangte man von ihm, sondern nur die Annahme des Typos, die Gutheißung eines äußerlichen Friedensvergleichs. Von seiten Roms hatte man nach Entfernung Martins und nach Einsetzung des neuen Papstes Eugen Nachgiebigkeit gegen die kaiserlichen Wünsche zu gewarten; wäre es gelungen, nun auch noch den vielgeltenden Abt, das Orakel der Orthodoxie im Morgen- und Abendland, zur Annahme des Typos und zur Aussönnng mit dem byzantinischen Hof und Patriarchenstul zu vermögen, so war — glaubte man — der Kirchenfrieden hergestellt. Man ließ ihm daher Zeit; man brachte alle Mittel, Bitten, Einschüchterungen, Schmeicheleien, Versprechungen in Anwendung. Maximus aber blieb standhaft; allen Feinheiten geistlicher und weltlicher Überredungskunst setzte er die Ruhe eines guten Gewissens, aber auch

den unbeugsamen Entschluss entgegen, keinen Zoll breit von der Warheit zu weichen. Da riss endlich seinen Gegnern die Geduld und er bekam die ganze Rohheit des byzantinischen Despotismus zu fülen.

Über den Prozeſs des Maximus haben wir ausfürliche Protokolle in den Collectaneen des römischen Bibliothekars Anastasius (bei Combefis I, S. XXIX, Migne 90, 109 ff., vergl. Walch, S. 254. 305; Hefele, III).

Das erste Verhör fand vor dem geheimen Rat (in secretario) im kaiserlichen Palast in Konstantinopel statt. Es waren zunächst politische Anklagen, die man gegen ihn vorbrachte: Hass gegen den Kaiser und die kaiserliche Regierung, Mitschuld an dem Verlust Ägyptens und Nordafrikas an die Sarazenen, Beteiligung an dem Aufstande des nordafrikanischen Präfekten Gregorius, unehrerbietige Äußerungen über den Kaiser, endlich besonders Leugnung der priesterlichen Würde des Kaisers und Schuld an der Zerreißung der Kirche. Weitere Klagepunkte betrafen origenistische Ketzerei und Verleitung anderer dazu, dann die Verhandlungen mit Pyrrhus in Afrika und Rom. Maximus wusste sich wegen der meisten Anklagen zu rechtfertigen, blieb aber dabei, mit der Kirche zu Konstantinopel in keine Gemeinschaft treten zu können, weil diese durch Annahme der Unionsartikel des Kyros, der Ekthesis und des Typos von den vier heiligen Synoden abgewichen und daher von der römischen Lateransynode mit Recht verdammt worden sei. Er selbst habe kein eigenes Dogma, sondern nur das gemeinsame der katholischen Kirche; er wolle auch niemand verdammen, aber lieber sterben, als in irgend einem Punkt von dem waren Glauben abweichen. Einen dogmatischen Vermittlungsvorschlag in der Lehre vom Willen Christi, den der Patriarch Pyrrhus mit den Apokrisiariern des römischen Bischofs Eugen (654—657) vereinbart hatte (wonach in Christo drei Willen, ein hypostatischer und zwei natürliche, angenommen werden sollten), wies Maximus zurück und beharrte auf der Lehre von zwei Willen. Vor allem war es darauf abgesehen, ihn zur Anerkennung des Typos zu bewegen, den ja der Kaiser in der besten Absicht und lediglich zur Herstellung des Friedens erlassen habe; er möge nicht durch seine vielgeltende Auktorität das Friedenswerk stören. Maximus warf sich unter Thränen auf die Erde nieder, er berief sich auf Gott und sein Gewissen; das einzige Mittel zur Herstellung des Kirchenfriedens sei Zurücknahme des Typos durch den Kaiser. So endete das erste Verhör zwar resultatlos, aber nicht one Aussicht auf Verständigung.

Neue Verhandlungen folgten den 22. April 655 durch Abgesandte des Patriarchen Pyrrhus, dann einige Monate später, nach dem Tode des Pyrrhus (gest. im Juni oder Juli 655), durch die beiden Patriarchen Petrus von Konstantinopel und Macedonius von Antiochien. Es handelte sich teils um den Kompromiss zwischen dem Patriarchenstul von Byzanz und dem neuen Papst Eugen, teils um die Verdammung des Typos, um die Gültigkeit der Lateransynode von 649, um die Rechtmäßigkeit der Absetzung des Papstes Martin. Der Ton ist weit schroffer, seit Pyrrhus gestorben, der doch Rücksichten gegen den Abt zu nehmen hatte. Man droht, man bietet Gnade an. Maximus läßt sich zu keinerlei Konzessionen herbei. Gleich am folgenden Tag wird von den beiden Patriarchen eine *σύνοδος ἐνδημοῦσα* veranstaltet; diese gibt dem Kaiser den Rat, über Maximus sowol als über seinen Schüler Anastasius die im Typos angedrohte Strafe der Verbannung zu verhängen. Dies geschah: beide wurden von einander getrennt, Maximus nach dem Schloss Bizya in Thracien, Anastasius nach Perberis gebracht.

Etwas über ein Jar verlebte Maximus dort in kümmerlicher Lage, aber voll geduldiger Ergebung in Gottes Schickung (S. XLV). Da erschien (August 656) bei ihm im Auftrag des Patriarchen von Konstantinopel der Bischof Theodosius von Cäsarea in Bithynien nebst zwei weltlichen Bevollmächtigten des Kaisers, Namens Paulus und Theodosius. Wider sollte ein Versuch zur Güte gemacht werden. Maximus sollte erklären, weshalb er mit dem Stul von Konstantinopel keine Kirchengemeinschaft haben wolle. Wider ging seine Erklärung dahin, die Annahme der Artikel des Kyros, der Ekthesis und des Typos mache ihm das unmöglich; der letztere besonders, mit seinem Verbot, überhaupt von einem oder zwei Willen zu reden, beraube Christum alles Wollens und Handelns. Er ver-

langt deſſen Zurücknahme durch den Kaiſer, ſowie Anerkennung der Lateranſynode des Jares 649. Theodoſius entſchuldigt den Typos mit der Abſicht des Kaiſers, den Frieden herzuſtellen, glaubt aber, die förmliche Zurücknahme desſelben und die Anerkennung der Zweiwillenlehre in Ausſicht ſtellen zu dürfen, unter der Bedingung, daſs Maximus dann in Kirchengemeinſchaft mit Konſtantinopel treten wolle. Maximus verwies ihn an den römiſchen Stul; man ſchied in Frieden; die kaiſerlichen Geſandten hofften, den Kaiſer zur Abordnung einer Geſandtſchaft nach Rom beſtimmen und dadurch das Schisma heben zu können. Eine Verſtändigung ſchien ſich anzubanen. Maximus wurde (8. Sept. 656) auf kaiſerlichen Befehl nach dem Kloſter des heiligen Theodor bei Rhegium gebrocht. Wider erſchienen kaiſerliche Geſandte in Begleitung des Biſchofs Theodoſius, um ihm zu eröffnen, der Kaiſer ſei bereit, ihn mit den höchſten Ehren in Konſtantinopel zu empfangen, wenn er auf Grundlage des Typos mit ihm ſich uniren und mit ihm das heilige Abendmal feiern wolle; der ganze Occident und ein großer Teil des Orients werde nur durch ſein Beiſpiel von der kirchlichen Einheit abgehalten, ſeine Ausſönung mit dem Kaiſer und dem Stul von Konſtantinopel würde zur Einigung der ganzen Kirche füren. Maximus antwortete ablehnend und berief ſich auf ſeine mit Biſchof Theodoſius getroffene Abrede; alle Macht der Welt werde ihn nicht vermögen, wider ſein Gewiſſen zu handeln und den Glauben zu verleugnen. Da wurden die Anweſenden wütend über den ſtarrköpfigen Mönch, der ſich allein für orthodox halte, den Kaiſer und die ganze Hauptſtadt als häretiſch verdamme. Sie überhäuften ihn mit Schmähungen und ſchritten zu tätlichen Miſshandlungen. Biſchof Theodoſius nahm ſich ſeiner an: „das ſei nicht die Art, kirchliche Angelegenheiten zu behandeln“. Maximus blieb feſt dabei: der Typos ſei eine Verleugnung des waren Glaubens; Gott und die heiligen Propheten und Apoſtel verlangen ein offenes Bekennen des heiligen und heilbringenden Glaubens; Schweigen ſei Verleugnen, Verleugnung aber nicht Herſtellung des waren Friedens. — Am folgenden Tage, 14. Sept. 656, wurde Maximus auf Befehl des Kaiſers unter militäriſcher Bedeckung nach Salembria geſürt; von da brachte man ihn weiter nach Perberis, wo bereits ſein Schüler, Anaſtaſius, in der Verbannung ſich befand.

Hier enden die Akten, wie ſie uns in der Collectio Anastasii erhalten ſind. Nach einer weiteren Erzälung (latein. bei Manſi XI, S. 3 f. griech. und latein. bei Combefis S. LXV; Migne S. 170; vgl. Vita S. XXV), über deren chronologiſche Stellung und geſchichtlichen Wert aber die Anſichten verſchieden ſind (vgl. Walch S. 308. 262; Hefele 220 und 223), wären Maximus und ſeine Schüler, die beiden Anaſtaſius, ſpäter noch einmal nach Konſtantinopel gebracht, und nach einer neuen Verhandlung von einer Synode ſamt allen Verteidigern des Dyotheletismus feierlich anathematiſirt worden. Darauf habe man Maximus und ſeine beiden Schüler dem Präfekten (ἔπαρχος) übergeben mit der Weiſung, ſie geißeln, ihnen das Werkzeug ihrer Frechheit, ihre blasphemiſche Zunge ausſchneiden und die rechte Hand abhauen zu laſſen; ſo verſtümmelt ſollten ſie dann durch die 12 Quartiere der Hauptſtadt umhergefürt und zuletzt lebenslänglich verbannt werden. Das Urteil wurde vollzogen und ſie nach Lazika an der Oſtküſte des ſchwarzen Meeres ins dritte Exil abgefürt. Hier kamen die drei Gefangenen am 8. Juni 662 an, wurden von einander getrennt und Maximus in das Kaſtell Schemarum (Schemari) an der Grenze der Alanen eingeſchloſſen, wo er den 13. Auguſt 662 ſtarb (Vita S. XXVII) in einem Alter von mindeſtens 82 Jaren. Von ſeinen beiden Schülern war der eine, Anastasius monachus, ſchon den 24. Juli ihm im Tode vorangegangen, der andere, Anastasius apocrisiarius, ſoll den 11. Oktober 666 im Exil geſtorben ſein (Combefis S. LXX und LXXX; Migne 193 ff.).

Die Kirche hat ihn als Konfeſſor oder Märtyrer geehrt (ſ. zwei Officia s. Maximi bei Combefis und Migne S. 205 und einen angeblich von Johannes Damasc. herrürenden Kanon ebendaſ. S. XCII; weiteres über den Cultus S. Maximi in den AA. SS. 13. Aug. S. 114 ff.) und ſein wie ſeiner beiden Schüler Ende mit mancherlei Wundererzälungen ausgeſchmückt: Anaſtaſius ſoll mit abgehauener Hand geſchrieben, Maximus mit ausgeſchnittener Zunge geredet und ſei-

nen Todestag voraus verkündigt haben, himmlische Flammen sollen nächtlicherweise an seinem Grabe im Kloster des heiligen Arsenius in Lazika erschienen, viele Wunderheilungen ebendort geschehen sein (s. die verschiedenen Vitae und griechische Menäen, AA. SS. S. 111). Man hat keinen Grund (mit Walch S. 310) zu zweifeln, ob die Strafe an Maximus überhaupt vollstreckt worden sei, da doch das Faktum des Zungen- und Handabschneidens nicht bloß von der einstimmigen Tradition, sondern auch von den Geschichtschreibern (wie Theophanes, Cedrenus, Zonaras) bezeugt, auch der byzantinischen Justiz jener Zeit ganz entsprechend ist. Aber auch jene Wundergeschichten, womit die Legende das Ende des heiligen Bekenners ausgestattet hat, bergen im Gewande der Zeit einen tieferen Sinn: mit dem Tode der beiden Hauptverteidiger der dyotheletischen Lehre, Martin und Maximus, war dem orthodoxen Bekenntnis die Hand abgehauen, die Zunge ausgeschnitten, und dennoch war es nicht stumm noch lahm. Kaiser Konstans II. fiel nach wenigen Jaren als ein Opfer des Hasses, den er namentlich auch durch die Behandlung der beiden Warheitszeugen sich zugezogen hatte, und 18 Jare später gewann das in so roher Weise zum Schweigen gebrachte Bekenntnis doch den Sieg und die Anerkennung der Kirche auf der 6. ökumenischen Synode 680. Im Gedächtnis der Nachwelt aber lebte Maximus fort als Konfessor, als ὁ *παμμέγιστος Μάξιμος*, als Wegweiser der Orthodoxie, als Lehrer der Gottseligkeit und heiligen Sittenstrenge, als Leuchter der Welt, Zierde des Mönchtums, Leier des heiligen Geistes, als der Mann mit der süßen honigfließenden Zunge (Combefis S. XCII), als Märtyrer geistiger Freiheit und christlichen Warheitsmutes mitten in einer Zeit sittlicher Rohheit, geistiger Knechtschaft und kirchenpolitischer Verknöcherung.

B. Schriften hat Maximus trotz seines vielbewegten Lebens in großer Zal hinterlassen, aber es ist später seinem Namen auch manches zugeschrieben worden, was nicht von ihm herrürt. Trotz ihrer vielfachen Dunkelheit und Schwerverständlichkeit, die teils im Inhalt, teils in seinem schwülstigen Stil ihren Grund hat und worüber bei allen, die sich damit beschäftigt haben, von Photius an bis auf den neuesten Herausgeber, nur eine Stimme ist, sind seine Werke dennoch, sowol um ihres berühmten Verfassers als um ihres tiefsinnigen und erbaulichen Gehaltes willen, zu allen Zeiten, zumal in den griechischen Klöstern, aber auch von den tiefsinnigsten Geistern des Abendlandes, wie von einem Joh. Scotus Erigena, sogar von frommen und gelehrten Frauen, wie von der Kaiserin Irene und ihrer Tochter Anna Comnena (Alexias V, 147) viel gelesen und hoch geschätzt worden. Seine Werke wurden darum auch vielfach abgeschrieben, und so besitzen wir von denselben zalreiche Handschriften auf verschiedenen Bibliotheken (s. die Nachweisungen von Oudin 163 f., von Fabricius und Harleß 637 u. 677, von Oehler in der Vorrede). Verzeichnisse der einzelnen Schriften haben in älterer Zeit Photius (Biblioth. ed. Bekker p. 154; cod. 192 sqq.) und der Verfasser der Vita Maximi (Acta SS. a. a. O.), in neuerer Baronius, Cave, Ellies du Pin, Oudin, Ceillier, Schröckh, Fabricius gegeben. Letzterer zält im ganzen 53 verschiedene Schriften des Maximus; davon sind 48 gedruckt (44 bei Combefis, 4 anderwärts), 5 inedita s. deperdita.

Eine Gesamtausgabe besitzen wir nicht. Eine solche wurde von dem Dominikaner Franz Combefis unternommen, aber nicht zu Ende gefürt. Zwei Bände davon erschienen u. d. T.: Maximi Confessoris, Graecorum theologi eximiique philosophi, opera ex probatissimis mss. codd. eruta, nova versione subacta notisque illustrata, op. et stud. R. P. Fr. Combefis, Ord. Pr. Parisiis 1675, Fol. Ein dritter Band war in Aussicht gestellt, erschien aber nicht, da der Herausgeber 1679 starb. Den Prospekt desselben s. bei Montfaucon, Biblioth. Coisliniana, Paris 1715, S. 307 ff., bei Fabricius S. 637. Anordnung, Text und lateinische Übersetzung lassen manches zu wünschen übrig. Vorschläge zu einer neuen Ausgabe und zu einer besseren Anordnung macht Oudin Tom. I (diss. de S. Maximo).

Wir teilen die Werke in 5 Klassen: a) exegetische, b) Scholien zu Kirchenvätern, c) dogmatisch-polemische, d) ethisch-ascetische, e) Varia.

a) Die exegetiſchen Schriften geben nicht ſowol Auslegungen als vielmehr theologiſch-myſtiſche Exkurſe zu verſchiedenen Abſchnitten der heil. Schrift. Mit dieſer hat Maximus, wie er ſelbſt verſichert (I, 266) und wie alle ſeine Schriften zeigen, ſich gründlich beſchäftigt; dabei huldigt er, obgleich er manchmal auch auf ſprachliche und Sacherklärungen ſich einläßt, doch grundſätzlich der Lehre von einem unendlichen Schriftſinn und der anagogiſchen oder allegoriſchen Interpretationsmethode nach alexandriniſchem Vorgang.

1) Die bedeutendſte ſeiner Schriften dieſer Klaſſe ſind die Quaestiones ad Thalassium in locos scripturae difficiles, *περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς θείας γραφῆς* (ed. Combef. I, 1—300), gerichtet an einen Presbyter und Abt Thalaſſius, one Zweifel denſelben, von dem wir eine Sammlung von 400 moraliſchen Wahrheiten beſitzen und den wir aus den Akten der Lateranſynode als Abt eines römiſchen Kloſters kennen (ſ. Manſi X, 903. 910). Nach einer Abhandlung über das Böſe enthält die Schrift in 6 oder 7 Büchern 65 Anfragen über ſchwierige Stellen der heil. Schrift nebſt den Antworten des Maximus, wobei jedoch das Schriftwort faſt nur als Anknüpfungspunkt dient für die reichſten dogmatiſch-ethiſchen und myſtiſch-theoſophiſchen Gedankenentwicklungen. Schon Photius klagt über die Schwerverſtändlichkeit dieſer Schrift (Bibl. cod. 192, p. 156 ed. Bekker), erkennt aber auch ihren reichen Gehalt an chriſtl. Ideen an. Wir beſitzen dazu, wie zu einigen anderen Schriften des Maximus, noch kurze griechiſche Scholien, die nicht, wie Combefis glaubt, von dem Verf. ſelbſt herrüren, ſondern 1100 geſchrieben ſcheinen. 2) Ähnlichen Inhalts, aber kürzer, und minder originell ſind die Quaestiones et dubia, *πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις καὶ ἐρωτήσεις καὶ ἐκλογαὶ διαφόρων κεφαλαίων ἀπορουμένων* (I, 300—334), 79 Fragen und Antworten über Schriftſtellen und andere Gegenſtände; — 3) ad Theopemptum scholasticum (I, 635—640), über drei neuteſtamentliche Stellen; — 4) expositio in psalmum LIX, allegoriſch-myſtiſche Auslegung von Pſ. 59 (nach unſerer Zälung 60) (I, 334—343); — 5) orationis dominicae brevis expositio, *εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πάτερ ἡμῶν, πρός τινα φιλόχριστον, ἑρμηνεία σύντομος* (I, 344—366), reich an myſtiſchen Ideen, Darlegung der im Vaterunſer enthaltenen *μυστήρια*, deren er ſieben zält: *θεολογία, υἱοθεσία* u. ſ. w., *τῆς τοῦ πονηροῦ τυραννίδος καθαίρεσις*. Ein großer Teil dieſer Schrift, welche die patriſtiſchen Vaterunſer-Erklärungen würdig abſchließt, hat Aufnahme in die Catenen gefunden (Cat. in Matth. ed. Balth. Corderius. Antwerpen 1847, Fol.); — 6) Fragmente weiterer exegetiſcher Schriften des Maximus, z. B. zu den Pſalmen, Jeſajas, Lukas, Jakobus, eines paraphraſirenden Kommentares zum Hohenlied findet ſich in den griechiſchen Catenen z. B. bei Fronto Ducäus Auctar. Bibl. Patr. II, S. 681; Bibl. Patr. ed. Morell. tom. XIII; weiteres bei Fabricius S. 667; 7) ungedruckt iſt eine Schrift de secundo adventu (ſ. Fabricius S. 676).

b) Wie Maximus hier den Schrifttext weniger erklärt, als vielmehr zur Anknüpfung ſeiner theologiſch-myſtiſchen Betrachtungen verwendet: ſo verfärt er änlich mit patriſtiſchen Texten in ſeinen Scholia und Ambigua zu Gregor von Nazianz und Dionyſius Areopagita: auch hier iſt es ihm nicht ſowol um Erklärung fremder Gedanken zu tun, als um Entwickelung der eigenen theologiſchen und myſtiſchen Ideen, die an jene mehr oder minder frei angelehnt werden. Es ſind drei derartige Sammlungen, die wir beſitzen:

1) Scholia in Opera S. Dionysii Areopagitae, griechiſch herausgegeben Paris bei Morell 1562, 8° (mit Dionyſius Areop. und Georgius Pachymeres); griechiſch und lateiniſch in der Ausgabe des Dionyſius, Antwerpen 1615, Fol.; am beſten cum versione Balth. Corderii S. J. Paris 1633, Fol., Antwerpen 1634, Fol. Combefis beabſichtigte (in dem nicht erſchienenen dritten Bande ſeiner Ausg.) einen aus verſchiedenen codd. vermehrten und verbeſſerten Abdruck dieſer Scholien zu geben, ſ. Harleß zu Fabric. S. 667. 2) *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν*, de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii (Naz.), über 4 Stellen aus Gregors oratt. de filio und über die epistola Dionysii Areop. ad Cajum monachum, mit Zuſchrift an einen Abt

Thomas. 3) Ambigua in Gregorium Naz. *Ἄπορα εἰς Γρηγόριον s. περὶ τῶν ἀπορηθέντων κεφαλαίων ἐν τοῖς τοῦ ἁγ. Γρηγορίου τοῦ θεολόγου λόγοις*, ad Johannem Cyzici Archiep. Erwänt wird dieſe Schrift von Maximus ſelbſt in den quaest. ad Thalassium I, 87 und von Johannes Tzetzes Chiliad. IX, v. 866. Dieſes Werk des Maximus iſt es, das von Joh. Scotus Erigena c. 864 aus Auftrag des Königs Karl des Kahlen ins Lateiniſche überſetzt wurde; ſ. deſſen Zuſchrift an den König (bei Gale und Floß in ihren Ausgaben des Scotus Erig.; Oehler S. 35), worin Erigena über ſein Verhältnis zu Maximus und das des letzteren zu Dionyſius Aufſchluſs gibt. Herausgegeben wurde das griechiſche Original mit der Überſetzung von Thomas Gale in ſeiner Ausgabe von Erigena, de divisione naturae, Oxford 1681, Fol.; einen Abdruck dieſer Ausgabe gibt Floß in Mignes Patrologie Bd. 122, S. 1194 ff. Beide Ausgaben ſind aber nicht vollſtändig; einen vollſtändigeren und beſſeren Text (von Nr. 2 u. 3) gibt der Codex Gudianus in Wolfenbüttel, woraus Franz Oehler das Ganze herausgegeben hat u. d. T.: Anecdota Graeca, tom. I. continens S. Maximi Confessoris de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii ad Thomam V. S. librum etc. nunc primum integrum edidit Fr. Oehler, Halis 1857, 8°; vgl. deſſen praefatio S. VI ff. 4) Verwandten Inhalts ſcheint das Ineditum: Quaestiones sacrae miscellaneae ad Nicephorum chartophylacem Constantinop., *ἐρωτήσεις πρὸς Νικηφόρον περὶ διαφόρων κεφαλαίων*, handſchriftlich in Wien (ſ. Lambecius, Bibl. Caes. Vindeb. VI, p. 56).

c) Die dogmatiſch-polemiſchen Schriften des Maximus behandeln teils chriſtologiſche, teils trinitariſche, teils anthropologiſche Fragen. Am wichtigſten für die Dogmengeſchichte ſind die erſteren, die ſich teils auf den monophyſitiſchen, teils auf den monotheletiſchen Streit beziehen. In jenen verteidigt Maximus die dyophyſitiſche Lehre des Chalcedonense gegen die monophyſitiſchen Severianer, beſ. gegen die von Philoxenus und Severus im 6. Jarhundert aufgeſtellte Lehre von einer zuſammengeſetzten Natur, *μία φύσις σύνθετος*, in Chriſto (ſ. Dorner, II, 164 ff.; Werner, Geſch. der apol. und polem. Literatur, II, 385 ff.). Hieher gehören: 1) Epistola ad Joannem Cubic. de rectis ecclesiae decrotis et adversus Severum haereticum (Bd. II, S. 259—291); 2) ad Petrum Illustrem oratio brevis s. liber adv. dogmata Severi (II, 291 ff.), geſchrieben vor 634; 3) ad eund. epistola dogmatica (II, 307 ff.); 4) de communi et proprio, de essentia et hypostasi ad Cosmam diaconum Alex. (II, 313 ff.); 5) de duabus Christi naturis (II, 76.); 6) de qualitate, proprio et differentia ad Theodorum, presbyt. in Mazario Siciliae (II, 134 ff.); 7) pro synodo Chalcedonensi ad Symbolum additio (II, 140 ff.); 8) capita de substantia et natura, de hypostasi et persona (II, 143 f.); 9) ad Julianum scholasticum Alex. de ecclesiastico dogmate, quod attinet ad Dominic. Incarnationem (II, 336 ff.); 10) ex persona Georgii praefecti Afr. ad moniales, quae Alexandriae a cathol. fide discesserant (II, 339 ff.).

Schon unter dieſen Schriften ſind mehrere, die im Monophyſitismus zugleich den Monotheletismus bekämpfen. Weit größer aber iſt nun noch die Zal der ſpeziell auf die Willenlehre bezüglichen Schriften; ſie gehören ſämtlich zu den wichtigſten Urkunden des Monotheletenſtreites. Walch S. 499 f. zält 19 hieher gehörige Schriften des Maximus auf; vgl. auch Werner, II, 414; Dorner II, 235 ff. Die wichtigſten darunter, weil ſie die Hauptkontroverſen am kürzeſten zuſammenfaſſen, ſind vor allem 1) Die Acta disputationis cum Pyrrho, *διάλεξις Μαξίμου πρὸς Πύρρον* (bei Combefis Bd. II, S. 159—195, auch ſonſt mehrfach gedruckt bei Baronius Annal. t. VIII, in den Konzilienſammlungen von Pinius, Labbé, Manſi Bd. X, S. 710; Auszüge bei Walch, Baur, Dorner, Hefele, Werner u. a.); 2) epistola ad Pyrrhum Presb. et Hegumenum, kurz nach 633 geſchrieben; 3) tomus dogmaticus ad Marinum Diaconum in Cyprum insulam missus; 4) ad Marinum Presbyterum epistola de duabus in Christo voluntatibus; 5) ad Marinum ex tractatu de operationibus et voluntatibus, griechiſch zuerſt herausgegeben Lugd. Bat. 1617, 8°; 6) ad Marinum Cypri presbyterum responsa, Beantwortung von Einwürfen des Diakonus und Rhetors Theodor von Byzanz, geſchrieben nach 642; 7) tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum; 8) ad

Marinum presbyterum Cypri, geſchrieben aus Karthago, wie es ſcheint im J. 645; 9) defloratio ex epistola scripta ad Petrum Illustrem, ubi Pyrrhi, Sophronii papae Honorii mentionem facit, Fragment eines nach 641 geſchriebenen Briefes; 10) Spiritalis tomus et dogmaticus adv. Heraclii Ecthesin, ad Stephanum Dorensem episcopum, geſchrieben aus Rom zwiſchen 645 u. 648; 11) Hegumenis et monachis ac catholicis populis per Siciliam constitutis, geſchrieben, wie es ſcheint, auf der Inſel Sicilien ſelbſt, und zwar warſcheinlich nach 646 (vgl. Aſſemani S. 173 f.); 12) ad Gregorium presb. et hegum. de Christi mysterio; 13) ad Nicandrum episc. de duabus in Christo naturis; 14) de duabus unius Christi Dei nostri voluntatibus, an einen ungenannten Abt; 15) non posse dici unam in Christo voluntatem; 16) capita decem de duplici voluntate Domini ad orthodoxos; 17) ex quaestionibus a Theodoro monacho propositis; 18) adversus eos, qui dicunt, dicendam unam Christi operationem, drei kurze Abhandlungen gegen dreierlei Behauptungen der Monotheleten; 19) ad illud: si possibile est, transeat a me calix; 20) variae definitiones, ὅροι διάφοροι, früher herausgegeben von Höſchel, Heidelberg 1591, 8° und Augsburg 1599, 8°; 21) distinctionum et unionum definitiones; 22) diversae Patrum de duabus operationibus Domini Jesu Christi definitiones.

Auf trinitariſche Fragen beziehen ſich 1) der Brief an den Presbyter Marinus aus Cypern (II, 69—72) über die Lehre vom Ausgang des hl. Geiſtes, ferner 2) ein Fragment über dieſelbe Frage, ex opere 63 dubiorum ad Achridae Regem I, 671, von zweifelhafter Achtheit, und endlich 3) die ſicher unächten dialogi V, de trinitate II, 381—484, Disputation eines Orthodoxen mit einem Arianer, Macedonier, Apollinariſten, früher von den Einen dem Athanaſius, von Andern dem Theodoret zugeſchrieben; in mehreren Handſchriften tragen ſie den Namen des Maximus, zeigen aber nach Inhalt und Stil mit den übrigen Werken des Maximus keine Verwandtſchaft; vgl. Fabricius Bd. VIII, S. 205; IX, S. 651.

Anthropologiſche Fragen behandelt Maximus in dem Traktat περὶ ψυχῆς, de animae natura et affectionibus (auch in Analecta Patrum, Venet. 1781), ſowie in den beiden Briefen ad Joannem archiepiscopum Cyzicenum, über die Unkörperlichkeit der Seele (II, 238—43) und an einen Presbyter Johannes oder Jordanes, über das bewuſste Fortleben der Seele, geſchrieben im J. 642 (II, 243—47).

d) Eine vierte Hauptklaſſe bilden die ethiſch-aſketiſchen Schriften des Maximus, teils ethiſche Traktate, teils Sentenzenſammlungen. Zu den erſteren können wir rechnen mehrere der Briefe, z. B. ad Joannem Cubicularium de caritate II, 219—31, ad eund. de tristitia secundum Deum II, 231—35, ad eund. cur alii aliis divino judicio praesint homines II, 253 und andere, beſ. aber den λόγος Ἀσκητικός, liber ad pietatem exercens I, 367—393, Dialog zwiſchen einem Abt und einem jüngeren Mönch über die vornehmſten Pflichten des geiſtlichen Lebens, Liebe Gottes und des Nächſten, Welt- und Selbſtverleugnung u. ſ. w. — eine Schrift, ausgezeichnet durch Wärme und ſittlichen Ernſt, nützlich für alle, wie Photius ſagt (bibl. 193), beſonders aber für die, welche eines aſketiſchen Lebens ſich befleißigen, auch durch größere Einfachheit, Fluß und Abrundung der Darſtellung von anderen Schriften des Maximus ſich vorteilhaft unterſcheidend. Mit Recht zält man dieſe Schrift zu dem Beſten, was uns von aſketiſcher Litteratur aus der griechiſchen Kirche erhalten iſt. Dieſelbe wurde erſtmals von W. Pirkheimer in lat. Überſetzung herausgegeben, Nürnberg 1530, 8°, überſetzt von Nobilius mit einigen Schriften des Baſilius und Chryſoſtomus, Rom 1587, 4°; in der Bibl. Patr. Lugd. XII, 479 und 506. Einen Anhang zu dieſem Liber Asceticus bilden die Capita de caritate, κεφάλαια περὶ ἀγάπης (I, 394—460), eine Sammlung von 400 Sentenzen, meiſt ethiſchen, zum Teil auch dogmatiſchen und myſtiſchen Inhalts, eingeteilt nach Analogie der vier Evangelien in vier Centurien, gerichtet an einen Mönch Elpidius. Photius erwänt dieſe Sammlung cod. 193, auch haben wir dazu griech. Scholien von unbekanntem Verfaſſer. Herausgegeben wurde ſie zuerſt (unter dem falſchen Namen des Ma-

ximus von Turin) 1531 zu Hagenau von Opsopäus griechisch und lateinisch, dann 1546 von Konrad Gesner in Zürich zugleich mit den loci communes des Maximus (s. unten) und mit den Sentenzen des Antonius Melissa, 1550 zu Basel in dem Micropresbyticus, 1558 ebendas. in den Orthodoxographi, 1616 zu Helmstädt von Jos. a Fuchte, sodann mehrfach in den Bibl. Patr. z. B. Colon. Band VII.

Eine ähnliche Sentenzensammlung, nur mit dem Unterschiede, dass darin neben dem ethisch-asketischen das dogmatische und mystische Element vorwaltet, sind die *κεφάλαια περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ υἱοῦ θεοῦ*, capita theologica et oeconomica CC., auch *γνωστικὰ κεφάλαια* genannt (I, S. 461—511). Sie stehen, wie schon Photius cod. 194 bemerkt, in der Mitte zwischen den capita de caritate, mit denen sie die Sentenzenform gemein haben, und den quaestiones ad Thalassium, denen sie inhaltlich verwandt sind. Ein Teil dieser Sammlung, wie der capita de caritate, ist aus älteren Schriften, z. B. aus den *νηπτικά* des Markus Eremita entlehnt (s. die Nachweisungen bei Combefis). An diese beiden schließen sich sodann noch zwei weitere Sammlungen ähnlicher Art, nämlich die *κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικὰ καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας*, capita diversa 500 theologica et oeconomica, I, 512—34, zuerst herausgeg. von Joh. Picus in Paris 1560, 8°, und *ἕτερα κεφάλαια*, alia capita 243, ähnlichen ethisch-asketischen Inhalts, zuerst herausg. von Cambefis aus einem cod. Vatic. I, 640—71. Die größte derartige Sammlung, die jedoch gar nichts Eigenes von Maximus enthält, sondern bloß Exzerpte teils aus der hl. Schrift, teils aus allerlei christlichen und heidnischen Schriftstellern, sind endlich seine *κεφάλαια θεολογικὰ ἤτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων τῶν τε καθ' ἡμᾶς καὶ τῶν ἔξωθεν*, capita theologica, auch sermones per excopta oder loci communes genannt, das letzte Stück der Combefisschen Ausgabe II, 528—689, eingeteilt in 71 Abschnitte (*λόγοι*, sermones). Es ist das eine jener Blumenlesen oder moralischen Sentenzensammlungen, wie sie von griechischen Schriftstellern der späteren Zeit in großer Zal veranstaltet und, wie es scheint, besonders in den Klöstern benutzt wurden (vgl. Fabricius, Bibl. gr. ed. Harless, Vol. IX, S. 569 ff.; Schoell, Geschichte der griech. Litt. III, S. 182), von der bekannteren Blumenlese des Stobäus dadurch verschieden, dass Maximus seine Sentenzen nicht bloß aus Profanschriftstellern, sondern auch aus der heil. Schrift und den Kirchenvätern entnommen hat. Die erste Ausgabe mit lateinischer Übersetzung veranstaltete Konrad Gesner, Zürich 1546, Fol., zugleich mit der ähnlichen Sammlung des Antonius Melissa; in späteren Ausgaben wurde die Sammlung des Maximus mit der des Melissa (Genf 1609), beide mit der des Stobäus vermischt (Frankf. 1851, Fol.); Combefis hat die Sammlung des Maximus wider auszuscheiden versucht. Weiteres s. bei Fabricius ed. Harleß S. 652; Nicolai, Griechische Litteratur-Geschichte, III, 309 ff. und die dort weiter verzeichnete Litteratur.

e) Zu den Varia rechnen wir hauptsächlich zwei Schriften des Maximus, die ein höheres Interesse bieten, seine Mystagogie und seine Kirchenrechnung, ferner seine Briefe und Gedichte.

1) Die *Μυσταγωγία, περὶ τοῦ· τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα συνέστηκε* (Bd. II, S. 489—526), enthält Betrachtungen über die symbolisch-mystische Bedeutung der Kirche und der verschiedenen kirchlichen Kultushandlungen, entnommen angeblich den mündlichen Belehrungen eines ehrwürdigen und weisen christlichen Greises und gerichtet *πρὸς τὸν θεοχάριστον*, — eine jener christlichen Mystagogien oder Auslegungen der Liturgie, wie sie uns aus der späteren griechischen Kirche mehrfach erhalten sind (s. Gaß, Nikolaus Kabasilas S. 155 ff.). Frühere Ausgaben dieser Schrift von Höschel, Augsb. 1599, 8; von Fronto Ducäus, Auctar. Bibl. Patr., Bd. II, S. 166 ff.; in der Bibl. Patr., Paris 1654, Bd. XI, S. 410 ff.; auch in den Liturgiae Patrum, Paris 1560, Antwerpen 1592. Weiteres bei Fabricius S. 651 f., und Gaß a. a. O.; Steitz, Abendmalslehre in Jahrbüchern für deutsche Theol. XI, S. 229 ff.

2) Die Kirchenrechnung, Computus ecclesiasticus oder, wie der griechische

Titel lautet, *ἐξήγησις κεφαλαιώδης περὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν πάσχα, τὸ διαγραφὲν κανόνιον ἑρμηνεύουσα*, brevis enarratio christiani paschatis, qua descripti latereuli ratio declaratur, geſchrieben nach der eigenen Angabe (III, 9) im Jare 640, dedicirt dem Patricius Petrus Illuſtris, eine Anleitung zum Verſtändnis der chriſtlichen Feſtrechnung und der bibliſchen wie profanen Chronologie (vgl. d. Art. „Aera“ in der Real-Enc. Bd. I, S. 193). Dieſe Schrift fehlt in der Combefiſiſchen Ausgabe; Auszüge daraus gab zuerſt Joſ. Scaliger, De emendatione temp. lib. VIII, 736 ff.; einen vollſtändigen Abdruck mit lateiniſcher Überſetzung und Noten D. Petavius in ſeinem Uranologium, Paris 1630, Fol., S. 313.— Ungedruckt iſt eine andere chronologiſche Schrift, die dem Maximus in einem Wiener Kodex zugeſchrieben wird: chronologia succincta vitae Christi, ſ. Fabricius S. 676; gleichfalls ungedruckt, aber von zweifelhafter Ächtheit, ein Lexicon s. *συναγωγὴ λέξεων* (Combefis I, 680; Fabricius a. a. O.).

3) Briefe des Maximus gibt Combefis 42 (Bd. II, S. 201 bis 381), wozu noch mehrere anderwärts gedruckte und ungedruckte hinzukommen; ſie ſind teils von dogmatiſchem, ethiſchem, myſtiſchem, teils von mehr allgemeinem, perſönlichem Inhalt; viele derſelben können ebenſogut zu den theologiſchen Abhandlungen gerechnet werden. Datirt ſind wenige, adreſſirt 9 an Johannes Cubicularius, 6 ad Polychroninm abbatem, 5 ad Thalassinm presbyterum et abbatem, 2 ad Constantinum sacollarium, 2 ad Johannem presbyterum, 2 ad Johannem episcopum, 2 ad Cyrisicium op., 2 ad Petrum Illnstrem, 2 ad Cosmam diac., 1 ad Georgium S. Gregorium Africae praef., ad Pyrrhum etc.; ſ. Fabricius S. 647; Ceillier S. 703 ff.

4) Drei Hymnen von M. ſ. bei Daniel, Thes. hymnolog., III, 97 ff.; Migne 91, S. 1418.

C. Der Lehrbegriff des Maximus iſt mehr oder minder ausfürlich dargeſtellt worden von Neander, Kirchen-Geſch., III, 239—244; Ritter, Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie, II, 535—51; Chriſtliche Philoſophie I, 390; Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, II, 102 ff.; 262 ff.; Dorner, Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti, II, 207 ff.; 283 ff.; Gaß, Nikol. Kabaſilas 49 ff.; 154 ff.; Chriſtlieb, Scotus Erigena 104 ff.; Huber, Philoſophie der Kirchenväter, S. 341 ff.; Landerer, Verh. von Gnade und Freiheit ꝛc. in den Jahrbüchern f. d. Theol. 1857, S. 583 ff.; Steitz, Abendmalslehre der griech. Kirche in den Jahrbüchern f. d. Theologie 1866, Bd. XI, 229 ff.; Weſer, M. C. de incarnatione et deificatione doctrina etc., Berlin 1869; Bach, Dogmengeſchichte des Mittelalters, I, 15 ff.; vgl. auch Nitzſch, Grundriß der DG., S. 142 ff. Erſchöpfend iſt keine dieſer Darſtellungen, da die Verfaſſer teils die Quellen nicht vollſtändig kannten, teils nur einzelne Seiten ſeiner Lehre hervorheben wollten; eine ausfürliche Darſtellung der Hauptlehren habe ich zu geben geſucht in der erſten Aufl. der Real-Encykl. Band XX, S. 129—144.

Es ſind ſehr verſchiedenartige Gedankenelemente, — philoſophiſche und theologiſche: Platonismus und Ariſtotelismus, Schriftgedanken und nicäniſch-chalcedoniſche Orthodoxie, die Theologie der griechiſchen Väter, beſ. der beiden Gregore, endlich aber vorzugsweiſe die Ideeen der chriſtlichen Myſtik, und zwar dieſe wider in der doppelten Geſtalt der ſubjektiven Aſketik des ägyptiſchen Mönchtums und der hierarchiſch-kirchlichen Myſtik des areopagitiſchen Syſtems —, welche in dem tiefen und reichen Geiſte des Maximus zuſammenfließen. Und er hat dieſelben nicht etwa bloß „gebunden von der Auktorität früherer Leiſtungen durch formloſe Darſtellung zu einem äußerlichen Nebeneinander in ſchwankendem Eklektizismus“ (Kurz) verbunden, ſondern vermöge einer ſeltenen Vereinigung dialektiſcher Schärfe mit myſtiſchem Tiefſinn in großartiger Gedankenarbeit ſie zur Einheit eines philoſophiſch-theologiſchen, theoſophiſch-myſtiſchen Syſtems zuſammenzufaſſen geſucht,— zu einer chriſtlichen Weltanſchauung, welche die beſten Gedanken ſeiner Vorgänger in ſich enthält und als reifſte Frucht der bisherigen Entwicklung der Theologie in der griechiſchen Kirche bezeichnet werden darf (vgl. Huber S. 342). Vor einer einſeitigen Bewunderung ſeines Syſtems wird uns freilich die doppelte Warnehmung bewaren, einmal daſs Maximus, hierin der echte Son ſeiner Epigonen-

zeit, der Zeit des Absterbens hellenischer Philosophie und altchristlicher Theologie, doch weit mehr ein rezeptiver, verschiedene Gedankenströmungen in sich zusammenfassender und verarbeitender, als ein warhaft schöpferischer Geist war, und fürs andere, dass sein ernstliches Ringen, aus jenen verschiedenen Elementen ein harmonisch-einheitliches System zu gestalten, zuletzt doch wider vereitelt wird, sofern er formell zu keiner warhaft systematischen und methodischen Darstellung seiner Ideeen es bringt, diese vielmehr bald an fremde Gedanken kommentarienartig anhängt, bald in aphoristischer Sentenzenform lose aneinander reiht, und indem er auch innerlich den durch die ganze griechische Theologie sich hindurchziehenden Dualismus von Gott und Welt, Geist und Materie göttlicher Kausalität und menschlicher Freiheit trotz aller Ansätze dazu nicht warhaft überwindet und ausgleicht.

Unter jenen verschiedenen geistigen Faktoren aber ist derjenige, der den größten Einfluss auf ihn geübt hat und in welchem wir die unmittelbare Voraussetzung seiner Lehre zu erkennen haben, unstreitig die areopagitische Mystik. Den pseudodionysischen Schriften, die in jener ganzen Zeit und allermeist im Monotheletenstreit eine so große Rolle spielen, hat Maximus seine Grundgedanken entnommen; er hat sie unzäligemal citirt, excerpirt und kommentirt; und durch seine Auktorität vorzüglich den weitreichenden Einfluss derselben auf die mittelalterliche Theologie und Mystik des Abendlandes wie des Morgenlandes vermittelt. Er preist ihren Verfasser als den heiligen Offenbarer göttlicher Geheimnisse, als den *παγάγιος καὶ ὄντως θεοφάντωρ* (II, 49. 51. 491. 526 u. ö.) und ist von seiner Orthodoxie ebenso überzeugt, wie von seiner Identität mit dem Dionysius Areopagita der Apostelgeschichte. Man mag hierin einen Beweis seines unkritischen Sinnes sehen (Ritter E. 537), den er jedenfalls mit seinem ganzen Zeitalter teilt; aber viel wichtiger ist das andere, dass Maximus dennoch Selbständigkeit, Nüchternheit und Vielseitigkeit genug besaß, um keineswegs in blinder Verehrung den Lehren des falschen Dionysius sich hinzugeben. Er hat nicht bloß aus Bescheidenheit ein zu tiefes Eingehen in das Einzelne abgelehnt (quaest. in scr. I, p. 29; mystag. II, p. 526), sondern auch in wesentlichen Punkten, und zwar sowol nach der theologisch-soteriologischen, als nach der ethisch-anthropologischen Seite hin das areopagitische System teils modifizirt, teils weitergebildet, sodass man die Lehre des Maximus kurz mit Baur (S. 263. 268) als ethische oder christliche Modifikation des areopagitischen Systems, richtiger noch als ethisch-theologische Umbildung und Fortbildung desselben bezeichnen kann. Wenn der Charakter des dionysischen Systems in unmittelbarer Verschmelzung von Neuplatonismus und Christentum besteht (Baur S. 247), wobei die christliche Gottesidee, der ethische Begriff der Sünde und Erlösung, besonders aber die historische Realität und spezifische Heilsbedeutung der Person Christi durch den abstrakten Idealismus der platonischen Spekulation wesentlich beeinträchtigt erscheint: so erhält dagegen bei Maximus nicht bloß der Platonismus in dem ebenso bedeutenden Einfluss aristotelischer Elemente ein heilsames Gegengewicht, sondern es gewinnt auch seine Theologie durch Rückgang auf die hl. Schrift, auf die orthodoxe Kirchenlehre und auf die Theologie und Mystik der älteren griechischen Väter (Athanasius, Basilius, Gregor Naz. und Nyss., Cyrill, Chrysost., Macarius, Marcus Erem. u. a.) einen reinern und volleren christlichen Inhalt. Haben wir bei Dionysius wesentlich neuplatonische Gedanken in christlicher Metamorphose, so herrscht dagegen bei Maximus ein durchaus christlicher Geist und Lehrgehalt, der freilich die Schale und Schranke hellenisch-neuplatonischer Spekulation nicht vollständig durchbrochen hat. Mit Recht hat man hingewiesen auf den scheinbaren Widerspruch, der zwischen den verschiedenen in der Lehre des Maximus vereinigten Interessen und Anschauungen stattfindet. „Bedenkt man" — sagt Baur S. 264 — „in welcher Beziehung der Areopagite zum Monophysitismus steht, so könnte die Vorliebe des Maximus für die areopagitische Lehre etwas auffallend erscheinen; allein Maximus behauptet auch als Verehrer des Areopagiten dieselbe Stellung, welche er im Monotheletenstreit hat. Wie er auf der einen Seite, um die platonische Transcendenz der Idee Gottes auszusprechen, den Gegen-

satz des Endlichen und Unendlichen sehr stark hervorhob, so drang er auf der andern Seite nicht minder auf die Realität des Endlichen oder Menschlichen, um die platonische Immanenz Gottes und der Welt auf ihren bestimmteren und adäquateren Begriff in der Einheit Gottes und des Menschen zu bringen". Und bestimmter noch hebt Dorner (S. 283, vgl. Landerer, Christlieb, Steitz, Nitzsch) den entscheidenden Punkt hervor, in welchem der große Fortschritt des Maximus über den Areopagiten hinaus sich offenbart: „Das dialektische Element in Maximus scheint im Widerspruch zu stehen mit dem Mystischen, Areopagitischen in ihm, woran er sichtlich mit der ganzen Innigkeit seiner Liebe hängt. Allein es ist, als ob er, gerade weil er den monistischen, ja pantheistischen Zug in sich selbst so stark verspürt, dem Monophysitismus und Monotheletismus so stark entgegentrete. — Es ist das Prinzip der Freiheit, das er dem areopagitischen System einzuverleiben sucht und wodurch er wenigstens dessen Anthropologie (aber auch dessen Theologie, Christologie, Soteriologie) fortbildet".

Erst in der Gestalt, die sich durch Maximus erhalten, hat dann die areopagitische Mystik ihren großen und weitreichenden Einfluss geübt auf die Theologie der griechischen wie der abendländischen Kirche — einen Einfluss, der bei der unvollkommenen Kenntnis, die wir bisher von den Werken des Maximus hatten, noch nicht in seinem vollen Umfang gewürdigt ist. Wie sehr zunächst Johannes Damascenus von Maximus abhängig ist, das ist bis jetzt mehr geant und angedeutet, als erkannt und nachgewiesen (Dorner S. 258 ff.). Ebenso erstreckt sich der Einfluss des Maximus auf die spätere griechische Theologie eines Euthymius Zygabenus, Niketas Choniates, Nikolaus von Methone und besonders auf die griechische Mystik der Hesychasten und des Nikolaus Kabasilas (vgl. Gaß, Die Mystik des Nikolaus Kabasilas; Ullmann, Die dogmat. Entwicklung der griech. Kirche, Stud. und Krit. 1833, III).

Viel wichtiger aber noch ist Maximus als das bedeutendste Mittelglied zwischen Dionysius und Scotus Erigena. Richtig hat Baur (S. 269 ff.) schon aus dem Wenigen, was ihm von Maximus vorlag, erkannt, dass Erigena hinsichtlich der eigentümlichen Ideeen seines Systems dem Maximus weit mehr zu danken hat, als man gewönlich annimmt, ja dass die Ideeen des Maximus gleichsam nur der von Erigena kommentirte und weiter bearbeitete Text sind (Baur S. 273). Im Einzelnen hat dann Christlieb (a. a. O.) den Nachweis geliefert, wie Erigena fast auf jedem Punkte seines Systems an Maximus, den venerabilis magister et divinus philosophus (de divis. nat. II, 4 u. a.), und durch seine Vermittlung an Dionysius Areopagita, den magnus et divinus manifestator, sich anlehnt; und wenn Christlieb S. 454 f. die Punkte nachzuweisen sucht, in welchen Erigena über Maximus hinausgegangen sein soll, so reduziren sich diese angeblichen Fortschritte bei näherer Kenntnis der Schriften des Maximus fast einzig auf den formellen Unterschied, dass Erigena die von seinem Vorgänger mehr nur in aphoristischer Weise hingeworfenen Gedanken strenger methodisch zu verarbeiten sucht; dieser formelle Fortschritt aber wird mehr als aufgewogen durch den materiellen Rückschritt, dass der lebendige Fluss christlich-theosophischer Ideeenentwicklung, der uns bei dem griechischen Theologen entgegentritt, bei dem abendländischen Philosophen in einem zwischen Pantheismus und christlichem Theismus schillernden Gedankensysteme erstarrt. Aber noch viel weiter, als auf Erigena, erstreckt sich der Einfluss des Maximus. Wenn man neuerdings mit Recht erkannt hat, wie stark der Platonismus oder genauer der Neuplatonismus durch das Medium des Pseudodionysius, des Scotus Erigena, auch des Johannes von Damaskus auf die mittelalterliche Theologie", und zwar auf die Scholastik sowol als auf die Mystik des Abendlandes eingewirkt hat (s. Landerer in der R.-E. 1. Aufl., Bd. XIII, S. 668), so darf unter jenen Mittelgliedern zwischen Morgenland und Abendland, zwischen Altertum und Mittelalter gerade Maximus, der orthodoxe Fortbildner und verdeutlichende Erklärer der areopagitischen Ideeen, nicht vergessen werden, der schon von Erigena ebendarum ins Lateinische übersetzt wurde, weil er saepissime obscurissimas Dionysii sententias introduxit mirabilique modo dilucidavit (Erigena's Vorr. zur Uebers. der scholia Maximi). Maximus ist es in der Tat, der „das

göttliche Dunkel“ der areopagitischen Mystik in das „heilige Helldunkel“ (vgl. Dorner S. 290) übersetzt hat, das nun anregend, weckend und befruchtend in den tiefsten und hellsten Geistern des ganzen Mittelalters, in einem Scotus Erigena, in Thomas von Aquino und Duns Scotus, in einem Meister Eckart wie in einem Nikolaus Kabasilas fortwirkt. Wie in der Lehre des Maximus die drei Elemente, Orthodoxie, Mystik und Dialektik, in eigentümlicher Weise sich mischen, so kann er als einer der bedeutendsten Vorboten, Vorläufer und Quellen der mittelalterlichen Scholastik und Mystik (vergl. du Pin: en un mot il était scholastique, mystique et contemplatif), ja, wie man ihn schon genannt hat, als der „Thomas der griechischen Kirche“ bezeichnet werden. So groß auch bei ihm selbst wider die Abhängigkeit von seinen Vorgängern, und so wenig es ihm gelungen ist, die reichen und vielseitigen Gedankenzuflüsse, die in ihm sich begegnen, zu harmonischer Einheit zu bringen, so ist er doch jedenfalls einer der wichtigsten Kanäle, durch welche ein reicher Strom theologischer und theosophisch-mystischer Gedanken aus dem christlichen Morgenlande und Altertum herüber in die Kirche des Abendlandes und Mittelalters sich ergossen hat, — und er selbst ist nach Geist, Charakter, Frömmigkeit, Gelehrsamkeit, litterarischer und kirchlicher Wirksamkeit, Lebensschicksalen einer der achtungswürdigsten und größten christlichen Denker und Dulder aller Zeiten, — von Wenigen näher gekannt und gewürdigt, aber dennoch am Himmel der christlichen Kirche ein Stern erster Größe. **Wagenmann.**

Mayer, Johann Friedrich, „malleus haereticorum et pietistarum“ nach Samuel Benedikt Carpzovs treffendem Ausdruck, berüchtigt wegen der äußersten Leidenschaftlichkeit seiner Polemik gegen die Pietisten, berühmt wegen seiner außerordentlichen Kanzelgaben, ward geboren am 6. Dez. 1650 zu Leipzig und starb am 30. März 1712 im 62. Lebensjare zu Stettin. Sein Vater war Johann Ulrich M., Mittagsprediger, hernach Pastor zu St. Thomä, Son des Seniors der Juristenfakultät in Leipzig Johann M. Johann Friedrich M. studirte zuerst in Leipzig, wo er schon am 30. Januar 1668, kaum 17 Jare alt, Magister ward; er ging dann nach Straßburg, wo er besonders mit Balthasar Bebel in ein näheres Verhältnis trat. Im Januar 1672 ward er Sonnabendsprediger in Leipzig und darauf schon im Jare 1673 zum Pastor und Superintendent zu Leisnig ernannt. Ehe er dieses Amt antrat, ward er am 29. Mai 1673 zu Leipzig Lic. theol. und dieser Tag war auch sein Hochzeitstag. Am 19. Oktober 1674, noch nicht 24 Jare alt, ward er zum Doktor der Theologie promovirt. Von Leisnig ward er im November 1678 als Pastor und Superintendent nach Grimma berufen. Seine ganze Sehnsucht ging jedoch auf das akademische Leben und dieser Wunsch ward ihm am 7. April 1684 durch die Berufung in die vierte theologische Professur nach Wittenberg erfüllt; zugleich ward er Substitut Quenstedts als Prediger an der dortigen Schloßkirche. Damals war er durch Spener zu einer lebendigeren Erfassung des Christentums angeregt; in seiner Antrittsrede, gehalten vor den Oren des 72järigen Calov, rühmt er die Wächterstimme des frommen Spener, dessen pia desideria die Theologen nur desideria sein ließen und wie platonische Ideeen behandelten. Doch tritt er zu Calov und Quenstedt in ein Pietätsverhältnis. Seine Vorlesungen und seine Predigten fanden lebhaften Beifall, durch seine Disputationen glänzte er; die ihm gezollte Bewunderung ließ über seinen Ehrgeiz und das tief gestörte eheliche Verhältnis hinwegsehen. Die Gatten beschuldigten sich gegenseitig des Ehebruchs; Spener ließ als Oberkonsistorialrat an ihn eine ernste amtliche Zurechtweisung ergehen und das Oberkonsistorium mußte die Trennung von Tisch und Bett verfügen. M. ist dann immer von seiner Frau unter mancherlei üblen Gerüchten getrennt geblieben. Deshalb äußerte, als das Kirchenkollegium zu St. Jacobi in Hamburg ihn im J. 1686 zum Pastor an der genannten Kirche wälen wollte, das Ministerium daselbst gegen ihn Bedenken, „weil von dem Leben des zu Berufenden verschiedene Kunde eingegangen sei“, gab jedoch auf Wunsch des Senates „wegen der unruhigen Zeiten“ nach, und so ward M. am 24. Oktober gewält. M. freute sich einerseits über diesen ehrenvollen Ruf in ein besonders angesehenes und einträgliches Amt, war

auch wol wegen seiner Differenzen mit dem Konsistorium zum Scheiden geneigt; andererseits aber will er doch auch das akademische Leben nicht aufgeben und hofft von Spener gehalten zu werden. Als das nicht geschah, sei es wegen der Unredlichkeit seines Bruders bei den Verhandlungen in Dresden (vgl. Gefficken, im unten zu nennenden Werke, S. 286 und 418) oder weil Spener M.'s eigenes unredliches Spiel durchschaute (vgl. Spener, Letzte theol. Bedenken, 2. Aufl., III, S. 566), eilte M. nach Hamburg und hielt hier, one in Wittenberg sich verabschiedet zu haben, am 17. Dez. 1686 seine Antrittspredigt; im Anfange des Jares 1687 ging er dann aber nach Wittenberg zurück und versuchte auf alle Weise in seiner Professur gehalten zu werden, fungirte auch, als wenn nichts geschehen wäre, als Professor und Dekan der theologischen Fakultät. Endlich am 3. Mai 1687 hielt er seine Abschiedspredigt in Wittenberg voll Selbstgefüls als, denn so lautete das Thema, „des Herrn Jesu Valetpredigt, welche er nach dreijähriger Professionn und Predigtamt an seine Zuhörer gehalten". Um für seine aufgegebene akademische Wirksamkeit einen Ersatz zu haben, wuſste er zu bewirken, daſs er noch im J. 1687 zum außerordentlichen Professor am hamburgischen Gymnasium und am 16. Dez. 1687 unter Beibehaltung seiner hamburgischen Ämter zugleich zum Professor honorarius in der theologischen Fakultät zu Kiel ernannt wurde. Nach Kiel reiste er dann von Zeit zu Zeit, um dort Vorlesungen zu halten, im eigenen Wagen, wie er sich denn beständig in Hamburg eigne Pferde und Wagen hielt. Als Quenstedt am 22. Mai 1688 gestorben war, machte M. noch einmal einen Versuch, wider als Professor nach Wittenberg zu kommen; selbst sein Kollege Johann Winckler, seit dem 31. Aug. 1684 Pastor zu St. Michaelis in Hamburg, auf dessen Urteil Spener viel gab, empfahl ihn nachdrücklich; Spener aber ging auf diesen Vorschlag nicht ein.

Von dieser Zeit an begann M. immer entschiedener auf die Seite der Gegner Speners zu treten; ihm selbst ist wol am wenigsten klar gewesen, wie weit persönliche Gereiztheit gegen Spener dabei im Spiele war, und wie weit es wirklicher Eifer für das war, was er für das Beste der Kirche hielt. Es war die Zeit, in welcher aus Anlaſs von Exzessen unvorsichtiger Anhänger der neuen Richtung auch die öffentliche Meinung über Speners Bestrebungen sich zu ändern begann. Unter den Hamburger Pastoren (den ersten Geistlichen der fünf Hauptkirchen, jetzt Hauptpastoren genannt) waren außer Winckler auch Horbius (Speners Schwager, vgl. Band VI, S. 314 ff.) und Abraham Hinckelmann (seit dem 11. November 1688 Pastor zu St. Catharinen, vgl. Allg. Deutsche Biographie. Band 12, S. 460 ff.) Freunde und Gesinnungsgenossen Speners; nur der Pastor zu St. Petri, Samuel Schultz, der am 26. Oktober 1688 Senior Ministerii ward, gehörte zu Speners Gegnern; aber auf seiner Seite stand die Mehrzal der übrigen Prediger. Von den in Hamburg in jenen Jaren gefürten kirchlichen Streitigkeiten, dem Streit über die Zuläſsigkeit der Oper im J. 1687, dem Streit über den Religionseid seit dem Jare 1690 und den Horbiusschen Streitigkeiten seit dem Jare 1693, ist schon im Artikel über Horbius (Bd. VI, S. 315) geredet; das dort Erzälte wird im folgenden als bekannt vorausgesetzt. In dem Streite über die Oper standen hauptsächlich M. und Winckler einander gegenüber; der letztere hatte den Kampf gegen die Oper schon im Juli 1686 begonnen und in jenen Monaten der furchtbarsten bürgerlichen Unruhen (am 4. Oktober 1686 wurden Snitger und Jastram hingerichtet) waren die Aufführungen von Opern wider verboten worden. Als dann im J. 1687 die Interessenten des Opernhauses die Aufführungen wider zu beginnen wünschten, lag ihnen vor allem an der Zustimmung des Ministeriums. Sie wandten sich an Mayer und wol auf dessen Rat an die theologischen und juristischen Fakultäten zu Wittenberg und Rostock um Gutachten; die Responsa fielen alle zugunsten der Opern aus. Auch das Ministerium erklärte sich in seiner Majorität für die Opern, und M. bekam den Auftrag, eine Eingabe Wincklers an den Senat und das Ministerium, in welcher dieser seine Gründe gegen die Zulassung dieser Aufführungen eingehend dargelegt hatte, zu widerlegen und ließ nun Winckler aufs herbste und schonungsloseste seine dialektische Überlegenheit und teilweise auch seine größere Gelehrsamkeit fülen

Der Streit endete mit einem Siege M.'s; im J. 1688 begannen die Auffürungen von Opern wider. — Viel größere Dimensionen nahm der Streit über den Religionseid an. Daſs nicht M., wie gewönlich gesagt wird, sondern der Senior Schultz am 14. März 1690 plötzlich den Revers zur Unterschrift vorlegte, ist schon Band VI, S. 315 gesagt; auch ist M. nicht als der geistige Urheber dieses „Meisterstückes feindseliger Ketzermacherei" anzusehen; aber als Horbius und Hinckelmann und auch Winckler, der sich anfangs hatte überrumpeln lassen, die Unterschrift verweigerten, war es M., der am entschiedensten für den „Religionseid", wie man die Unterschrift des Reverses nun nannte, eintrat. Von beiden Seiten bemühte man sich um Responsa; Mayer wandte sich an theologische Fakultäten, seine Gegner an einzelne bedeutende und angesehene Theologen außerhalb Hamburgs. Besonders wichtig wurde, daſs die letzteren sich auch an Spener wandten, weil M. dadurch Gelegenheit erhielt, seinem persönlichen Zorn gegen diesen „Schutzpatron aller Schwärmer", wie er ihn jetzt nannte, freien Lauf zu lassen. Spener veröffentlichte in dieser Sache drei Schriften, auf deren jede M. eine äußerst heftige Antwort drucken ließ, auf die dritte Spenersche vom J. 1692 freilich erst im J. 1696 (vgl. Gefficken a. a. O. S. 67). Inzwischen war in Hamburg selbst der Streit schon im November 1690 wenigstens äußerlich dadurch beigelegt, daſs der Senat, der anfänglich den Revers für vollständig ungesetzlich und ungültig hielt, sich dann aber durch M.'s keckes Auftreten hatte zum Einlenken bewegen lassen, die widerstrebenden Prediger veranlaſste, den Revers nicht weiter anzufechten, falls sie nur selbst nicht sollten durch ihn gebunden sein. — Hatte M. in diesem Streite noch einige Mäßigung gezeigt, so war sein Auftreten in dem Streite gegen Horbius, den er im Januar 1693 begann, von Anfang an ein völlig maßloses und in keiner Weise mehr durch die Wichtigkeit, die er dem Gegenstande des Streites beilegte, oder seinen Eifer für die reine Lehre zu entschuldigen. Über den Anlaſs und die Geschichte dieses Streites vgl. wider Bd. VI, S. 315 f. M. war nicht nur der Anstifter dieses Streites, sondern fachte ihn auch immer wider neu an, wenn es schien, daſs er beigelegt werden könnte. Horbius war seinem ganzen Charakter nach kein Mann des Streites und an Gelehrsamkeit und namentlich in der Kunst des Disputirens war M. ihm unvergleichlich überlegen. An diesem geringeren Gegner ließ M., der auf Speners dritte Schrift wider ihn nicht sogleich etwas zu antworten wuſste, seinen ganzen Groll gegen Spener aus. Als Horbius jenes Büchlein von der „Klugheit der Gerechten u. s. f." verteilt hatte, war Mayer zunächst nach Kiel gereist; aber kaum zurückgekommen, begann er auf der Kanzel (am 22. Januar 1693), unter der Kanzel und in Schriften Lärm zu schlagen, sodaſs ganz Hamburg in Aufregung geriet. Alle nur denkbaren Ketzereien, den pelagianischen, päpstischen, socinianischen, quäckerischen und arminianischen Ketzergeist, fand M. in dem kleinen Büchlein, und selbst als Horbius erklärt hatte, er wolle das Büchlein nur nach der analogia fidei verstanden wissen, gaben Schultz und M. sich nicht zufrieden; die Versuche des Senates zu vermitteln, bewirkten nur ein noch entschiedeneres Auftreten von Schultz und M., die alle Prediger bis auf vier auf ihrer Seite hatten. Das Predigen gegen Horbius ward fortgesetzt; man beschloſs, ihn nicht zum Abendmal zuzulassen. Als ein Prediger Lange, der bei einer Kopulation den Eheleuten den heiligen Geist, „aber nicht den Geist Hinckelmanns und Winckelers" gewünscht hatte, am 12. Juni ab officio suspendirt ward, wuſste M. die Bürgerschaft durch das Vorgeben, es sei um ihre Freiheit getan, in noch größere Erbitterung zu versetzen; und die Bürgerschaft beschloſs dann mit den Gewerken in einer tumultuarischen Sitzung am 23. und 24. November 1693 die Absetzung von Horbius. Aber auch als dieser aus der Stadt geflohen war, dauerte der Kampf fort; noch fortwärend erschienen von beiden Seiten Streitschriften, bis dann ein vom 3. April 1694 datirtes Dekret des Kaisers Leopold den Senat aufforderte, Ruhe zu stiften, die Streitschriften vernichten zu lassen und die Sache selbst zwei protestantischen Konsistorien zur Entscheidung vorzulegen; zugleich trafen kaiserliche Schreiben an Hinckelmann und M. ein, von welchen das an M. namentlich für diesen sehr demütigend war. Der Senat war nun, wenn auch

nicht auf dem vom Kaiser vorgezeichneten Wege, ernstlichst darauf bedacht, den kirchlichen und bürgerlichen Frieden wider herzustellen und das gelang ihm wenigstens zunächst äußerlich durch einen Rat- und Bürgerbeschluss vom 8. Juni 1694 über eine zu gewärende Amnestie, der auch Mayer sich fügen musste. Der ganze Streit hatte dem Ansehen Mayers in Hamburg doch einen empfindlichen Stoß gegeben, und als nun nach Schultzes Tode im Jare 1699 Winckler zum Senior erwält war, mochte ihm doch der Aufenthalt in Hamburg immer weniger angenehm sein. Auswärts ward er dagegen als Theologe und Gelehrter immer mehr gefeiert; auf vielfachen Reisen, die ihn u. a. nach Holland und Schweden fürten, war er mit bedeutenden Gelehrten, ja mit Königen und Fürsten in Verbindung getreten; er erhielt Titel und Würden. Im Herbst 1701 erging dann an ihn der Ruf zum Generalsuperintendenten in Pommern und Rügen, Präses des Konsistoriums, Professor primarius, Procancellarius perpetuus und Pastor zu St. Nicolai in Greifswalde; er nahm diesen ehrenvollen Ruf an, wollte aber zugleich sein Pastorat in Hamburg behalten. Und als er daran gehindert wird und nun am 21. Febr. 1702 sein hamburgisches Amt niedergelegt hat, weiß er es dahin zu bringen, dass in Hamburg der Versuch gemacht wird, ihn wider in das dortige Pastorat zu St. Jacobi zurückzurufen, wodurch ein langer und heftiger Streit und eine Fluth von Schriften über die renovatio vocationis veranlasst wurde, bis der Senat nachgab und am 7. März 1704 die Berufung M.'s erneuert ward. Aber nun zeigte sich, dass M. ein unlauteres Spiel getrieben hatte; er schrieb dem Senat, dass er sich durchaus nicht aus des Königs Diensten fortsehne, und Karl XII. erklärte, M. dächte gar nicht daran, wider nach Hamburg zu kommen; er erhöhte ihm seinen Gehalt und entließ ihn nicht. In Greifswalde setzte M. sein willkürliches und ehrgeiziges Verfaren fort; u. a. behielt er acht Jare eigenmächtig das theologische Dekanat. Auch Streitigkeiten hatte er immer wider, u. a. mit seinem Kollegen Brandanus Gebhardi. Über seine amtliche Tätigkeit gab er mehrfach zu seiner Selbstverherrlichung besondere lateinische Kataloge heraus. Er hatte eine große Arbeitskraft, wusste aber auch andere sehr geschickt für seine Arbeiten zu benutzen; schon in Hamburg hatte er immer mehrere junge Leute in seinem Hause, die für ihn in seiner Bibliothek arbeiteten, unter andern J. A. Fabricius, den hernach so berühmten Professor am Gymnasium in Hamburg. Als im Januar 1712 der russische General Buck Greifswalde besetzte, verlangte er, M. solle das Kriegsgebet unterlassen oder nicht mehr predigen; M. wälte das letzte und ging nach Stettin, wo er am 30. März 1712 starb. Seine große Bibliothek von über 18000 Bänden hatte noch merkwürdige Schicksale, bis sie wider in den Besitz seines Sones kam und von diesem im J. 1716 in Berlin verkauft ward. Eine große Sammlung von Briefen an und von M. befindet sich in Greifswalde. — Kurz vor seinem Abgang von Hamburg hatte M. dort das erste, zum ausschließlichen Gebrauch bestimmte Gesangbuch herausgegeben, Hamburg 1700, 12°, in welchem sich auch zwei Abendmalslieder von ihm befinden, deren eines mit dem Anfang: „Meinen Jesum laß ich nicht, meine Seel' ist nun genesen", Bunsen in seinen „Versuch eines allg. evang. Gesang- und Gebetbuchs", Hamb. 1833 (S. 330, Nr. 604) wider aufnahm; es befindet sich auch in der Ausgabe des Bunsenschen Gesangbuches von Fischer, Gotha 1881, S. 258, Nr. 308.

Ein merkwürdig günstiges Urteil über M. ist das seines zweiten Nachfolgers in Hamburg, Erdmann Neumeisters, in der Vorrede zur Ausgabe von M.'s hamburgischem Sabbath (einer Predigtsammlung), Hamburg 1717, 4°. Die eingehendsten Nachrichten über M. finden sich in: Johannes Gessken, Johann Winckler und die hamburgische Kirche seiner Zeit, Hamburg 1861. Außerdem vgl. Lexikon der hamb. Schriftsteller, Bd. 5, Hamb. 1870, S. 89—164; hier werden auch die genauen Titel von 581 Schriften M.'s aufgezält, außerdem S. 163 f. die Litteratur über ihn ausfürlich angefürt. Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. s. f., Bd. 5, S. 361 ff.; Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, Hamburg und Gotha 1852, S. 234—242 und S. 259 u. 272 ff.; Gessken, Dr. J. Friedr. Mayer als Prediger, in der Zeitschrift des Vereins für hamburgische Ge-

schichte, Bd. 1, 1841, S. 567 ff. Den angefürten Ausdruck von Carpzov vgl. in Clarmund, Vitae clarissimorum in re literaria virorum, Tom. IX, Wittenberg 1709, 8°, p. 160. **Carl Bertheau.**

Maynooth-College, das katholische Priesterseminar bei Dublin, spielte seit 1845 eine hervorragende Rolle in den Verhandlungen des englischen Parlamentes, da die järlichen Verwilligungen für dasselbe die heftigsten Kämpfe zwischen den kirchlichen und politischen Parteien hervorriefen. Maynooth ist aber nun ganz in den Hintergrund zurückgetreten, da infolge der Parlamentsakte (Irish Church Act) vom 26. Juli 1869, welche mit dem 1. Januar 1871 in Kraft trat, und durch welche die irische Statskirche aufgehoben wurde, auch die Statsunterstützung dieses katholischen Seminars und damit der Anlass zum Streit aufgehört hat. Als einmaliger Ersatz für die järliche Verwilligung von £ 26,000 wurde der vierzehnfache Betrag dieser Summe gegeben, und außerdem die von den Commissioners of Public Works dem College gemachten Vorschüsse erlassen, auch die Pensionirung der dermaligen Lehrer des Seminars vorgesehen. S. d. Art. „Irland" Bd. VII, S. 141. **C. Schoell.**

Mechithar und die Mechitharisten. Die armenischen Mechitharisten sind eine der edelsten Erscheinungen unter den Kongregationen innerhalb der römisch-katholischen Kirche, nach ihrer bedeutenden wissenschaftlichen Wirksamkeit mit den Maurinern in Frankreich im 17. Jarh. zu vergleichen. — Der namengebende Stifter Mechitar (Mechithar, d. i. der Tröster) ist am 7. Februar 1676 zu Sebaste in Kleinarmenien als der Son armer, frommer Eltern geboren. Sein Vater hieß Petrus Manukean (d. i. Son des Manuk), seine Mutter Schahristan. Nach alter Sitte erhielt er in der Taufe den Namen seines Großvaters Manuk; als er später in das Kloster ging, nahm er den Beinamen Mechithar, d. i. Tröster, an, unter welchem er allein bekannt geworden ist. In seiner zartesten Kindheit widmeten sich zwei fromme Nonnen seiner Erziehung; von seinem fünften Lebensjare an wurde er einem Priester anvertraut, welcher ihn in den ersten Elementen des Wissens, im Lesen und Schreiben, unterrichtete. Der Knabe zeigte hier eine ungewönliche Lernbegierde und seltene Ausdauer, und schon in seinem neunten Lebensjare sprach der frühreife Knabe gegen seine Eltern den Wunsch aus, sich dem geistlichen Stande zu widmen. Anfangs widersetzten sie sich diesem Entschlusse; da er aber dabei beharrte, so gaben sie endlich ihre Einwilligung und so trat er in seinem 14. Jare in das Kloster zum heiligen Kreuz nahe bei Sebaste. Der damalige Superior des Klosters, Bischof Ananias, nahm ihn mit Freuden auf, da er seine Kenntnisse und seinen streng sittlichen Lebenswandel erkannte, und gab ihm bald darauf (1691) die Weihe als Diakonus. Er gewann durch sein liebenswürdiges Wesen die Herzen der Wardapets (Doktoren der Theologie), die sich beeiferten, ihn zu unterrichten. Vor allem beschäftigte er sich mit der Lektüre der heiligen Schrift und der Kirchenväter, entfaltete aber auch sein poetisches Talent durch Dichtung einer großen Zal geistlicher Hymnen, die teilweise noch jetzt in einigen Kirchen Armeniens gesungen werden. Als dieses Kloster seinem Wissensdurste keine Befriedigung mehr gewärte, verließ er es, ging auf Reisen und lernte einen Erzbischof Namens Michael kennen, der ihn als seinen Schüler und Sekretär mit sich nahm nach Edschmiazin, dem anerkannten Sitze des höchsten Wissens unter den Armeniern. Unterwegs lernte M. in Erzerum einen abendländ. Missionar kennen, der ihm manche interessante Mitteilungen über Europa machte und ihm damit gleichsam eine neue Welt der Sehnsucht erschloss. Er blieb dann einige Zeit in strenger Mönchsobservanz in Edschmiazin, dem Sitze des armenischen Patriarchen, begab sich darnach nach dem Kloster der Insel Sevan und kehrte, da er auch hier nicht fand, was er suchte, nach Sebaste zurück, machte aber wider in Erzerum die Bekanntschaft eines Armeniers, Namens Paulos, welcher lange Zeit in Rom gelebt hatte und ihm vieles zu erzälen wusste, was einen bleibenden Eindruck auf M.'s lebhaften Geist machte. In seiner Vaterstadt angelangt, studirte er von 1693 an wider eifrig die ins Armenische übersetzten Kirchenväter, wurde aber durch ein böses Augenübel auf einige Zeit seines

Augenlichtes gänzlich beraubt. Er ließ sich wärend dieser Zeit geduldig ertragenen Leidens die Werke seines bisherigen Studiums vorlesen und lernte vieles, z. B. die Gedichte des Nerses Claiensis, auswendig. Nachdem er wider genesen, beschloss er nach Rom zu gehen, um dort sich die Kenntnisse anzueignen, die ihm der Orient nicht bieten konnte. Mit einem gelehrten Landsmanne, der nach Jerusalem wollte, reiste er nach Aleppo; dort nach Überwindung einer Lebensgefar beim Überschreiten eines Flusses angelangt, traf er den begabten jesuitischen Missionär P. Antoine Beauvilliers. Er teilte ihm seine Absicht, in Rom zu studiren und dann europäisches Wissen im Orient zu verbreiten, namentlich auch eine Vereinigung seiner Kirche mit der römischen wider herzustellen, mit. Natürlich bestärkte ihn der Pater nach Kräften in seinem Vorhaben, und gab ihm nach Rom die ehrenvollsten und dringendsten Empfehlungsschreiben mit. So reiste Mechithar den 30. Mai 1695 von Aleppo, nach dreimonatlichem Aufenthalte daselbst, nach Alexandrien, wo er sich auf einem Schiffe, welches nach Italien segelte, einschiffte. Ein heftiges Fieber jedoch, welches ihn auf der Durchreise durch die Insel Cypern ergriff, nötigte ihn, vorderhand auf die Reise nach Rom zu verzichten und in einem dortigen armenischen Kloster seine Genesung abzuwarten. Als er diese nach einiger Zeit erlangt hatte, zog er es vor, nach Armenien zurückzukehren, wo er wegen neu eingetretener Verhältnisse der Kirche nützlich zu sein glaubte. Ein reicher Grieche gab ihm, da alle seine Mittel erschöpft waren, die Kosten der Übersart. Nach einem durch Gesundheitsrücksichten veranlassten kurzen Aufenthalt in Seleucia gelangte er nach Aleppo, wo ihn die jesuitischen Missionare für seine Weiterreise nach Sebaste versorgten. In seiner Vaterstadt angelangt ging er, sobald er sich bei den Seinigen wider vollkommen hergestellt sah, in sein altes Kloster vom heiligen Kreuz zurück, wo er kurz darauf im Jare 1696 die Priesterweihe erhielt. Von nun an machte er sich zu seiner Lebensaufgabe, für die religiöse und geistige Entwicklung seiner Nation zu arbeiten und Missionäre auszubilden. Zwei seiner Schüler waren bereit, ihn zu unterstützen; da aber ihre Eltern sich dagegen erklärten, so gab er die Unterstützung ihnen zurück. Er ging darauf nach Konstantinopel, wo er fünf Monate mit großem Beifall in der Kirche Gregors des Erleuchters predigte, aber nur einen Schüler für seine Zwecke gewann, zu dem sich noch einer von den beiden, die er in Sebaste gewonnen hatte, gesellte. Vergebens bemühte er sich, einen gelehrten Armenier, Chatschatur, welcher in Rom erzogen und nach Konstantinopel geschickt war, um dort unter seinen Landsleuten für die Vereinigung mit der römischen Kirche zu wirken, in sein Interesse zu ziehen, indem er ihm vorschlug, sich an die Spitze der zu gründenden Akademie zu stellen. In der Absicht, einen andern Gelehrten in Armenien aufzusuchen, schiffte er sich nach Trebisond ein, war aber durch die Pest, welche auf dem Schiffe ausbrach, wie durch einen Sturm genötigt, mit seinen beiden Gesärten in Sinope an das Land zu gehen. Von da begab er sich nach Amasia, und im nächsten Frühjar mit einer Karavane nach Erzerum. In dem Kloster von Basen vertraute ihm der Superior, Makarios, die Erziehung der jungen Eleven an, und erteilte ihm nach wolbestandenem Examen im J. 1699 die Würde eines Wardapets oder Doktors der Theologie. Aber auch er wollte nicht auf seinen Plan eingehen, und nur noch einer seiner früheren Schüler schloss sich ihm an. Mit diesen drei Schülern reiste nun Mechithar abermals im J. 1700 nach Konstantinopel. Durch Erneuerung seiner Predigten und durch Ausübung des priesterlichen Amtes erlangte er bald großen Einfluss. Die Zal seiner Schüler vermehrte sich, und er teilte sie in zwei Klassen. Die Priester und Doktoren sandte er als Missionäre in verschiedene Städte Armeniens, die jüngeren behielt er bei sich, um sie zu gleicher Tätigkeit vorzubereiten. Da er sich aber öffentlich zur römischen Kirche hielt, so war er genötigt, sein Missionswerk vor den Altgläubigen der armenischen Kirche zu verbergen. Er miethete ein kleines Haus in Pera, wo er die Seinigen unter dem Vorwande, sie bei der Druckerei zu beschäftigen, versammelte. Er ließ auch mehrere religiöse Schriften drucken. Aber lange konnte er den Zweck seiner Verbindung vor seinen Gegnern nicht geheim halten, und als man diesen entdeckt hatte, begannen auch die Verfolgungen. Zuletzt, da

man ihm selbst nach dem Leben trachtete, floh er zu dem französischen Gesandten, dem anerkannten Beschützer der Katholiken des türkischen Reiches, und lebte einige Zeit unter dessen Schutze in dem Kloster der Kapuziner. Hier ersur er durch seine Freunde, dass Morea, welches damals im Besitze der Venezianer war, der geeignetste Aufenthalt für ihn sein würde. Nach genauer Beratung mit den Seinigen, deren Zal erst auf sechszehn gestiegen war, beschloss er, die definitive Gründung seines Instituts dort zu beginnen. Es wurden einige Grundregeln aufgesetzt und Mechithar zum Superior ernannt. Dies geschah den 8. September 1701. Nach und nach schifften sich die Seinigen ein, Mechithar, der auch in dem Kloster der Kapuziner nicht mehr sicher war und in dem Hause eines seiner Freunde sich versteckt hielt, zuletzt als Kaufmann verkleidet, ward noch in Smyrna genötigt, in dem Kloster der Jesuiten eine Zufluchtsstätte zu suchen, weil auch dahin ein Verhaftsbefehl gegen ihn an die Behörde gelangt war. Endlich kam er glücklich in Morea an und fand alle die Seinigen in Nauplia wider. Nach reiflicher Überlegung wurde Modon als der passendste Ort für die Gründung ihres Klosters bestimmt. Mechithar überreichte dem hohen Rate ein Empfehlungsschreiben der venezianischen Gesandtschaft von Konstantinopel, zugleich mit einem Gesuch um die Erlaubnis zur Gründung eines Klosters und um Überweisung eines Platzes dafür. Er erhielt beides, und überdies wurden ihm noch die Einkünfte zweier Dörfer angewiesen, jedoch unter der Bedingung, dass das Kloster in drei Jaren vollendet sein müsse. Im Oktober des Jares 1702 war er nach Zante, im Februar des folgenden Jares nach Morea gekommen, im Jare 1706 war er trotz aller durch Geldmangel bereiteten Schwierigkeiten mit der Erbauung des Klosters, und zwei Jare später mit der der Kirche fertig. Nun erst war er im Stande, nach allen Seiten hin seinen Plan ins Werk zu setzen. Seine Schüler mehrten sich bald; er unterrichtete die Knaben zuerst in der Grammatik und dann in der Religion und den nötigen Wissensfächern; einige seiner Schüler sandte er im Jare 1712 zu dem Papste Clemens XI. nach Rom, von welchem er alsbald die Bestätigung seines Ordens und die Würde eines Abtes erhielt. Er hatte die Regel des hl. Antonius zugrunde gelegt und nach den Bestimmungen des hl. Benedikt modifizirt. Verleumdungen, welche gegen ihn beim päpstlichen Stule angebracht wurden, fanden dort kein Gehör. So konnte er ungestört fortarbeiten, und auch Schüler, die er zu Priestern geweiht hatte, als Missionäre nach dem Oriente aussenden. Bald aber brach ein Krieg aus zwischen den Venetianern und dem Sultan. Mechithar, welcher ante, dass er verderblich für die ersteren werden könnte, ließ sieben seiner Schüler in dem neuen Kloster zurück und reiste mit den übrigen elf im Jare 1715 nach Venedig. Er miethete sich dort ein Haus und lebte daselbst mit den Seinigen in der äußersten Dürftigkeit. Als er hier die Einnahme von Morea und die Zerstörung seines Klosters ersur, wandte er sich an den Senat mit der Bitte um einen Platz zur Erbauung eines neuen Klosters. Man wollte ihm einen solchen auf dem festen Lande nach eigener Wal anweisen; jedoch hielt er dies nicht für zweckmäßig; und da er sah, dass die Insel Lazzaro innerhalb der Lagunen ganz unbenutzt war, so bat er um Abtretung derselben. Er erhielt sie für sich und die Seinigen auf ewige Zeiten zum Geschenke. Im 12. Jarhundert hatte der Benediktinerabt Hubert diese Insel dem Lione Paolini abgetreten, welcher dort ein Hospital für die Aussätzigen gründete. Als der Aussatz in Venedig verschwand, wurde das Gebäude zur Aushilfe für das Armenhospital der Stadt, welches dem h. Lazarus geweiht war, benutzt, und so erhielt dieses zugleich mit der Insel den Namen dieses Heiligen. Den 8. September 1717, am Tage der Geburt der Jungfrau Maria, fand die Übersiedlung statt. An demselben Tage hatte Mechithar im J. 1701 sein Institut in Konstantinopel gegründet, an demselben Tage 1706 hatte er das neugebaute Kloster in Modon bezogen und merkwürdigerweise ist die Ordonnanz Napoleons, durch welche er die Mechitharisten im Besitze der Insel bestätigte, von demselben Datum. — Hier hatte nun Mechithar endlich einen festen, sicheren Sitz gefunden, aber auch bis hierher erstreckten sich die Verfolgungen seiner Feinde. Mit Neid und Missgunst sahen sie, dass ihm die Ausfürung seines Planes doch endlich gelungen war, und strengten

ihre letzten Kräfte an, ihn zu stürzen. Sie verklagten und verleumdeten ihn beim päpstlichen Stule. Mechithar sah sich genötigt, zu seiner Rechtfertigung selbst nach Rom zu gehen, und hatte das Glück, durch seine Erscheinung alle bösen Anschläge zu nichte zu machen und sich bei dem Papste wie bei den Kardinälen solches Vertrauen zu erwecken, dass man fortan fremden Einflüsterungen kein Gehör gab. — Zurückgekehrt nach Venedig richtete er sich mit seinen Schülern so gut als es möglich war in dem baufälligen Gebäude ein. Bald wurden ihm bedeutende Unterstützungen von reichen Armeniern in Konstantinopel zu teil, so dass er an den Bau seines Klosters gehen konnte, welches er von Grund aus neu aufführte und auf das Zweckmäßigste einrichtete. Er hatte die Freude, die Vollendung desselben noch zu überleben; 74 Jare alt starb er den 27. April 1749. Sein Grab ist dicht vor dem Hochaltar der Klosterkirche.

Dem Zwecke, welchen Mechithar bei der Gründung des Instituts von S. Lazzaro überhaupt als leitenden verfolgte, diente auch im umfassendsten Maßstabe die Tätigkeit seiner Schüler nach seinem Tode. Sie nannten sich nach ihm Mechitharisten. Mechithar wollte das geistige und speziell das religiöse Wol seines Volkes im umfassendsten Maße fördern. Der großen Unwissenheit der Armenier, der überaus mangelhaften Erteilung des Unterrichts in ihren Schulen, in denen z. B. Auswendiglernen und Überhören von Gebeten und Liedern den gesamten Religionsunterricht ausmachte, und dem Mangel an echter Religiosität, die an dem Gottesdienste in der alten, den meisten unverständlichen Sprache sich ja nicht entzünden konnte, — diesen traurigen Zuständen konnte Mechithar nur durch Anwendung der abendländischen Erziehungsart auf sein Volk steuern. Dazu hatte ihn das Werk des Clemens Galanus, Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana, welches ihm einst der Armenier Paulos in Erzerum geliehen, auch in dogmatischer Hinsicht von der Richtigkeit der römisch-katholischen Lehre überzeugt; er beschloss, für sie Propaganda zu machen. Um zunächst das Studium der alten armenischen Sprache und ihrer klassischen Autoren, namentlich der Kirchenväter, neu zu beleben, schrieb er eine Grammatik (grammatica Armena ed. Abb. Mechithar, gedruckt Venet. 1770, gr. 8°) und ein Lexikon der armenischen Sprache, im Druck erschienen 1744; dann gab er Kommentare zu einzelnen biblischen Schriften heraus, z. B. zum Matthäus 1737, eine Religionslehre für Kinder, die Evangelien und die Psalmen in armenischer Übersetzung und endlich auch eine vollständige Bibelübersetzung, welche 1734 in schöner Ausstattung mit Kupfern erschien. Da er sich auch allmählich die Kenntnis des Lateinischen und Italienischen angeeignet hatte, war er im Stande mehrere nützliche Schriften aus diesen Sprachen in das Armenische zu übersetzen. Alles dies und das noch zu Erwänende ist in der von Mechithar angelegten Druckerei in Venedig gedruckt worden. — Die Mechitharisten haben nun des Meisters Tun getreulich fortgesetzt. Sie haben sich, abgesehen von ihrer armenischen Muttersprache, auch dem Studium fast aller gebildeten Sprachen, des Griechischen, Lateinischen, Italienischen, Türkischen, Persischen, Französischen, Englischen, Russischen, Deutschen eifrig gewidmet; alle diese Sprachen werden in S. Lazzaro gesprochen, einige mit Meisterschaft. Die Bibliothek der Mechitharisten, mit den besten Werken und Ausgaben aus allen europäischen Ländern ausgestattet, enthält eine Kollektion armenischer Handschriften, welche durch den Sammeleifer der ausgesandten Missionare im Laufe der Zeit wol zu der reichsten, die es gibt, gemacht worden ist. So waren die Mechitharisten im Stande, im J. 1804 eine kritische Ausgabe der ganzen armenischen Bibelübersetzung mit genauer Variantenangabe zu veröffentlichen und nach und nach ihre eigenen Klassiker in berichtigten Ausgaben vorzulegen. In theologisch-philologischer Hinsicht wurde ihre Tätigkeit besonders dankenswert auch durch die Publikation der armenischen Übersetzungen von solchen Schriften der griechischen und orientalischen Literatur, deren Originale verloren gegangen, wie von Schriften des Syrers Efräm, des Alexandriners Philo (de providentia), der Chronik des Eusebius von Cäsarea, letztere beide mit lateinischer Übersetzung von J. Bapt. Aucher herausgegeben, Philo 1822, Eusebius 1818. Das ausgezeichnetste selbständige historische Werk der Mechitharisten ist die Geschichte Armeniens

von Michael Tschamtschean (geb. 1738 zu Konstantinopel), von Erschaffung der Welt bis zum Jare 1784 reichend, erschienen Venedig 1784—1786, 3 Bde. 4°. Von den poetischen Werken des berühmten Katholikos Nerses Claiensis (Patriarchen seit 1665) erschien 1830 eine zierliche Handausgabe. Wichtig ist auch die armenische Übersetzung von 13 Briefen des Ignatius; die aber schon 1783 in Konstantinopel von einem schismatischen Armenier herausgegeben wurde, zu vergl. die Ausgabe des Ignatius von Petermann 1849. In dem 1836 zu Venedig herausgegebenen armen. Efräm Syrus findet sich eine Evangelienharmonie, welche jüngst von Ad. Harnack als nichts Geringeres denn Tatians *διὰ τεσσάρων* widererkannt worden ist. Vgl. Zahn, Forsch., I, S. 44 ff. — Die Mechitharistenakademie in Venedig hat auch unter den nicht mit der röm. Kirche unirten Armeniern großes Ansehen erlangt und kann als die Crusca der Armenier bezeichnet werden. Filialen erstanden, nachdem durch große Schenkungen das Kloster von S. Lazzaro reich geworden, in allen den europäischen Ländern, wo es eine größere Zal von Armeniern gibt, namentlich weiterhin in Italien (z. B. Padua), in der Türkei, selbst in Rußland, in Frankreich (Paris), besonders aber in Österreich und Ungarn, hier z. B. in Elisabethstadt und in Peterwardein. Der bedeutendste Ableger des Mutterhauses ist aber das Institut in Wien. Infolge einer Spaltung der venetianischen Mechitharisten verließen nämlich einige von diesen im Jare 1773 ihr Kloster und faßten zuerst in Triest festen Fuß, wo sie ein änliches Institut unter gleichem Namen gründeten; dann siedelten sie von da im Jare 1810 nach Wien über. Hier sind sie noch jetzt für ihre Zwecke durch Unterricht junger Armenier und Verbreitung nützlicher Werke tätig. Die Mechitharisten-Kongregationsbuchhandlung in Wien verlegte seit dem Jare 1830 die Schriften des „Vereins zur Verbreitung guter Bücher", von denen jedes Jar sechs Lieferungen erschienen; dieser Verein hat sich jedoch im Jare 1850, nachdem er fast 450,000 Bände verbreitet hatte, infolge von Geldmangel auflösen müssen. — Das Institut von S. Lazzaro ist bis in die neueste Zeit das Ziel aller der Gelehrten gewesen, die, wie früher Windischmann und Petermann, hier eine gründliche Einweihung in die Schätze der armenischen Sprache und Litteratur suchten und reichlich fanden, Dank der zuvorkommenden Liebenswürdigkeit der Jünger Mechithars. Das Studium des Armenischen in Deutschland ist in jüngerer Zeit nach Petermann besonders durch de Lagarde, Hübschmann und Friedrich Müller (in Wien) gefördert worden.

Litteratur: Eug. Boré, Saint Lazare, Venise 1835; Sukias Somal, Quadro della storia letteraria di Armenia, Venez. 1829; Neumann, Vers. einer Gesch. der armenischen Litteratur, Leipz. 1836; Windischmann, Mittheilungen aus der armen. Kirchengeschichte alter und neuer Zeit, Tüb. Theolog. Quartalschrift 1835, 1. Heft. — S. auch Tüb. Quartalschr. 1846, S. 527 ff.; Rheinwalds Repertor. XXVII, S. 162 ff., XXX, S. 157 ff. **(Petermann †) K. Keßler.**

Mechthild von Hackeborn, Benediktinernonne zu Helfta bei Eisleben, geboren um 1240, gestorben um 1310. Sie war aus dem Geschlechte der in Nordthüringen und am Harze begüterten Freiherrn von Hackeborn. In der Nähe der Burg, wo sie geboren war, lag das Kloster Rodardesdorf, das seit 1251 unter der Leitung der Gertrud von Hackeborn, einer Schwester unserer M., stand. Als die Eltern einst mit dem 7järigen Kinde das Kloster besuchten, wollte dieses für immer dableiben, und die Eltern, in der Art, wie sich das Verlangen kundgab, eine Weisung Gottes erblickend, ließen M. bei der Schwester zurück. So trat schon frühe die Stärke ihrer religiösen Richtung hervor. Körperlich zart, leicht erregbar, eine feinsinnige geistige Natur, wurde sie mit der Zeit eine der hervorragendsten Jüngerinnen jenes mystischen und „schauenden" Lebens, welches seit dem Anfang des 13. Jarhunderts von den Niederlanden aus über einen Teil der deutschen Frauenklöster sich verbreitete, und durch die Äbtissin Gertrud und die Lehrmeisterin Mechthild von Wippra auch in Helfta, wohin 1258 das Kloster verlegt wurde, eine Stätte gewann. Es diente zur Förderung dieser Richtung, als auch die ekstatische Begine Mechthild von Magdeburg 1265 in Helfta eintrat,

um hier nach vielfachen Bedrängnissen für den Rest ihres Lebens Ruhe zu finden. Dass in H. das mystische Leben mehr als anderwärts die Richtung auf die Erkenntnis nahm und durch bedeutsame Schriften auf weitere Kreise anregend wirken konnte, dafür lag die Ursache in der Pflege, welche die Geistesbildung durch die beiden das Kloster und die Schule leitenden Frauen unter den Nonnen fand. Die Tätigkeit der Äbtissin in dieser Hinsicht charakterisirt ihre Äußerung: „Wenn der Eifer in den Studien und das Verständnis der hl. Schrift abnehmen wird, so wird auch das ware geistliche Leben untergehen"; und welche Erfolge die Schule, die zugleich eine vielbesuchte Erziehungsanstalt für die Töchter des thüringischen Adels war, selbst im sprachlichen Unterricht erzielte, davon zeugen die lateinisch verfassten Schriften unserer Mechthild und der ihr gleichzeitigen jüngeren Gertrud.

Viele Jare lang hatte M., wie berichtet wird, göttliche Gnadenheimsuchungen gehabt und davon geschwiegen, bis diese nach einer Zeit innerer Verödung und Verlassenheit und nach langandauernden Schmerzen des Hauptes mit solcher Stärke widerkehrten, dass sie von nun an oft Tage lang mit geschlossenen Augen einer Toten gleich in „Gottes Gebrauchung" lag oder auch wider im wachen Zustande, aber einer Trunkenen gleich, mit begeistertem Munde vor allen, die sie aufsuchten, die Größe der ihr widerfarenen Gnade pries. Es war dies von der Zeit an, da ihre Schwester Gertrud starb, 1290. Zwei ihrer Freundinnen haben ihre Mitteilungen niedergeschrieben und diese Aufzeichnungen fanden unter dem Titel: Liber spiritualis gratiae in zalreichen Abschriften und Auszügen ihren Weg durch Deutschland bis in andere Länder. Ob freilich auch Dante sie gekannt und unsere M. zum Vorbild für seine Matelda genommen, wie Lubin nachzuweisen versucht hat, bezweifle ich; ich halte dafür, dass ihm die Verfasserin des „fließenden Lichts der Gottheit", die oben erwänte M. von Magdeburg, zum Vorbilde gedient habe (s. meine Schrift: Dantes Matelda, München 1873).

Von den beiden verwandten Schriften, die in Helfta zur Zeit der M. geschrieben oder abgeschlossen worden sind, von dem „fließenden Licht der Gottheit" der älteren Mechthild und dem „Legatus divinae pietatis" der jüngeren Gertrud ist der L. sp. gr. eigentümlich verschieden. Zeichnet das Buch der Magdeburger Begine Kraft des Gemütes, ein hoher Flug des Geistes und prophetischer Ernst gegenüber den Zeitverhältnissen aus, und jenes der „großen" Gertrud ein ungewönliches Maß evangelischer Erkenntnis und Freiheit, so spricht die Schrift der M. von Hackeborn durch Zartheit der religiösen Empfindung und seine Sinnigkeit an. Auch ihr ist ein evangelischer Zug aufgeprägt, wie denn eine Stelle ihres Buches Flacius veranlasst hat, M. in seinen Catalogus testium veritatis aufzunehmen. Sie berichtet da, wie sie einst in Bitterkeit der Seele ihre Sünden überdacht habe. Da habe sie sich bekleidet gesehen mit aschfarbenem Gewand, und ratlos, was sie tun wolle, wenn der Herr der Herrlichkeit mit Gerechtigkeit gegürtet kommen würde. Da sie in solcher Zerknirschung stand, sei Jesus vor ihr erschienen und bei seinem Anblick war die Asche verzehret und sie stand da rotglühend wie Gold. Da erkannte sie, dass alle die guten Werke, welche sie versäumt hatte, durch Christi Werke erfüllet seien und dass alle ihre Unvollkommenheit durch die höchste Vollkommenheit des Sones Gottes vollkommen gemacht sei. — Bei einer anderen Vision hört sie den Herrn sprechen: Wenn dir ein Wunsch gewärt würde, was würdest du lieber wälen: dass du alles Gute, das ich dir gegeben, mit Werk und Tugend durch dich selbst erworben hättest oder dass ich dir alles umsonst gegeben hätte? Und sie antwortet: Mein Herr, auch das mindeste Gute, das mir von dir umsonst gewärt wird, ist mir lieber, als wenn ich alles, was die Heiligen verdient haben, auch mit den höchsten Tugenden und Arbeiten verdienen könnte. Und der Herr sprach: Sei darum in Ewigkeit gesegnet. — Der lat. Text des Buches der M. ist unter dem Titel: Speculum spiritualis gratiae zuerst 1510 zu Leipzig gedruckt worden; eine deutsche Übersetzung: Das Buch geistlicher gnaden ꝛc. war ebendaselbst schon im J. 1503 erschienen. In neuester Zeit ist das Buch u. d. T. Liber spec. gratiae herausgegeben worden von den Benediktinern zu Solesmes: Revelationes Gertrudianae et Mechthildianae, Tom. II,

Poit. et Paris, Oudin 1877. Vgl. über M. und ihre Schrift auch meine Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, 79 ff., 116 ff. Lubin, La Matelda di Dante Allighieri, Graz 1860. Ferner die Einleitung in der erwänten Benediktinerausgabe.

Preger.

Mechthild von Magdeburg, die Verfasserin des „fließenden Lichts der Gottheit", ist um 1214 im Magdeburgischen geboren, vermutlich aus ritterlichem Geschlechte. Sie empfing, gleich ihrem Bruder Baldewin, welcher Dominikaner wurde, eine sorgfältige Erziehung, wie denn ihre Schrift neben ungewönlichen Geistesgaben einen Höhepunkt deutscher Frauenbildung im Mittelalter bekundet. Im Widerspruch mit ihren Angehörigen, denen sie „die liebste war", verließ sie, 23 Jare alt, das Elternhaus, um in einer fremden Stadt als Begine zu leben. Eine Strömung der Zeit hatte auch sie ergriffen. In jenen Tagen der Macht und des Glanzes, des Sinnengenusses und der Weltfreude rissen sich ebenso entschieden, als andere der Welt dienten, Tausende von ihr los, um als Begarden oder Beginen in einem verschmähten und armen Leben sich ganz dem Dienste Gottes zu weihen. Mechthild ging nach Magdeburg, wo sie niemanden kannte außer einen Freund ihres Hauses, den sie mied, damit dieser sie von dem gefassten Entschlusse nicht wider abbringen möchte. Von der Zeit an, da sie die für ihr Leben entscheidende Wal traf, hatte sie Visionen und Offenbarungen, die in Wort und Schrift der ungöttlich gewordenen Welt zu verkünden sie für ihren besonderen Beruf hielt. Wie im Jarhundert zuvor Hildegard in den Rheinlanden, so tritt auch sie ihrer Zeit mit prophetischem Ernste strafend entgegen, in lebendigen Zügen schildert sie das Verderben der Kirche, das drohende Gericht, die Sammlung der Frommen durch einen erneuerten Predigerorden, an dessen Spitze ein Kaiserson steht, die Verfolgung durch den Antichrist, die Widerkunft des Herrn. Nach anderer Seite hin erinnert ihre Schrift in der Innigkeit der Empfindung und der poetischen Kraft der Sprache an den späteren Suso. Sie ist ein Zeugnis der edelsten Mystik. Die tiefe Sehnsucht nach Gott, die Erhebung des Gemüts, der Jubel der Vereinigung mit ihm findet hier einen überaus lebensvollen und zugleich schönen Ausdruck. So sehr nun auch das rücksichtslos strafende Wort ihr Feindschaft und allerlei Bedrängnis zuzog, namentlich des Klerus, der sich am wenigsten durch das Wort eines Laien und noch dazu eines Weibes zurechtgewiesen sehen wollte, so blieb sie doch 30 Jare lang in der einmal erwälten Stadt, bis dann auch Kränklichkeit sie nötigte, Magdeburg zu verlassen. In dem Kloster der Benediktinerinnen zu Helfta bei Eisleben, dem die geistesverwandte Gertrud von Hackeborn vorstand (s. vor. Art.), fand sie freundliche Aufnahme und für den Rest ihres Lebens Ruhe. Sie starb daselbst nach 12järigem Aufenthalt um 1277. Ihr Wort hat nicht bloß in Helfta, sondern, durch die Schrift weiter getragen, auch anderwärts und zwar noch lange Zeit nach ihrem Tode fortgewirkt. Um 1344 übersetzte Heinrich von Nördlingen in Basel die niederdeutsch geschriebenen Aufzeichnungen der Mechthild für seine Freundin Margaretha zum güldnen Ring ins Hochdeutsche und so fanden dieselben im Kreise der mit Heinrich, Tauler und Suso verbundenen Gottesfreunde eifrige Leser. Noch zu Lebzeiten der Mechthild hat ihr Beichtiger, der Dominikaner Heinrich von Halle, die one Rücksicht auf den Inhalt nur der Zeit nach zusammengestellten Stücke sachlich geordnet und in lateinischer Übersetzung unter dem Titel Lux divinitatis herausgegeben. In dieser Übersetzung ist unsere Mechthild sehr warscheinlich Dante bekannt geworden, der sie, wie ich nachzuweisen gesucht habe, zum Typus für seine Matelda nahm, des Dichters Fürerin durch das irdische Paradies. Nach der hochdeutschen Übersetzung Heinrichs von Nördlingen ist ihre Schrift herausgegeben worden von P. Gall Morel unter dem Titel: Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit, Regensburg 1869; nach der lateinischen Übersetzung des Heinrich von Halle im 2. Bande der Revelationes Gertrudianae et Mechthildianae, Poitiers et Paris, Oudin 1877, von den Benediktinern zu Solesmes. Über M. s. meine Abhandlungen: Über das unter dem Namen der Mechthild von Magdeburg jüngst herausgegebene Werk ꝛc. Sitzungsberichte der Münchner Akademie der Wissensch. 1869, II, 2 S. 151 ff. und

Dantes Matelda, München, Verl. d. k. Akademie 1873. Sodann meine Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, 70 f. und 91 ff. und das Vorwort in der erwänten Benediktinerausgabe. **Preger.**

Mecklenburg, kirchliche Verhältnisse, statistisch. I. Mecklenburg-Schwerin hatte nach der Volkszälung von 1875 = 553,785 Einwoner (1880: 576,827). Von diesen waren Evangelisch-Lutherische 548,209, Reformirte 532, Römisch-Katholische 2258, Juden 2786.

Was zunächst die lutherische Kirche betrifft, so liegt das Kirchenregiment in der Hand des Landesherrn als Oberbischofs, der dasselbe aber seit dem 19. Dezember 1849 durch den Oberkirchenrat ausübt. Dieser besteht zur Zeit aus vier Mitgliedern, 2 Juristen und 2 Theologen. Der Direktor und ein ordentliches Mitglied sind Juristen. Das jus circa sacra übt der Landesherr durch das Unterrichts-Ministerium aus. Eine Synodalvertretung besitzt die mecklenburgische Landeskirche nicht; doch haben die Landstände, welche aus Vertretern des Großgrundbesitzes (Ritterschaft) und der Städte (Landschaft) bestehen, gewisse synodale Rechte, welche ihnen durch die Sternberger Reversalen von 1621 und den landesgrundgesetzlichen Erbvergleich von 1755 garantirt sind (vgl. das Genauere in Wiggers Kirchengeschichte Mecklenburgs, § 94. 109; Siggelkow, Handbuch des Meckl. Kirchen- und Pastoral-Rechts, 3. Aufl., Tit. I, § 2 ff.). Als Kirchengerichte fungiren 1) das Konsistorium zu Rostock, bestehend aus 2 juristischen und 2 theologischen Mitgliedern, welches über Doktrinal- und Ceremonialsachen, sowie über die Disziplinarsachen der Prediger und Kirchendiener, auch über öffentliche scandala und Irreligiosität urteilt; 2) in der Appellationsinstanz das durch Verordnung vom 2. Januar 1880 errichtete obere Kirchengericht zu Rostock mit 7 Mitgliedern, 4 Juristen und 3 Theologen.

Mecklenburg-Schwerin zerfällt kirchlich in 6 Superintendenturen: Doberan, Güstrow, Malchin, Parchim, Schwerin und Wismar; letztere ist sehr klein und umfasst nur die im Jare 1803 von Schweden zurückgekauften Gebietsteile, d. h. das Gebiet der Stadt Wismar, die Insel Poel und die Pfarren Neukloster und Gr. Tessin. Jede Superintendentur zerfällt wider in mehrere Präposituren (im ganzen 37), denen ein Präpositus vorsteht; der wismarsche Superintendent ist zugleich Präpositus seines Sprengels. Die Pastoren jeder Präpositur halten unter dem Vorsitz des Präpositus järlich zwei Synoden ab zur Besprechung teils wissenschaftlicher, teils praktischer Fragen. Die Pastoren des ganzen Landes vereinigen sich alle 2 Jare auf einer allgemeinen Pastoral-Konferenz. In den konferenzfreien Jaren tagt einmal eine aus Pastoren und Laien gebildete kirchliche Konferenz zur Besprechung für das Volksleben wichtiger kirchlicher Fragen.

Die Zal der Kirchen beträgt 479, die der selbständigen Pfarreien und Pastoren 346. Es kommen also im Durchschnitt auf den Pfarrer 1600 Seelen. Tatsächlich liegt die Sache freilich oft anders. So hat die Gemeinde der Jakobikirche in Rostock bei 2 Pastoren über 20,000 Seelen, wärend die Gemeinde Gischow bei Parchim nur 223 Seelen zält.

Der Patronat über die Pfarreien ist entweder landesherrlich oder grundherrlich oder städtisch. Landesherrlichen Patronats sind zusammen 315 Haupt- und Filial-Pfarreien. Die Besetzung derselben geschieht meistens durch Wal, mit Ausnahme jedoch von 95 Pfarren landesherrlichen Patronates, welche durch Solitärpräsentation besetzt werden, d. h. es wird vom Kirchenregiment der Gemeinde ein Präsentand vorgestellt, und wenn kein Widerspruch erfolgt gegen Lehre und Wandel, so wird derselbe sofort in die Pfarrei installirt. Bei der Pfarrwal, deren Entstehung aus der Zeit der Reformation datirt, werden vom Patronat der Gemeinde 3 in Mecklenburg geprüfte Kandidaten der Theologie oder Pastoren präsentirt und aus der Zal derselben wält die Gemeinde sofort nach angehörten Predigten, welche alle 3 an demselben Sonntage im Gotteshause unmittelbar hinter einander gehalten werden, durch geheime Abstimmung nach absoluter Majorität ihren Seelsorger. Ort der Walhandlung ist das Gotteshaus, Leiter in der Regel der Superintendent (doch kann bei ritterschaftlichen Pfarreien auch der Patron die

Wal leiten), walberechtigt sind diejenigen Gemeindeglieder, welche einen eigenen Herd haben, in der Regel also die Hausväter.

Die seit 1876 eingefürte Civilstandsordnung hat auf die kirchlichen Verhältnisse Mecklenburgs fast gar keinen Einfluss ausgeübt. Nach einer mir vom hohen Oberkirchenrat geneigtest gewärten Übersicht sind überhaupt seit dem 1. Januar 1876, also in 5 Jaren, nur 12 Kinder ungetauft geblieben, bei einer järlichen Durchschnittszal von 18,850 Geburten eine verschwindend geringe Zal. Ebenso sind in den verflossenen 5 Jaren 11 Pare freiwillig ungetraut geblieben, dagegen ist 25 Paren von Kirchen wegen die Trauung versagt worden, wegen Scheidung oder verbotenen Grades oder Religionsverschiedenheit oder Religionslosigkeit. Bei einem järlichen Durchschnitt von 4810 Trauungen ebenfalls eine sehr geringe Zal. Die kirchliche Beerdigung ist nirgends verschmäht. Über die Zal der järlichen Kommunikanten und über den Kirchenbesuch werden genaue statistische Erhebungen nicht angestellt. Es läßt sich hier nur im allgemeinen sagen, dass in den Städten, mit wenigen Ausnahmen, ein mäßiger Kirchenbesuch und Abendmalsgenuss stattfindet; ebenso ist es in den Gemeinden, welche große Rittergüter und Pachthöfe umfassen; besser liegt die Sache in den bäuerlichen Gemeinden. Hier kommt die Zal der Kommunikanten öfters der Zal der Beichtkinder gleich; wenn aber 20 Prozent der konfirmirten Gemeindeglieder sonntäglich die Kirche besuchen, so sprechen wir in Mecklenburg von einem guten Kirchenbesuch.

An Anstalten für innere Mission ist Mecklenburg nicht arm. Ich nenne als die hervorragendsten das Stift Bethlehem in Ludwigslust, eine Diakonissenanstalt, die Rettungsanstalt zu Gehlsdorf, die Blindenanstalt zu Neukloster, die Idiotenanstalt zu Schwerin, die Taubstummenanstalt in Ludwigslust, die Irrenanstalten zu Sachsenberg, Dömitz und Rostock und viele, viele andere. Diese Anstalten werden teilweise aus öffentlichen Mitteln, teilweise durch freiwillige Gaben erhalten. Für Bethlehem und Gehlsdorf werden auch kirchliche Kollekten abgehalten. Dieselben betrugen 1880 für Bethlehem = 3791 Mark, für Gehlsdorf = 800 Mark.

Zur Unterstützung bedrängter lutherischer Glaubensgenossen dient der Gotteskasten, seine Einnahme betrug 1879 = 6000 Mark. Für die Heidenmission gingen aus Mecklenburg nach Leipzig 5468 Mark im Jare 1879. Die Einnahme der Bibelgesellschaft belief sich 1880 auf 11,300 Mark.

Insonderheit betätigt sich der kirchliche Liebeseifer der mecklenburgischen Gemeinden im Neubau, Restaurirung und Ausschmückung der kirchlichen Gebäude. Seit dem Regierungsantritt unseres Großherzogs (1842) sind in Mecklenburg neu erbaut: 83 Kirchen und Kapellen; so restaurirt, dass die Restauration einem Neubau gleich kommt, 113; innerlich restaurirt 79, zusammen 275, also weit über die Hälfte aller vorhandenen gottesdienstlichen Gebäude.

Die Verbindung der Kirche mit der Schule ist sehr enge. Die Schulinspektion liegt verfassungsmäßig (Erbvergleich von 1755 § 484) in den Händen der Superintendenten und Pastoren, unter Oberaufsicht freilich des Unterrichts-Ministeriums. Die Rektoren der Volksschulen in den Städten müssen geprüfte Kandidaten der Theologie sein. Der Religionsunterricht in den Volksschulen wird von den Lehrern erteilt, welche ihre Vorbildung in 2 Seminarien erhalten. Direktor und die ersten Lehrer derselben müssen in Mecklenburg geprüfte Theologen sein. Im Kuratorium der Anstalten sitzen neben den statlichen Beamten 2 Theologen, ein Superintendent als Vertreter des Kirchenregiments und der pastor loci. Der Superintendent hat insonderheit die Aufsicht über den Religionsunterricht am Seminar, prüft die abgehenden Seminaristen hinsichtlich ihrer praktischen Befähigung zum Religionsunterricht, verpflichtet dieselben auf das Bekenntnis der Kirche und unterschreibt und untersiegelt auch die Anstellungszeugnisse. An den 7 Gymnasien des Landes liegt der Religionsunterricht ebenfalls in den Händen geprüfter Theologen oder Pastoren. Die theologischen Professoren der Landesuniversität zu Rostock beruft das Unterrichts-Ministerium nach eingeholtem Gutachten des Oberkirchenrats. Kirchliche Kinderlehren finden im Sommer Nachmittags in den Kirchen statt mit den Kindern von 10—14 Jaren. An denselben

beteiligen sich auch öfter die Neukonfirmirten. Jünglings- und Lehrlingsvereine finden sich in 5 Städten, ebenso ein christlicher Männerverein in Schwerin; Herbergen zur Heimat gibt es 3.

Sekten von organisirtem Bestande gibt es in Mecklenburg nicht. Vereinzelt finden sich Irvingianer in Rostock und Ludwigslust, anderswo Baptisten. Der Protestantenverein, welcher in Rostock einen Zweigverein gegründet hatte, ist nach Baumgartens Ausscheiden one organisirte Vertretung.

Die reformirte Kirche hat 532 Mitglieder mit einem Pastor in Bützow; die römisch-katholische 2258 mit 3 Priestern in Schwerin und Ludwigslust. Letztere gehören zur Diözese Osnabrück.

Juden zält Mecklenburg-Schwerin 2786; die Zal nimmt gegen früher ab.

II. Mecklenburg-Strelitz hatte am 1. Dezember 1879: 94,988 (1880: 100,264) evangelisch-lutherische, 265 katholische und 470 jüdische Bewoner.

Oberbischof der lutherischen Kirche ist der Landesherr, der sein Kirchenregiment nach Verordnung vom 31. Oktober 1868 durch das Landeskonsistorium in Neustrelitz ausübt, welches jetzt auch die kirchliche Verwaltung des ratzeburgischen Landesteils mit versieht. Das jus circa sacra liegt bei der Landesregierung. Kirchengericht erster Instanz ist auch das Konsistorium zu Neustrelitz, zweiter Instanz das obere Kirchengericht in Rostock.

Mecklenburg-Strelitz hat nur einen Superintendenten, unter welchem 6 Präpositen nnd der Propst zu Ratzeburg stehen. Die Zal der Kirchen beträgt 153, die der Pfarrer und Pastoren 68; auf einen Pastor kommen durchschnittlich 1400 Seelen.

Der Patronat ist auch hier teils landesherrlich, teils städtisch, teils grundherrlich. Die Pfarreien landesherrlichen Patronats auf dem Lande werden solitarie besetzt, in den Städten wält die Gemeinde unter 3 präsentirten Kandidaten, ebenso in der Ritterschaft. Taufen und Trauungen sind fast gar nicht verschmäht, kirchliche Beerdigungen nie. Über Kirchenbesuch und Kommunikantenzal gilt das oben bei Schwerin Bemerkte. Für Heidenmission sammelte man 1535 Mark, für den Gustav-Adolf-Verein 1292, für den Bibelverein 1106, für das Rettungshaus Bethanien in Neubrandenburg 6367 Mark.

Hinsichtlich des Religionsunterrichts ist alles ebenso wie in Schwerin. Jünglingsvereine gibt es 2, Sonntagsschulen ebenfalls 2, Herbergen zur Heimat 1; auch hat Strelitz eine kirchliche Konferenz von Geistlichen und Laien, welche sich järlich einmal in Neubrandenburg versammelt. Vereinzelte Baptisten finden sich in Neustrelitz. **A. Pent.**

Medardus, der heilige, erwarb sich als Bischof von Noyon und Tournay durch seinen rastlosen, aufopfernden Eifer für die Verbreitung und Befestigung des Christentums in seinem Vaterlande einen weitgefeierten Namen. Geboren um das Jar 465 zu Veromandum, einer bedeutenden Stadt der Veromanduer in der jetzigen Picardie, wo sein Vater, der edle Franke Nectardus, in großem Ansehen stand, verlebte er die Jare seiner Kindheit im elterlichen Hause unter der sorgsamen Pflege seiner Mutter Protagia, einer gebildeten Frau aus einer alten römisch-gallischen Familie. Kaum war er aber ins Knabenalter getreten, als seine Eltern ihn der Schule seiner Vaterstadt übergaben, in welcher er sich bald vor seinen Mitschülern durch Fleiß und Frömmigkeit auszeichnete und einen so mildtätigen Sinn bewies, dass er oft die für ihn bestimmten Speisen unangerürt ließ, um sie unter die Armen des Ortes zu verteilen. Auf solche Weise für den geistlichen Stand würdig vorbereitet, erhielt er als Jüngling öffentlich die Priesterweihe, nachdem ihn der Bischof der Stadt kurz vorher unter seinen Klerus aufgenommen hatte. Um das Jar 530 bestieg er als Nachfolger desselben den bischöflichen Stul, verlegte aber bald darauf den Bischofssitz von Veromandum nach dem besser gelegenen und gegen feindliche Angriffe geschützteren Noyon. Nach dem Tode des Bischofs Eleutherius wurde er um das Jar 532 zugleich zum Bischofe von Tournay gewält und verwaltete seitdem noch 15 Jare hindurch beide Diözesen mit segensreichem Erfolge, indem er seine Tätigkeit vorzüglich der Be-

kehrung der Heiden und der Befestigung des Glaubens unter den Heidenchristen in Gallien widmete (vgl. vita s. Medardi auctore Radbodo episcopo, c. 3, n. 19—21 bei Bolland.). Sein ebenso reiner als frommer Lebenswandel und die ausdauernde Standhaftigkeit, mit welcher er die Leiden und Kämpfe für die Beförderung des christlichen Glaubens ertrug, erwarben ihm einen wolverdienten Platz unter den heiligen Bekennern der katholischen Kirche. Er starb nach der Angabe der Bollandisten höchst warscheinlich im Jare 545, innig verehrt und betrauert in der Nähe und Ferne von allen, die ihn kannten. Seine järliche Gedächtnisfeier in der katholischen Kirche fällt auf den 8. Juni. Gregor von Tours sagt voll Bewunderung seiner Taten von ihm (H. F., lib. IV, c. 19): „Zur Zeit des Königs Chlotar († 561) starb auch der Bischof Medardus, der Heilige Gottes, nachdem er seinen Lebenslauf in guten Werken vollendet hatte, hochbetagt und hervorleuchtend durch heiligen Wandel. Der König Chlotar bestattete ihn mit großen Ehren in der Stadt Soissons und begann eine Kirche über seinem Grabe zu bauen, welche sein Son Sigibert nachher vollendete und einrichtete. Bei dem heiligen Grabe des Bischofs sahen wir Fesseln und Banden von Gefangenen zerbrochen und zerrissen liegen, welche bis auf den heutigen Tag dort am Grabe des Heiligen zum Zeugnis seiner Wunderkraft aufbewart werden." Als ein Beispiel dieser Wunderkraft erzält ferner Gregor (lib. IV, c. 50) aus seinen eigenen Erlebnissen, dass im Jare 579 auf einer Synode zu Soissons ein gewisser Modestus ergriffen, gefoltert, gegeißelt und in den Kerker geworfen sei. Als aber hierauf der Unglückliche zwischen zwei Wächtern in Ketten und Block gefesselt dagelegen hätte und die Wächter um Mitternacht eingeschlafen wären, habe er sich im Gebete zu dem Herrn erhoben und ihn angefleht, dass er, der unschuldig in Banden läge, durch die Hilfe des heiligen Martinus und Medardus befreit werden möchte. Da wären alsbald seine Fesseln gebrochen, der Block geborsten, und die Türen hätten sich geöffnet, worauf der unschuldig leidende Modestus in die Kirche des heiligen Medardus getreten sei, in welcher gerade Gregor mit einigen anderen Geistlichen in jener Nacht gewacht habe. Vgl. auch noch Gregor De glor. confessor, c. 95. Auch die beiden Biographen des Medardus, Venantius Fortunatus und Bischof Radbod, füren, der Anschauungsweise ihrer Zeit getreu, Beweise seiner Wunderkraft an, u. a. auch jenen, wegen dessen er zur Ehre gelangt ist, als Patron der Fruchtbarkeit, insbesondere des trockenen Heuwetters („Heupatron") zu gelten: ein Adler soll ihn als Knaben einst mit seinen ausgebreiteten Flügeln bedeckt und auf solche Weise trocken durch ein starkes Regenwetter hindurchgeleitet haben. — Von Fortunatus, dem berühmten Bischof von Poitiers und christlichen Dichter († um 609), haben wir eine Vita metrica S. Medardi und eine ausfürlichere Vita in Prosa. Noch viel umfangreicher und ausgeschmückter ist die von Radbodus, Bischof von Noyon und Tournay († 1048) herrürende Lebensbeschreibung.

Neben der Kirche, die über dem Grabe des hl. Medardus in Soissons erbaut war und welche Fortunatus als eine besonders prachtvolle Basilika schildert, erhob sich bald auch ein vielbesuchtes und mit reichen Schenkungen ausgestattetes Kloster. Hier fanden in den geweihten Räumen der Kirche die Könige Chlotar und Sigibert, als Gründer und Erbauer derselben, ihre Grabstätten (Greg. von Tours, H. F. IV, 21, 22). Eine unversiegbare Quelle des Reichtums eröffnete sich dem Kloster wie der Kirche, als im Jare 826 der Papst Eugenius II. durch den Abt Hildoin die Gebeine des hl. Märtyrers Sebastian dahin schickte, und die karolingischen Könige seit dieser Zeit in Soissons nicht nur oft die wichtigsten Statsgeschäfte vornahmen, sondern auch daselbst häufig angesehene Versammlungen der geistlichen und weltlichen Großen des fränkischen Reiches hielten (vgl. Pertz, Monum. Germ. Hist. T. I u. II an verschiedenen Stellen, welche im Index Rerum genau verzeichnet sind). — Die beste Ausgabe der Lebensbeschreibungen des hl. Medardus befindet sich in den Acta Sanctorum, Juni, Tom. II, p. 72—105.

G. H. Klippel † (Zöckler).

Medien, ἡ *Μηδία*, hebr. מָדַי, was ſowol das Land als das Volk bezeichnet, von welchem letzteren der Einzelne מָדִי heißt, Dan. 11, 1. Das hebräiſche Wort entſpricht ganz dem Mad, Mâda der Keilinſchriften (ſ. Laſſen, Altperſ. Keilinſchriften S. 63) und wird gewiſs am richtigſten, gegen andere Mutmaßungen bei Wahl, Aſien, S. 533, durch v. Bohlen zu Gen. 10, 2, S. 117 aus dem Sanskritiſchen madhja die Mitte als „das Land der Mitte“ erklärt, was ſchon Polyb. V, 44 andeutet, wenn er bemerkt, daſs nach der Meinung der Medier ihr Land *περὶ μέσαν τὴν Ἀσίαν* liege, obgleich die Meinung wol mehr auf die Mitte der Erde geht, wie ja nicht bloß die Chineſen, ſondern auch andere Völker Aſiens ihr Land für den Mittelpunkt der Erde hielten, vgl. Hitzig, Jeſaja, S. XXI. Dies Medien iſt nun bei den Alten (ſ. Ptolem. Geogr. VI, 2. Strabo XI, S. 522 ff. Plin. VI, 21; Bochart, Phaleg. III, 14, S. 219 ff.; Mannert, Geogr. der Griechen und Römer V, 2, S. 115 ff.; Forbiger, Alte Geogr. II, S. 586 ff.; Roſenmüller, Alterthumsk. II, 1, S. 276 ff.) das Land ſüdlich vom kaſpiſchen Meer, gegen Süden von Suſiana und Perſis, gegen Oſten von Parthien und Hyrkanien, gegen Norden vom kaſpiſchen Meer, gegen Weſten von Armenien und Aſſyrien begrenzt, und umfaſst ſomit die heutigen Provinzen Perſiens: Aſerbeidſchan, Ghilan, den Weſten von Maſenderan und Irak el Adſchem (über dieſe Gegenden ſ. Ritter, Erdkunde Bd. VIII, IX). Doch werden die Grenzen ſehr verſchieden angegeben. Ganz Medien iſt Gebirgsland, von mehreren Gebirgsketten durchſchnitten, deſſen Fruchtbarkeit und Viehreichtum ſchon die Alten einſtimmig rühmen (Polyb. V, 25. 44. Ammian. 23, 6). Es zerfällt in drei Hauptteile, deren weſtlicher, an Armenien ſtoßend, den Namen Atropatene, *Ἀτροπατηνή* oder *Ἀτροπάτιος Μηδία* *), jetzt Aſerbeidſchan, d. i. Feuerland, von den zalreichen Naphthaquellen (Ritter IX, S. 763 ff.) fürt, das wildeſte und zugleich lieblichſte Alpenland im Nordweſten Irans. Der ſüdweſtlichſte Teil desſelben längs des Grenzgebirges gegen Armenien und Aſſyrien hieß Matiana oder Martiana, in deſſen Gebiet der große Salzſee Spauta, der heutige See von Urmijah, liegt. Südlich und öſtlich ſtößt daran das eigentliche Medien, gewönlich Großmedien, ἡ *μεγάλη Μηδία* genannt, mit den Landſchaften Choromitrene, Cambadena oder Bagiſtana, Niſaja, welche die durch ihre Pferdezucht berühmten (ſ. Herod. 7, 40; Polyb. 10, 27; — vgl. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere, 2. Aufl. (1874) S. 34 ff.) niſäiſchen Gefilde enthielt (Ritter IX, S. 363—367), und Rhagiana. Es entſpricht dem heutigen Irak el Adſchem عراق العجم, deſſen anderer Name arab. el-Dſchebâl الجبال, perſ. Kuhiſtân كوهستان „Bergland“ ganz mit dem 1 Chron. 6 [5], 26 als Provinz des aſſyriſchen Reiches aufgefürten הֲרָא übereinſtimmt, ſ. Geſen. Theſ. S. 392. Die Hauptſtadt Großmediens Ecbatana, *τὰ Ἐκβάτανα* Jud. 1, 1. 14 oder *Ἀγβάτανα*, vom erſten mediſchen Könige Dejokes gegründet (Herod. I, 98), das jetzige Hamadan, iſt das אַחְמְתָא der Bibel, Eſr. 6, 2, eine große und prächtige Stadt, die wegen ihrer reizenden Lage im nördlichen Teile des Landes den ſpäteren perſiſchen und parthiſchen Königen als Sommerreſidenz diente, ſ. Ritter, Erdkunde IX, S. 98—128. Noch größer als Ecbatana und überhaupt die umfangreichſte Stadt von ganz Medien war Rhages, *Ῥάγαι*, *Ῥάγα*, Tob. 1, 16; 3, 7; 4, 21; 5, 8. 9. 15; 6, 7; 9, 3. 6, welche, warſcheinlich von einem Erdbeben zerſtört, von Seleukus Nikator wider hergeſtellt und Europus, *Εὐρωπός* genannt wurde; dann in den parthiſchen Kriegen nochmals zerſtört, ſtellte ſie Arſaces unter dem Namen Arſacia, *Ἀρσακία*, wider her. Doch blieb der alte Name ſtets vorherrſchend, und noch im Mittelalter war Rai ری eine der größten Städte Aſiens und Reſidenz mehrerer muhammedaniſcher Für-

*) Dieſer Name rürt her von einem Satrapen Atropates nach dem Tode Alexanders des Gr., ſ. Spiegel, Erân. Alterthumskunde I, S. 125 Not. und vgl. Strab. 11 S. 523.

ſten. Seit dem Einfalle der Tartaren im 12. Jarh. ſind nur noch ausgebreitete Ruinen von ihr, wenige Meilen ſüdlich von Teheran, übrig; Ritter Bd. VIII, S. 595—604. Den dritten Hauptteil Mediens bildet die Küſtengegend am kaſpiſchen Meer, heiß, fruchtbar und höchſt ungeſund, das jetzige Ghilan und Maſenderan; es war nie den mediſchen Herrſchern untertan, ſondern von freien, wilden Bergvölkern, den Kaduſiern, Gelen, Marden u. a. bewont. Die Meder, Μῆδοι, werden in der Völkertafel 1 Moſ. 10, 2 zu den Nachkommen Japhets mit Recht gerechnet, denn ſie gehören dem ariſchen Stamme an (nach Herod. VII, 62 hießen ſie früher ſelbſt Ἄριοι), wie ihre Sprache, von der wir in den mediſch-perſiſchen Keilinſchriften einen Überreſt haben (ſ. Laſſen a. a. O. S. 12), dartut. In den älteren Zeiten werden ſie als tapfere Krieger, beſonders als geübte Bogenſchützen, geſchildert, Herod. V, 49. VII, 61 f. Strab. S. 525, womit die Schilderung des Propheten Jeſaja 13, 17; 21, 2 ff. übereinſtimmt. Später, als Kunſt und Gewerbfleiß bei ihnen Eingang gefunden hatte, arteten ſie aus und gaben ſich einer großen Weichlichkeit und Üppigkeit in Lebensweiſe, Kleidung u. ſ. w. hin, Xenoph. Cyrop. I, 3, 2. 8, 1, 41. Heeren, Ideen, I, 215. 307. Ihre Religion war weſentlich Feuerdienſt, der Sternendienſt (Strabo S. 732; Rhode, Die hl. Sage der Baktrer, Meder und Perſer, Frankf. a. M. 1820, 8°) drang erſt von Babylonien her in Medien ein; ihre Prieſter, die Magier, bildeten einen Stand, der ſeine Weisheit, ſowie beſtimmte prieſterliche Gebräuche in den Familien vom Vater auf den Son forterbte und von den Medern zu den Perſern überging (Duncker II, S. 377, 384, 428 ff.). Im A. T. erſcheinen die Meder, außer in jener Notiz der Geneſis über ihre Abſtammung, zuerſt als Untertanen des aſſyriſchen Königs Salmanaſſar, 2 Kön. 17, 6, welcher die aus Samarien weggefürten Einwoner in die Städte Mediens verpflanzte, c. 720 v. Chr.; dann zur Zeit Nebukadnezars als ein eigenes Volk unter Königen, Jeſ. 13, 17; Jerem. 25, 25; 51, 11. 28, mit Babylon zum Untergange Ninives verbunden; weiterhin ſeit Cyrus meiſt nur im Verein mit den Perſern Dan. 5, 28; 6, 9. 13. 15; 8, 20; Eſther 1, 3. 14. 18; 10, 2; Judith 16, 12. Mit Perſien wurde Medien von Alexander unterworfen, nach deſſen Tode es dem neuen ſyriſchen Reiche zufiel, 1 Makk. 6, 56, von welchem es an das parthiſche Reich, 1 Makk. 14, 2; Strabo S. 745. Joſeph. Alterth. 20, 3, 3 kam und deſſen weitere Schickſale teilte. Was die alte Geſchichte der Meder nach den Nachrichten der Klaſſiker betrifft, ſo iſt dieſelbe wegen der Verſchiedenheit der Angaben namentlich des Kteſias und des Herodot nicht one Dunkel und Schwierigkeit (vgl. U. Huber, De aetat. Assyrior. et regno Medor. diss. 7, Franecq. 1663, 8°; W. Hupfeld, De vetere Medorum regno, Rint. 1843, 4°), welche aber neuerlich Dunckers Unterſuchungen (Geſchichte des Alterh. II, S. 423—442) wol für immer beſeitigt haben. Hiernach geſtaltet ſich in der Kürze dieſe Geſchichte alſo: Schon in der erſten Hälfte des 13. Jarhunderts v. Chr. finden wir die Meder unter königlicher Herrſchaft, da c. 1230 Ninus den König der Meder Pharnes beſiegt und mit ſeinem Weibe und ſieben Kindern an's Kreuz ſchlägt. (Diod. II, 1.). Unter aſſyriſcher Herrſchaft blieben nun die Meder c. 500 Jare, bis der verunglückte Zug Sanheribs nach Syrien ihnen Veranlaſſung gab, ſich von dem Joche der Aſſyrer zu befreien 714 v. Chr. (Duncker I, 275 f. 455 f.), worauf ſie bald nachher 708 v. Chr. durch das Bedürfnis einer einheitlichen Leitung getrieben ſich in Dejokes einen einheimiſchen Herrſcher gaben *). Wenn Diodor (II, 32) nach Kteſias vor dieſem Dejokes, den er Artäus nennt, noch fünf andere mediſche Könige aufführt und dem erſten derſelben Arbakes die Befreiung der Meder von der aſſyriſchen Herrſchaft, ſowie die Taten des Kyaxares zuſchreibt, ſo iſt dies ein Irrtum, der ſich daraus erklärt, daſs jene fünf Namen nur aſſyriſche Statthalter oder Unterkönige bezeichnen und Kteſias den erſten derſelben irrtümlich für den Befreier der Meder nahm

*) Nach den aſſyriſchen Inſchriften ſcheint indeſſen Medien erſt durch Phraortes von Aſſyrien frei geworden zu ſein, wärend es noch unter Aſarhaddon ſich aſſyriſche Statthalter gefallen laſſen muſste, ſ. Schrader, Keilinſchr. u. Geſchichtsforſch. (1878) S. 171 ff., 505 ff., Duncker a. a. O. 5. Ausg. II, 373.

(Duncker I, S. 489, Anm.; II, S. 432 Anm.). Dejokes gelang es, die Ordnung im Innern herzustellen und in 53jähriger Regierung (708—655) die Macht Mediens so weit emporzuheben und zu kräftigen, daſs sein Son Phraortes (in den Inschriften Fravartisch, 655—633) große Eroberungen machen (er unterwarf die Perser, Parther, Hyrkanier und Baktrer), ja sogar einen Angriff auf Assyrien selbst unternehmen konnte, bei dem er aber eine Niederlage erlitt und mit dem größten Teile seines Heeres in der Schlacht blieb, 633. Sein Son Kyaxares (Uwakschatra) griff, um den Tod des Vaters zu rächen, die Assyrer sogleich wider an, schlug sie und schloſs Ninive ein, muſste aber die Belagerung aufheben, um den Seythen sich entgegenzuwerfen, deren Schwärme damals in Iran einbrachen und verheerend bis an die Grenzen Ägyptens vordrangen. Die Meder unterlagen, doch gelang es Kyaxares, im Jare 620 einen großen Haufen der Feinde zu schlagen und sein Land von ihnen zu befreien. Er gewann bald die Herrschaft über alle Völker wider, welche sein Vater einst unterworfen hatte, und fügte neue Eroberungen hinzu, indem er Armenien und Kappadocien unterwarf und fünf Jare hindurch mit den Lydern Krieg fürte, bis in einem durch Nabopolassar von Babylon und Syennesis von Cilicien vermittelten Frieden 610 v. Chr. der Halys als Grenzfluſs zwischen dem Reiche der Meder und Lyder festgestellt wurde (Duncker I, 486). In Verbindung mit Nabopolassar wandte er sich hierauf gegen Ninive; es wurde erobert und zerstört 606, und dadurch dem assyrischen Reiche ein Ende gemacht (s. d. Art. „Ninive“). Nabopolassar und Kyaxares teilten sich in die neue Eroberung. So brachte Kyaxares Medien auf den Gipfel seiner Macht; seine Herrschaft reichte vom Halys bis zum Indus. Die Frucht seiner dreißigjärigen kriegerischen Anstrengungen scheint Kyaxares in den letzten Lebensjaren in Ruhe genossen zu haben. Er hinterließ bei seinem Tode 593 v. Chr. Medien als das mächtigste Reich Asiens seinem Sone Astyages, 593—558, der aber schwach, weichlich und grausam diese Macht nicht zu erhalten verstand, sondern vom Kyros gestürzt wurde (s. d. Art. „Cyrus“ Bd. III, S. 424 ff.), von welcher Zeit an die Perser an die Stelle der Meder traten. Von medischen Königen werden in der Bibel erwänt: 1) Arphaxad, Judith 1, 1. 2) Darius der Meder, Dan. 11, 1, s. Bd. III, S. 499 ff. 3) Arsaces, König von Medien und Persien, 1 Makk. 14, 2. Es war dies der gemeinsame Name aller parthischen Könige (Strab. 15, p. 702) zu Ehren des Begründers des Reichs (Justin. 41, 5, 5. 8). Der 1 Makk. l. l. Genannte war der 6. des Namens Arsaces und hieß eigentlich Mithridates I. S. Grimm zu 1 Makk. S. 207; Schürer, Neutestamentliche Zeitgesch., S. 105 Not. 1. Vgl. Spiegel, Erân (1863); Steiner in Schenkel's Bibellex. II, 146 ff.; Schrader in Riehm's Hdwtb. S. 966 ff.

Arnold† (Rüetschi).

Medler, Nikolaus, ist von Luther unter seine drei echten Schüler gerechnet worden. Er ist im Jare 1502 geboren zu Hof im Voigtlande, studirte in Erfurt und Wittenberg, wo er Vorlesungen über das Alte Testament und Mathematik hielt; als reisender Mathematiker kam er von Arnstadt und Hof nach Eger, gründete dort eine Schule, wo er den Jungen auch Luthers Lehren beibrachte; darüber mit dem Magistrat in Konflikt, nahm er eine Lehrerstelle in seiner Vaterstadt an, zu der er 1530 eine Predigerstelle erhielt; er predigte aber zu scharf und muſste 1531 die Stadt verlassen [1]). Er begab sich direkt nach Wittenberg, wo er als Diakonus sechs Jare blieb; Luther ließ sich im Predigen oft von ihm vertreten, und meinte, jener sei ein volles Faß, das überall ausflösse, wo man es öffne; bei Joachims I. Gemalin, die in Wittenberg Zuflucht gefunden hatte, war er Hauskaplan. Zugleich mit Hieronymus Weller wurde er 1535 zu Kreuzerhöhung Doktor der Theologie und disputirte unter Justus Jonas über Gesetz und Glauben [2]). 1536 kam er als Superintendent nach Naumburg. Hier

[1]) Vgl. Luthers Brief an ihn 7. Juni 1531. Streitperger, Vita.

[2]) Die Thesen (noch auf der Jenenser Bibliothek vorhanden) streiten in Luthers Worten gegen jene vermeintliche katholische Kirchenlehre.

hatte er beinahe jedes Jar einen Streit [3]), beſaß aber die Liebe der Gemeinde [4]), und war auch bei den evangeliſchen Fürſten geachtet. Moritz von Sachſen zog ihn mit Luther, Cruciger u. a. bei der Evangeliſirung der Univerſität zu Leipzig 1539 hinzu. Als er 1541 auf Befehl des Kurfürſten im Dom zu Naumburg die acht Tage zuvor angekündigte erſte evangeliſche Predigt halten wollte, hatten die Kanonici den Dom verſchloſſen; Medler ließ die eine Türe aufhauen, die andere mit Bauholz einſtoßen. Er fur überhaupt gern raſch zu. Mit Sebaſtian Schwebinger, der in Naumburg ſeiner philologiſchen Kenntniſſe wegen der Grieche genannt wurde, geriet er 1541 in Streit. Jener ſtand im Dienſt und auf ſeiten der Kanoniker, die er gegen Medlers proteſtantiſche Angriffe verteidigte [5]), zugleich erregte er das Volk gegen die evangeliſchen Geiſtlichen, wofür ihn dann Medler, der Sitte der Zeit gemäß, auf der Kanzel derb mitnahm. Das Jar darauf zerfiel Medler mit Amsdorf, den er mit Luther zugleich ordinirt hatte; es handelte ſich um die Anſtellung eines Hilfsgeiſtlichen, welche Medler für ſich allein in Anſpruch genommen zu haben ſcheint [6]). Amsdorf verkehrte fortan mit ſeinem Kollegen nur noch indirekt durch Luther [7]), der doch Medlers „herrſchſüchtiges Weſen“ und daſs er den Biſchof „für einen Schatten und für nichts halten wolle“ tadelte [8]). Streitigkeiten mit dem Naumburger Senat [9]), beſonders mit ſeinem Kollegen Mohr trübten in Naumburg die letzten Jare. Mohr hatte gegen ſeine frühere Weiſe mit dem Katholizismus geliebäugelt [10]); Medler warf ihm vor: „quod numquam palam et expresse taxarit vel errores papisticae doctrinae et cultus impios, vel manifesta scandala in vita illius gregis“ [11]). Die Wittenberger Fakultät billigte den Vorwurf, tadelte Mohrs unwürdige Angriffe gegen jenen [12]), und ſprach in milder Form ſeine Abſetzung aus [13]), aber zugleich muſste auch Medler ſeine Stelle aufgeben. Braunſchweig hatte ſchon zweimal einen Ruf an ihn ergehen laſſen (1543 und 1544) [14]), Medler aber, trotz Melanchthons und Luthers widerholtem Zureden [15]) ihn nicht angenommen; auch jetzt ging er lieber nach Spandau zu ſeiner früheren Herrin, deren Söne nun in Brandenburg die Reformation eingefürt hatten. Der Rat in Braunſchweig hielt ihm aber ein Jar lang die Superintendentur offen, und 1546 trat ſie Medler an. In Braunſchweig richtete er mit vieler Anſtrengung eine Schule ein, in der auch Melanchthon, Urbanus Regius, Juſtus Jonas und Flacius laſen, als ſie nach der Zerſprengung Wittenbergs nach Braunſchweig geflüchtet waren (1547). Medler bewog auch einen Geſellen, der es in Poſen von den Juden gelernt hatte, hebräiſch zu dociren, aber nach ſechs Wochen gab der ihm die Stunden zurück, weil ſein Kopf ſolche Arbeit nicht aushielte; ein Arzt hatte das Griechiſche übernommen; als dem aber ſeine Kranken alle Zeit wegnahmen, übergab es Medler einem ehrſamen Bürger, der auch bald das Wollkämmen wider vorzog. Der Rektor Glandorp wollte die Klaſſiker aus dem Unterrichte verbannt haben; Medler widerſtand ihm und die Schule löſte ſich auf. 1551 verließ Medler ſeiner Geſundheit wegen Braunſchweig, zunächſt nur zu einer Erholungsreiſe [16]), wurde aber in Leipzig von Wolfgang von Anhalt als Superintendent für Bern-

---

[3]) Medler ad Streitperger, 1545 (Danz, ep. Mel. p. 37).
[4]) Mel. ep. ad Medl. Danz XVIII. XIX.
[5]) Förſtemann, Neue Mittheilungen 3, 2, 110.
[6]) Mel. ep. ad Medl. Danz XLII.
[7]) Luther ad Medl. Danz ep. Mel. XLIV.
[8]) Walch, XXI, 1481.
[9]) Mel. ep. ad Medl. Danz XLIII (XVIII).
[10]) Danz, ep. Mel. p. 50.
[11]) Danz, l. l. p. 39.
[12]) Ihr Gutachten bei Danz, l. l. XLVII.
[13]) Doch nahm es Mohr nimis molli et fracto animo auf: Luther ſchrieb ihm einen Troſtbrief (10. Oktober 1545); er ſtarb plötzlich 1553.
[14]) Verhandlungen bei Danz, l. l. S. 26 ff.
[15]) u. a. Danz, l. l. LIV.
[16]) Streitperger, v. 4.

burg geworben, auf Melanchthons Rat hatte er zugesagt. Doch in seiner ersten Predigt in Bernburg rürte ihn der Schlag. Er suchte vergebens Heilung in Wittenberg, und starb in Bernburg 1551, am Tage St. Bartholomäi. Medler war gelehrt und beredt, aber reizbar. Seiner zänkischen zweiten Frau lief er zuweilen mit blankem Degen nach. Seine erste Gattin hatte er gegen die Mitte Oktober 1543 verloren; am 17. Nov. desselben Jares einen talentvollen Son, einen Liebling Melanchthons, und schon am 1. Januar 1544 konnte ihm Melanchthon zu einer neuen Ehe gratuliren [17]). — Er war voll streitbaren Eifers für Luthers Lehre, nicht ein gemeiner Zänker, wozu ihn die neueste katholische Geschichtsschreibung hat stempeln wollen. — Seine Schriften, meist Schulschriften, sind verzeichnet bei Streitperger, V. 4, und bei Schamelius, Numburgum literatum p. 19 und 37. Öfter gedruckt (auch bei Schamelius) ist eine Predigt gegen das Leipziger Interim, als den Fallstrick, damit die Pharisäer Christo nach seiner göttlichen Ehre und seiner armen Christenheit nach Leib, Gut und der Seelen Heil und Seligkeit stunden.

Quellen zu seiner Biographie: M. Aurel. Streitperger, De vita D. N. Medl. im Actus promotionis — per Ambrosium Reudenium (von fol. 0 an). Jenae 1591. (Auszug bei Hummel, Neue Bibliothek, III, 536 ff.) Rehtmeyer, Kirchengesch. von Braunschweig, 3, 173 ff. 194; Rotermund, Fortsetzung von Jöchers Gelehrtenlexikon IV, 1164; viel Ausbeute gewären Epistolae Ph. Melanchthonis ad Nicol. Medlerum, curante D. J. F. L. Danz. Jenaer Osterprogramm 1825; Ungerecht und fast gehässig hat von seinem früheren Standpunkt aus ihn beurteilt: Döllinger, Reformationsgesch. 2, 74 ff. **Hermann Weingarten.**

Meer, ehernes, יָם הַנְּחֹשֶׁת 1 Chr. 18, 8, auch יָם מוּצָק das gegossene Meer (1 Kön. 7, 23; 2 Chr. 4, 2) oder bloß יָם (jede Wassersammlung überhaupt 1 Mos 1, 10; 1 Kön. 7, 44; 2 Kön. 16, 17; 2 Chr. 4, 15) war ein großer, runder Wasserbehälter, aus Erz gegossen, im Priestervorhof des salomonischen Tempels, südwestlich vom Brandopferaltar. Er hatte 10 Ammah (s. d. Art. „Maße" oben S. 376) im Durchmesser, 5 Ammah in der Höhe, 30 Ammah im Umfang und handbreitdicke Wände. Der Meßgehalt wird 1 Kön. 7, 26 auf 2000, dagegen 2 Chr. 4, 5 auf 3000 Bath angegeben, was man so zu vereinigen gesucht hat, dass der Chronist das Maximum angebe, das Gefäß aber nicht bis an den Rand gefüllt worden sei, damit das Wasser sich nicht bei Stürmen entleere oder die darin badenden Priester nicht ertrinken (s. Lightfoot, Descr. temp. p. 647; Deyling, Obs. sacr. I, 125 sq.; Wideburg, Math. bibl. Spec. IV. qu. XI). Die Rabbinen haben den Widerspruch dadurch zu heben gesucht, dass die 3000 Bath des Chronisten von trocknen Dingen zu verstehen seien (Schilte haggib. 17; Wagenseil. M. Sota 2, 2. 4; Lundius S. 309); oder: das Gefäß sei bis zu 2 oder 3 Ellen Höhe ein viereckiger Kasten von 40 Ellen Umfang gewesen, so dass es die weiteren 1000 Bath habe fassen und auf den nach 4 Seiten gerichteten Rindern aufgesetzt werden können (Lyra ad 1 Reg. 7 R. Salomo. Kimchi. Jud. Leo). Neuere nehmen, wie auch sonst in der Chronik, eine ins Größere korrumpirte Zal oder einen Schreibfehler an (Movers, Chron. S. 63; Winer, Thenius Verwechslung von ב u. נ; Bähr, Salom. Temp., S. 217; Keil, Komm. zu 1 Kön. 7). Wider andere suchen sich zu helfen durch Annahme eines größeren und kleineren, heiligen und gemeinen Bath, ersteres ein Drittel größer als das letztere (Leusden, Phil. hebr. diss. 31 th. 14 vgl. Saigey, Traité de métrol. Par. 1834; Beverini, Syntagma de pond. et mens., wonach es gar fünferlei Bath gegeben habe, s. d. Art. Maße). — Bedenken hat es ferner gemacht, selbst einem Spinoza (tr. theol. pol. II, p. 181 ed. Paul.), dass die Länge des Durchmessers nicht mathematisch genau dem Umfang entspricht, der eigentlich $31{,}_{4159\ldots}$ Ammah betragen müßte; wäre aber der Umfang genau angegeben, so betrüge der Durchmesser nur $9^3/_5$ Ammah. Dies Bedenken ist nicht zu heben durch die Annahme, das Meer

[17]) Vgl. Danz, l. l. S. 14. 18. 21.

sei sechsseitig gewesen (Reyher, Math. Mos. p. 715), was dem עָגֹל סָבִיב 1 Kön. 7, 23 widerspricht, oder elliptisch (Arias Mont. Ant. Jud. V), was zu den vier Seiten des Gestelles mit je 3 Rindern nicht passt. Es sind wol nur ungefäre Maßbestimmungen, nach symbolisch bedeutsamen Zalen mit Weglassung der Brüche. Thenius (Stud. u. Krit. 1846, S. 134 f.) vermutet, der Durchmesser sei am oberen Rand, der Umfang aber mit einer Schnur an dem etwas engeren Hals gemessen worden. Ein Gegenstand der Kontroverse ist ferner die Form des Meeres. Der obere Rand glich nach 1 Kön. 7, 26; 2 Chron. 4, 5 dem umgebogenen Kelch einer Lilie שׁוּשַׁן, die sich als die für das heil. Land charakteristische, durch die weiße Farbe die priesterliche Heiligkeit symbolisirende Blume besonders eignete (Bähr, Salom. Temp., S. 198 u. 231). Unterhalb des Randes liefen 2 Reihen mit dem Meer gegossener (יְצֻקִים בִּיצֻקָתוֹ) nicht aufgesetzter, blumenknospenänlicher Knoten, פְּקָעִים (nicht Ochsenköpfen änlich, wie Kimchi u. a. aus der falschen Lesart des Chronisten בְּקָרִים geschlossen haben, schwerlich auch Koloquinten, deren sonstiges Vorkommen als Ornament nicht erweislich ist und die als Giftpflanze hier nicht am Platz wären) rings herum, je 10 in einer Elle (Abarb. Keil, Thenius, Bähr gegen de Wette, v. Meyer). Das Gestell, auf dem das Meer ruhte, bildeten 12 aus Erz gegossene, mit den Häuptern nach den 4 Himmelsgegenden gerichtete Stiere, wol von natürlicher Größe, den sonstigen Verhältnissen gemäß, nach den Rabbinen auf einer ehernen Platte stehend. Die Zwölfzal und deren Gruppirung bezieht sich nach Bähr auf die 12 nach den 4 Himmelsgegenden gelagerten Stämme Israels (4 Mos. 2, 2 ff.), das durch die Stiere, als die vornehmsten Opfertiere, als priesterliches Volk symbolisirt werde, wie durch die Löwen am Throne Salomos als königliches Volk. Die Form des Gefäßes selbst erhellt nicht vollständig aus den biblischen Angaben. Josephus, Arch. 8, 3. 5 dem Saigey a. a. O. folgt, denkt an eine Halbkugelform (*εἰς ἡμισφαίριον ἐσχηματισμένη*), ruhend auf einem eine Elle weiten, aus 10 kleineren Ringen geflochtenen Ring. Die Lage des Beckens jedoch auf den 12 Stieren, und die Maßangaben passen eher zur Cylinderform, zwar nicht der regelmäßigen, die auch unschön wäre, aber einer unterhalb des mit Blumenguirlanden verzierten Halses ausgeschweiften, mit plattem Boden. — Den Inhalt betreffend berechnet Thenius, dass ein so geformtes Gefäß wol 2000 Bath (à 1014,39 par. = 1124,67 rhein. = 1530 Dresd. Kub.-Zoll, also) 3,060,000 Dr. Kub.-Zoll halten konnte. Nach Josephus hält freilich ein Bath einen att. Metretes = 1959,^{178} par. Kub.-Zoll, aber Thenius, nach dessen Berechnung das Meer 402 Hektoliter 43 Liter hielt, nähert sich in seiner Annahme hinsichtlich der Größe des Bath der rabbinischen und altkirchlichen Tradition, soweit sie nicht von Josephus abhängig ist (s. d. Art Maße). — Das eherne Meer trat im Tempel, der überhaupt alles in größeren Verhältnissen darstellte, an die Stelle des Handfasses (Bd. V, 581) der Stiftshütte und hatte die gleiche Bestimmung, nach 2 Chr. 4, 6 vgl. 2 Mos. 30, 18 nämlich לְרָחְצָה לַכֹּהֲנִים בּוֹ, dass die Priester vor Beginn der amtlichen Funktionen daraus Hände und Füße wuschen (Jom. 3, 10; Midd. 3, 6; Jud. Leo II, 15. 97; Lundius p. 309, N. 17. 22). Es hatte daher seinen schicklichen Platz seitwärts zwischen Tempel und Altar. In den Tempel sollte der Priester mit reinen Füßen gehen, das Opfer auf dem Altar mit reinen Händen darbringen. Wie diese Waschungen geschahen, ist nicht gewiss, schwerlich so, dass die Priester angesichts des Tempels im Meer badeten (Gem. Eruv. f. 14). Weil in der Regel 12 Priester beim Opfer funktionirten, so vermutet man, es seien daran, wie am Handfass des zweiten Tempels, 12 Kranen gewesen, durch welche das Wasser herausgelassen wurde (Maimon. de templo 3, 18; Ugol. thes. II, 605 sq.) oder: es seien aus dem Becken Röhren in die Mäuler der Stiere geleitet worden, aus denen das Wasser lief, wenn man den Spund öffnete, oder auch (durch eine unrichtige, auch mit 2 Kön. 16, 17 unvereinbare Erklärung von 1 Kön. 7, 23 קַו = מִקְוֶה), das Becken samt den Rindern sei von einem großen, niederen, viereckigen, 30 Ellen im Durchmesser messenden Bassin von Stein umgeben gewesen,

in welches das Wasser herabgelaufen sei (Mel, diss. de mar. aen. Regiom. 1702; Sturm, de mare aen. Norimb. 1720; Ugol. thes. XXIX, p. 1538 sq.; Lund. S. 310, N. 26). Aus diesem Bassin, welches (zusammen mit dem Meer?) 3000 Bath gehalten habe, haben sich die Priester gewaschen, eine Hypothese, welche zugleich den Widerspruch zwischen 1 Kön. 7, 26 u. 2 Chr. 4, 5 zu heben sucht. Nach der jüdischen Tradition soll dem Meer das Wasser zugefürt worden sein mittelst einer durch die Füße der Ochsen in dasselbe aufwärts fürenden Röhrenverbindung mit der Wasserleitung von Etam. Jud. Leo, de templo III, 8, 25; L'Empereur not. 1 ad Midd. 3, 6 vgl. Aristeas hist. LXX interpr. Oxon. 1692, p. 32; Robinson, Pal. II, 89: wonach in der Zeit der Kreuzzüge in der Gegend, wo etwa das eherne Meer stand, eine Quellkammer gewesen sein soll, mit einer von Säulen getragenen Kuppel; auch jetzt soll noch eine Fontaine dort sein. Auch der Talmud erwänt eine Brunnenstube im innern Vorhof. Aber ob solche Vorrichtungen schon im salomonischen Tempel waren, fragt sich. Vatke, Bibl. Theol. S. 336. 324 hält das eherne Meer mit den 12 Stieren, one jedoch dafür aus alten Schriftstellern (denn des Josephus Tadel gegen Salomo . . . *βοῶν ὁμοιώματα κατεσκεύασε . . οὐδὲ αὐτὰ ποιεῖν ὅσιον*, ist hier von keinem Gewicht) oder Denkmälern hinreichenden Beweis zu füren, für ein den Phöniziern entlehntes Symbol der Zeit oder 12 Monate (s. Bähr a. a. O. S. 264 f.; Keil, Temp. Sal., S. 163 f.). Die nächste Bestimmung des Meeres ist allzu einleuchtend, so dass auch die scharfsinnige ältere Typik nicht viel mehr hineinzulegen wusste. Mel hält das Meer für ein Sinnbild des Brünnleins Gottes, das Wasser die Fülle hat, d. h. der Lehre des Evangeliums, das den Durst warhaftig löscht und wie aus dem Mund der 12 Stiere das Wasser herausgeströmt sei, so werde auch durch die 12 Apostel das Evangelium in alle Welt verbreitet. — Dieses eherne Meer wurde zuerst von Ahas (2 Kön. 16, 17) seines Gestelles beraubt und auf einen steinernen Untersatz gesetzt; bei Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer wurde es samt den ehernen Säulen und 10 ehernen Kesseln von Nebusaradan zerschlagen und das Erz, auch einst Kriegsbeute Davids (1 Chr. 18, 8) nach Babylon als Beute fortgefürt (2 Kön. 25, 13. 16; Jer. 52, 17; 27, 19). Das Handfass des zweiten Tempels wird erwänt Sir. 50, 3 als *ἀποδοχεῖον ὑδάτων ὡσεὶ θαλάσσης τὸ περίμετρον*. Außer den angefürten Abhandlungen und den bibl. Wörterb. v. Winer und Riehm vgl. Thenius, Stud. u. Krit., 1846, die althebr. Längen- und Hohlmaße, S. 75 ff., 91 ff., 133 ff.; Nicolai, Diss. 2 de symm. mar. aenei. Viteb. 1717; Reland, Antiqu. sacr. I, 6, 7 sq.; Schacht ad Iken, Ant. hebr. 415 sq.; Lundius, Jüd. Heiligth., Hamb. 1711; Bähr, Salom. Temp., Karlsr. 1848, S. 214 ff., 222 ff.; 230 ff.; Keil, Tempel Sal., S. 118 ff.; Archäol. S. 141 f.; Abb. t. III, f. 1; Comm. zu 1 Kön. 7, S. 78 f. **Leyrer.**

Meer, rotes. Der langgestreckte Meerbusen, welcher Ägypten und Arabien scheidet, bei der Straße von Bab-El-Mandeb beginnt und in zwei kleinen, merkwürdigen Buchten bei Aela im Osten und bei Suez im Westen endet.

I. Sein Name war bei den alten Hebräern, Syrern und Ägyptern „Schilfmeer" (יַם־סוּף *), im Syrischen nach Peschito und Barhebr. Chron. p. 385 ܣܘܒ, ܢܡܐ, im Ägyptischen Phiom au Schari = Meer des Schilfs). Die Griechen und Römer nannten es „das rothe Meer" (*ἐρυθρὰ θάλασσα*, mare erythraeum, mare rubrum), so Herodot, Agatharchides, Diodor Sic., Ptolemäus, Plinius, Strabo, Ktesias, Josephus und Pseudoarrian in s. Periplus; ebenso die griech. Autoren der h. Schrift (1 Makk. 4, 9; Weish. 10, 18; 19, 7; Apg. 7, 36; Hebr. 11, 29); ebenso

*) 5 Mos. 1, 1, wo סוּף allein steht, bezeichnet es auch nur das Schilfdickicht des Ufers am Golf von Aila, welches die Israeliten bei der Umgehung des Edomitergebirges berürten.

die LXX *) und Vulgata, ebenſo die byzantiner Antoninus und Cosmas indicopleustes. Die Araber haben nur **) lokale Benennungen, ſo ſchon Istarchi und Edrisi, 10. bis 14. Jarhundert n. Chr. „Bahr el Colsum“, „Bahr es Sues“, „Bahr Mecca“ ꝛc.

Der Name „Schilfmeer“ wurde, als man die Seltenheit des eigentlichen Schilfes an jenem Meer erfur, lange Zeit angefochten; man glaubte unter סוף nur das auch im roten Meer häufige Seegras, Seetang, verſtehen zu dürfen, one zu bedenken, daſs alsdann unerklärlich wäre, warum dieſer Seetang nicht auch andern Meeren den Namen gegeben hätte. Ritter wies darum auf die dem roten Meere eigentümlichen unterſeeiſchen Wieſenfluren hin, welche von den häufigen Süßwaſſern der vielen arabiſchen und ägyptiſchen Wadi's gebildet werden und dem Spiegel des roten Meeres einen grünen Schimmer verleihen; allein dieſe Wieſenfluren fallen nicht in die Augen ſolcher, welche keine Naturforſcher ſind, und haben mit dem Nilſchilf, welches ebenfalls סוף genannt wird, gar nichts gemein. Ehrenberg war der erſte, welcher darauf hinwies und in ſeiner Karte verzeichnete, wie gerade die beiden Stellen dieſer Meeresküſte, an welcher die Iſraeliten das rote Meer berürten, die einzigen ſeien, an welchen dasſelbe Schilf wachſe, welches die Iſraeliten vom Niltal her kannten und סוף benannten: die Küſte am öſtlichen Ende des Wâdi et Tih (Tal der Verirrung), wo ein ganzer Schilfwald ſich findet, und der Golf von Aila, wo das Schilf zwar etwas dünner, aber in ganzen Strichen ſich findet (5 Moſ. 1, 1 „gegen das Schilf hin“).

Über die Benennung „rotes Meer“ hat ſchon Agatharchides (De rubro mari p. 2—5) verſchiedene Anſichten aufgeſtellt und Strabo (Geogr. XVI, S. 779) läſst es unbeſtimmt, ob es vom Erythras genannt ſei oder von einer Quelle roten Waſſers oder von der im Waſſer ſich ſpiegelnden oder die Berge rötenden Glut der tropiſchen Sonne. Das Eine oder das Andere iſt möglich; unrichtig aber iſt jedenfalls die ſchon von Hieronymus (De qualitate mar. ruhri p. 48) aufgeſtellte und bis heutzutage ausgeſprochene Meinung, jenes Seegras färbe die Waſſer rot oder gebe ihm mit ſeinen roten Blüten ein ſolches Ausſehen. Niebuhr ſagt, eine ſolche Färbung ſei hier jedenfalls ſo ſelten als in anderen Meeren, und Fresnel ſagt ebenfalls, von ſolchen Pilzen (nicht Blüten) ſei keine ſolche Wirkung möglich. Die Ableitung von „Meer Edoms, d. h. des roten“, hat Reland und Ritter abgewieſen, weil der Name alsdann auch bei den Hebräern, Ägyptern, Syrern und Arabern ſich finden müſste. Mit Unrecht, da dieſe Völker ſchwerlich geneigt waren, ihr Meer nach Edom zu nennen, was bei den Griechen und Römern ſich nicht alſo verhielt; auch iſt auffallend, daſs die Hebräer von der Zeit an, da ſie mit Edom in Berürung traten, dem Schilfmeer gerne den Beiſatz gaben „im Lande der Edomiter“ (1 Kön. 9, 26; 2 Chron. 8, 17). Ähnlich die Anſicht von Fresnel, welcher es von Himjar (Homeriden oder Sabbäer in Jemen) ableitet, da das arabiſche Ahlmar „rot“ bezeichne wie das ſemitiſche Edom und wie die Griechen die Phönizier von φοινιξ = purpurrot benannten. Man hat den Namen auch von den roten Korallen abgeleitet, welche die Edomiter und Phönizier von den zalreichen Korallenbänken dieſes Meeres holten und als wertvollen Halsſchmuck in den Handel brachten (Ezech. 27, 16), und dieſe Vermutung iſt, obwol die Korallen aus beträchtlicher Tiefe geholt wurden, vielleicht ebenſo plauſibel, als die Ableitung von Edom.

II. Die Bedeutung des roten Meeres liegt für uns vorzüglich in der Geſchichte des Auszugs der Iſraeliten. Doch tritt ſeit den früheſten Zeiten auch ſeine Bedeutung für den Verkehr zwiſchen Abendland und Morgenland in die Augen: Dieſelbe Inſel Parim in der Straße von Bab el Mandeb, welche den Schlüſſel für den Weg über Suez nach Oſtindien bildet, war einſt die Brücke, über welche die

*) Einzig und aus dem hebr. Original nicht zu erklären iſt die Überſ. in 1 Kön. 9, 26 θάλασσα ἐρυθρά.

**) Mit der einzigen Ausnahme einer antiken Tradition: „Nein, ſo lange das Meer noch das Soofah beſpült, werden wir auch keinen Friedensvorſchlag hören“.

Hamiten nach der Zerstörung des babyl. Turmes nach Afrika einwanderten und später Sesostris sein Heer zur Eroberung des Morgenlandes fürte; dasselbe Aila, wo Israel in der Nähe des Schilfwaldes lagerte, diente später Salomos Flotte, als sie von phönizischen Steuerleuten, diesen ältesten Ostindiensarern, gefürt wurde, als Hafenort; hier ward die Flotte Josaphats zertrümmert; Asaria befestigte es und Rezin entriss es Israel für immer, dasselbe Aila war der Hafen der Römer und Byzantiner für die Farten nach Ostindien, bis die Herrschaft des Islam auf ein Jartausend hinein diese Gegenden dem christlichen Abendlande verschloss; durch dieselbe Halbinsel Sinai, durch welche Mose sein Volk fürte, geht seit 12 Jarhunderten die große Hadsch, der heilige Weg der Muhammedaner Afrikas, nach Mekka; derselbe Golf von Suez, durch welchen Israel wunderbar hindurchzog, dient heutzutage als Wasserstraße nach Ostindien; schon Ramses II. Miamun, unter welchem Mose geboren ward, hatte den Golf mit dem Nil durch einen Kanal verbunden, die Ptolemäer hatten sein Werk erneuert, ein ägyptischer Sultan den Kanal wider ausgesandet, und heutzutage ist der Kanal verlängert bis zum Mittelmeer und die Hauptstraße Europas nach Ostindien.

Der Auszug Israels hat dem roten Meere nicht nur seine große historische Bedeutung verliehen, sondern es auch zu einem Vorbild unseres Weges nach dem himmlischen Kanaan erhoben („Nur frisch hinein, es wird so tief nicht sein das rothe Meer; Israels Gott läßt Israel nicht sinken"). Für die Entscheidung der alten Streitfrage, wo Israel hindurchgezogen sei, finden wir noch reiche Anhaltspunkte, doch werden die beiden Ansichten darüber wol für immer einander ebenbürtig entgegenstehen.

Die ältere Ansicht bezeichnet als Übergangspunkt das östliche Ende des Wadi et Tih; und hiefür spricht 1) die Lage von Heliopolis (On) und Memphis, da jenes die Vaterstadt von Josephs Gemalin war und (nach Josephus) von Pharao dem Jakob und seinen Kindern geschenkt wurde, und das andere, nur 5 Stunden entfernt (1 Mos. 45, 10: „Du sollst nahe bei mir sein, Du und ꝛc. . ."), seit den Hyksos die Residenz der Pharaonen geworden und noch unter den Königen der 19. Dynastie (Ramses II. und seinen Nachfolgern) geblieben war; 2) die noch einheimische Tradition über dieses Tal der Verirrung (am Fuße des Djebel Mocattam, zwischen On und Memphis, Tell el Yehûd, d. h. Judenhügel; ferner Mejanat Musa, d. h. Warte Moses; ferner Meravad Musa, d. h. Verlangen Moses; ferner Bir Odheib, d. h. Süßwasser; ferner Felsenlöcher, welche an Pih Hachiroth, d. h. Mund der Löcher erinnern); 3) der Schilfwald selbst am Ende des Wadi's und sein Jenseits am arabischen Ufer, wo die Mosebrunnen quellen und wo die Tradition der Araber (Niebuhr) Israel übergehen läßt; 4) die Breite des Meeres ($2^2/_3$ Stunden, bei Suez aber nur 4000 Schritte); das Ufer ist auch weder zu steil noch zu tief, selbst in der Mitte nirgends über 50 Klafter, oft nur 12—20. Bei Suez ist alles zu enge und zu schmal für ein Heer wie Israel; bei Suez hätte der ganze linke Flügel dieser dritthalb Millionen gar kein Wasser vor sich gehabt; bei Suez wäre ein Verirren gar nicht möglich gewesen; bei Suez der ganze Durchzug gar nicht so außerordentlich, dass die Philister, Edomiter, Kanaaniter und Moabiter erzitterten, als sie davon hörten, denn die Araber waten bei der Ebbe hier durch; bei Suez konnten wol Hunderte durch die Flut weggespült werden, aber auf dieser schmalen Strecke schwerlich 600 Streitwagen samt dem Heere der Ägypter.

Für die neuere Ansicht spricht die Lage von Gosen 1) in Hinsicht auf das „Feld Zoan", da man nach Ps. 78, 12. 43 dort die Residenz Pharaos vermutete; 2) die Nähe des Philisterlandes, dessen Straße (2 Mos. 13, 17) als die nächste sich hätte empfehlen können; 3) das zwischen Nil und Suez sich ausbreitende Weideland Gosens, wo Israel sich leichter sammeln konnte. Bei dieser neueren Ansicht erscheint das Wunder des Durchgangs leichter zu begreifen, ja so leicht, dass es kaum mehr als ein Wunder erscheint.

III. Die Kenntnis des roten Meeres war bis in unsere Zeit eine sehr sparsame, zum Teil ganz irrige. Die erste auf astronomische Punkte verzeichnete Karte desselben entwarf nach eigener Anschauung der ganzen Ostküste und nach

Detailkarten Anderer über die Westküste Niebuhr im J. 1763 (der Golf von Aila blieb ihm ganz unbekannt und ward um die Hälfte zu kurz gezeichnet). Die erste direkte Depeschenlieferung von Ostindien nach England über Suez rief Kapitän Holford im J. 1772 ins Leben. Die Halbinsel Sinai und der Golf von Aila blieben unbekannt, bis Rüppell im Jare 1819 es gelang, dahin vorzudringen und im J. 1829—33 Commodore Maresby mit seinen Schiffslieutenants Carleß und Wellsted auf Dampfschiffen zum ersten Mal das Meer befur und das erste richtige Bild des roten Meeres zeichnete. Im Einzelnen verdankt man außer den genannten am meisten Burkhardt, Ehrenberg und Fresnel (1838).

Das rothe Meer erstreckt sich von Nord-West nach Süd-Ost in einer Ausdehnung von 18° (Bab el Mandeb 12° 42′ 20″ nördl. Breite; Suez 30° nördl. Br.; Aila 29° 30′ 58″ nördl. Br.), alsa von 270 geogr. Meilen. Suez liegt genau unter 30° östl. Länge van Paris, Aila 32° 40′ 30″, Bal el Mandeb 41°. Die Breite beträgt bei Bab el Mandeb nur 6 Stunden (mit der graßen Sandbank 14); van hier treten die Ufer immer weiter auseinander bis zu 80 St. (Massawa 16° nördl. Br.); unter 20° nördl. Br. verengt es sich wider etwas bis zur Spaltung in die 2 Golfe auf etwa 50 St. Diese Spaltung beim Ras Mahammed liegt 27° 44′ nördl. Br. und 32° östl. Länge. Der Golf von Aila ist $^1/_2$ Grad kürzer als der van Suez, jener 53—54, dieser 68—69 Stunden lang.

Das rote Meer gibt schan in dieser seiner Gestalt als einen gewaltigen Erdspalt sich zu erkennen. Vergegenwärtigen wir uns aber hiezu nach die Ufer desselben, welche gleich steilen, von unzäligen Wadi's durchbrachenen Wänden bis zu Plateaus van 4—5000 F. Höhe und bis zu Spitzen van 7—10000 F. (Sinaigebirge) emporsteigen, so erscheint die Spaltung desto graßartiger. Diese Spaltung ist eine vulkanische. Darauf weist vor allem die Beschaffenheit des Gestades von Aden bis Medina, denn es enthält fürs Erste eine ganze Kette von kleineren und größeren erlaschenen Vulkanen, am stärksten im Süden auf den Inseln der Straße van Bab el Mandeb; es gibt fürs Zweite einen waren Einriss des Meeres zu erkennen, insbesandere im ailanitischen Golfe, welcher bei 1800 F. Tiefe nach keinen Grund finden läßt, selbst an seinem Nordende var Aila erst bei 1200 Fuß Tiefe, wärend der Golf van Suez (s. aben) seicht dagegen erscheint; es zeigt fürs Dritte in seiner ganzen Hedschaskette eine Hebung van Urgebirgsmassen aus Gneiß und Porphyr, daran sich Formationen von Sandstein und Gyps anlehnen. Ferner weist darauf die Beschaffenheit der Sinaihalbinsel; denn der Mittelpunkt derselben gibt sich als ein massenhaft gehabener Granitstock zu erkennen mit eingesprengten Parphyrgängen nach der östlichen Seite und ganzen Porphyrlagern auf der westlichen. Ferner weist darauf die Kalksteinkette der Gebirge des afrikanischen Ufers, wenigstens des nördlichen am Golf van Suez. Die Abdachung des Sinaigebirgsstockes nach Narden, welche von den gewaltigsten Felsfragmenten bis zur zerbröckelten und zerstäubenden Sandwüste übergeht; endlich die Höhe der Korallenbänke, welche mit jenen submarinen Wiesenfluren abwechseln, sich hoch über den Wasserspiegel erheben (van 12—40 F. hach). Dieselbe Gewalt unterirdischer Feuer, welche auf dem arabischen Gestade zum Ausbruch kam und daher nur eine Kette van Vulkanen zurückließ, hab im Sinai die Gebirgsmasse als eine ungeheure Glacke empor, welche, da ein Ausbruch hier nicht stattfand, stehen blieb, wärend nördlich van derselben alles zerbröckeln und zerstäuben mußte. Die ursprünglich zusammenhängende Erdrinde des afrikanisch-arabischen Kontinents kam über dieser Hebung zum Bersten und in den entstandenen Spalt strömten die Wasser des indischen Oceans herein. Der Spalt hatte seine Hauptrichtung nach Nord-West, und die nördliche Fortsetzung desselben reicht als eine Gebirgsfurche über Aila nach empor durch das tote Meer, die Jordansaue und den Libanon, bis sie nördlich in Cölesyrien sich verliert. Ein salcher Meeresspalt muß daher zu den gefärlichsten Gegenden der Schifffart gehören, und die allergefärlichsten Punkte desselben sind der Golf von Aila und die Straße von Bab el Mandeb, diese „Porta afflictionis“. **Pressel.**

Meer, totes, s. Palästina.

Meganber (Grosmann), Kaſpar, aus Zürich, — der hartnäckige Verfechter des unverfälſchten Zwinglianismus und theologiſche Stimmfürer der Berner im Konkordienwerk wärend des erſten Decenniums nach der Berner Reformation. Geboren 1495, nahm er 1518 in Baſel die Magiſterwürde an, worauf er in ſeiner Vaterſtadt eine Anſtellung als Kaplan beim Spital erhielt. Hier ſtellte er ſich von Anfang an in die Reihe der unbedingten Anhänger Zwinglis. Zum Leutprieſter an der Predigerkirche vorgerückt, trat er 1524 in die Ehe und befand ſich unter denen, welche 11. April 1525 an Zwinglis Seite vor dem Rat die Abſtellung der Meſſe und die Abendmalsfeier nach der urſprünglichen Einſetzung auswirkten. Auf dem Widertäufergeſpräch 6. November 1525 verteidigte er mit Zwingli und Leo Jud die Schlusſätze. Wir finden ihn ſodann auf der Berner Disputation, gegen deren Ende er nach Gal. 5, 1 ff. über die Standhaftigkeit predigte (abgedruckt in: Die Predigen, ſo von den frömbden Predikanten u. ſ. w., Zürich 1528). One daſs er im Übrigen bei den Verhandlungen das Wort ergriffen hätte, muſs er einen vorteilhaften Eindruck zurückgelaſſen haben. Denn ſchon unterm 12. Februar 1528 wurde er auf Hallers Betrieb und unter Zwinglis Beirat nebſt Rhellican und Dr. Seb. Hofmeiſter als Profeſſor der Theologie und Prediger nach Bern berufen, wo der Grund zu einer theologiſchen Bildungsſchule gelegt wurde (Stürler, Urkunden der Berniſchen Kirchenreform, 86. 262).

In Bern eröffnete ſich für Meganber eine einflusſreiche Wirkſamkeit. Nach Hofmeiſters frühzeitigem Abgang kam ihm an theologiſcher Gelehrſamkeit kein anderer gleich. Jemehr die wachſenden Beſchwerden des Alters ſich bei Haller und Kolb geltend machten, um ſo mehr ging die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten auf ihn über. Namentlich bei der Landgeiſtlichkeit ſtand er in hohem Anſehen. Seine Freunde verehren ihn veluti numen Delphicum, ſchreibt ſpäter Kunz nach Wittenberg. Sein Charakter indes hatte nichts Gewinnendes. Dem eigenen Geſtändnis zufolge war er „rauh und von Natur alſo komplexionirt“, nach dem Urteil ſeiner Freunde, mit dem aber dasjenige Zwinglis nicht zuſammentrifft (Mörikofer II, 110), ungeſtüm, in der Leidenſchaft oft unklug, nach den Berichten der Gegner mit den Wiſſenſchaften mittelmäßig vertraut, nicht frei von herrſchſüchtiger Anmaßlichkeit, homo intolerabiliter factuosus (Rhellican an Zwingli 13. Dezember 1529; Kunz an Neobulus 2. Februar 1538). One die großen Eigenſchaften Zwinglis zu beſitzen, gelüſtete ihn gleichwol, in Bern diejenige Stellung einzunehmen, welche dieſem in Zürich eingeräumt war. Es kann alſo nicht wundern, daſs ſich die Beziehungen zu ſeinen näheren Umgebungen, vorab zum Rate, nie recht freundlich geſtalteten, noch auch, daſs ſeine geſamte Haltung ihn mit der Zeit in ſtets neue Miſshelligkeiten verwickelte.

Bei der Einrichtung der höheren Bildungsanſtalt, auf die es bei ſeiner Berufung in erſter Linie abgeſehen war, ließ Meganber ſich von dem Vorbilde Zürichs leiten. Auch die Prophezey wurde ſehr bald eingefürt. Die anſtößige Heftigkeit, mit der er vor dem zweiten Kappeler Feldzuge wol im Geiſte der Züricher, aber im Widerſpruche mit Berns gemäßigter Politik, den Krieg predigte, zog ihm eine zeitweilige Stillſtellung im Amte zu (Haller an Bulling. 11. Dezember 1531 16. Jan. 1532). Vielleicht hat ſie beigetragen, daſs er neben Bullinger zum oberſten Pfarrer an Zwinglis Stelle in Vorſchlag kam. In Verbindung mit Hofmeiſter leitete er dann 1532 zu Zofingen das Geſpräch mit den Widertäufern (Haller an Bullinger 3. Juni, Juli und 8. September). Auf der Lauſanner Disputation, Oktober 1536, erſchien er als Theologe im Geleite der obrigkeitlichen Abordnung. Desgleichen waren die Lineamente der Kirchenverfaſſung, welche im Mai 1537 der Synode zu Lauſanne für die welſchen Lande vorgelegt wurden und noch jetzt der Hauptſache nach in Geltung ſtehen, ſein Werk (Ruchat VI, 149. 409).

Weit höhere, eigentlich kirchengeſchichtliche Bedeutung kommt dem konſequenten Verhalten Meganders in den Verhandlungen über die Konkordie zu. Das mächtige Bern bildete unter äußerſt lehrreichen Schwankungen das Centrum des Widerſtandes gegen die butzeriſchen Bemühungen. Meganber hinwider mag füglich als die Seele der berniſchen Renitenz betrachtet werden. Erſt teilten ſeine

ältern Kollegen seine zwinglische Abneigung vollständig. Sie hinderte ihn weder an der Mitwirkung bei der Feststellung der ersten helvetischen Konfession in Basel, noch an der Vertretung der angefochtenen Wittenberger Artikel auf einer Synode im Oktober 1536. Als aber Dr. Seb. Meyer, der Freund der Straßburger, und Peter Kunz, der auf eine Zeit zu Wittenberg studirt hatte, in die durch Hallers und Kolbs Tod entstandenen Lücken eintraten, änderte sich die Lage. Jene beförderten die Union mit den Sächsischen ebenso angelegentlich, als Meganber und der nunmehrige oberste Dekan, Erasmus Ritter, ihr entschieden entgegenarbeiteten. Von beiden Seiten entbrannte der Streit mit leidenschaftlicher Heftigkeit. In Kolloquien und auf der Kanzel folgten sich Angriff auf Angriff. Der Rath, durch die politischen Konstellationen bewogen, war gerade jetzt der Konkordie nicht ungünstig. Eine von ihm veranlaßte Synode, 31. Mai 1537, der an dreihundert Prediger anwonten, hatte jedoch kein anderes Resultat, als daß den Parteien ihr ärgerliches Gezänke verwiesen und ihnen Schweigen auferlegt wurde. Schon auf den September wußte hierauf Butzer die Einberufung einer neuen Synode zu erzielen, die ihm Gelegenheit zur Selbstverteidigung wegen der Retraktionen und des veröffentlichten Briefwechsels mit Luther gewären sollte. Meganber, der Sprecher derselben, ließ harte Worte fallen. Dessen ungeachtet erklärte sich die Versammlung zuletzt durch Butzers Rechtfertigung befriedigt. Über die Stimmung des Rats ließen dessen Schlußnahmen vollends keinen Zweifel übrig: es solle bei den Beschlüssen der Maisynode sein Bewenden haben; wer sich dagegen versehle, verwirke sein Amt; von der Stadtgeistlichkeit erwarte man einträchtiges Zusammenwirken; endlich habe Meganber seinen — von Butzer und Kunz im Artikel vom Abendmal verdächtigten Katechismus zu verbessern. S. d. Art. Butzer, Real-Encykl. III, 42.

Dieser letzte Punkt wurde für Meganber und, in seinem Rückschlage, auch für das Konkordienwerk verhängnisvoll. Jener Katechismus, offenbar nach der Vorlage des großen Katechismus Leo Judäs gearbeitet, war 1536 im Druck erschienen. Obwol nun Meganber gegen die erwänte Weisung keinen Einspruch erhoben hatte, besorgte Butzer die Revision sofort von sich aus. Nicht weniger beeilten sich die Räte, die butzerische Emendation mit ihrer Approbation zu versehen und sie in ihren Landen für verbindlich zu erklären (6. November 1537). Durch dieses rücksichtslose Verfaren tief verletzt, wies Meganber die Anerkennung der vorgenommenen Abänderungen, — die übrigens selbst in der Sakramentenlehre den dogmatischen Standpunkt der ersten helvetischen Konfession und der Zugeständnisse der letzten Jare nicht überschritten, — auch dann noch beharrlich von der Hand, als ihm seine Entlassung in Aussicht gestellt wurde. Sie erfolgte noch vor Ende des Jares, und der mißbeliebige Mann kehrte nach Zürich zurück, wo man ihn mit dem Archidiakonat und einer Chorherrnstelle am großen Münster zu entschädigen suchte. Von nun an gaben sich die Züricher diejenige Stellung zu den Unionsbestrebungen Butzers, welche anfänglich die Berner behauptet hatten. Luthers Friedensbrief vom 1. Dezember 1537 uud die Antwort der reformirten Stände vermochten ihre Mißstimmung um so weniger zu bannen, als Luther bereits im folgenden Jare das erzielte Ergebnis wider zu nichte machte. In Bern aber wogte der Katechismushandel noch eine Weile auf und nieder. Sowol die Art, wie man sich des um die Kirche immerhin wolverdienten Meganber entledigt hatte, als der kecke Eingriff der Obrigkeit in die Fixirung des Lehrausdrucks riefen eine Opposition hervor, die sich erst durch eine nochmalige, allerdings insignifikante Änderung des revidirten Katechismus beschwichtigen ließ. Müde der ungewonten Kämpfe, lenkte man endlich von 1542 hinweg selber wider von der lutheranisirenden Richtung ab, steifte sich fester denn je auf den ursprünglichen Zwinglianismus, ja man scheint im Todesjare Meganders (er starb 18. August 1545) sogar die butzerischen Abwandlungen seines Katechismus völlig beseitigt zu haben.

Schriften. Mit Leo Judä besorgte Meganber 1527 die Herausgabe der Annotationen zum I. und II. Buch Moses nach Zwinglis mündlichen Vorträgen, in gleicher Weise 1539 diejenige der Anmerkungen zum Hebräer- und zum ersten

Johannis-Briefe. Außerdem schrieb er kürzere Kommentare über die Briefe an die Galater 1533, an die Epheser 1534, an Timotheus und Titus 1535. — S. die Berner Chronik von Stettler. Zehender, Kirchengeschichte (Manuskript); Kirchhofer, Haller und Myconius. Besonders: Hundeshagen, Konflikte, Kap. 2. Auch mein Aufsatz: Der Berner Katechismus in der Kirche der Gegenwart, Zürich 1850, 319 ff. **Güder.**

Meil, s. Hoherpriester Bd. VI, S. 240, und Kleider und Geschmeide Bd. VIII, S. 36.

Meile, mille passus (daher die gewönliche Bezeichnung: M. P.) milliare, *μίλιον*, ist das bekannte römische Meilenmaß von 1000 römischen (Doppel-) Schritten oder 5000 römischen Fußen, was so ziemlich acht griechischen Stadien (Polyb. 3, 39, 8; 34, 11, 8; Strab. 7, p. 497; Plin. H. N. 2, 23) oder $^1/_8$ geogr. Meile gleichkommt, genauer 4548,61 pariser Fuß oder $^1/_{75}$ Grad des Äquators ausmacht. Mit der römischen Weltherrschaft kam das Maß und sein Name auch nach Palästina, wird indessen in der Bibel nur Matth. 5, 41 erwänt, häufiger aber im Talmud (מיל), der die Meile, wie es auch bei weniger genauen römischen Schriftstellern sich findet, bloß auf $7^1/_2$ Stadien berechnet (Baba mezia fol. 31, 1, vgl. Buxtorf, Lexic. chald. et talm. p. 1197 sq.). Wie überall im Römerreiche, so wurden in der Kaiserzeit auch in Palästina die Entfernungen auf den Heerstraßen durch Meilensteine (milliaria, lapides, *σημεῖα*, *στύλοι*) angezeigt und auf denselben die Entfernungen der Städte von einander angegeben, wonach auch die Distanzangaben im Onomastikon des Eusebius und Hieronymus wie in den ältesten Itinerarien sich richten. Alte Meilensteine finden sich noch heute einige im heiligen Lande (Robinson, Palästina, III, S. 693). Eine Meile oder 2000 jüdische Ellen war nach der einen Angabe die am Sabbat zu gehen erlaubte Strecke, s. Apg. 1, 12 und dazu Oecumenius.

Vgl. Reland, Paläst., S. 341, 396 ff.; Böckh, Metrolog. Unters., S. 196; Winer, R.-W.; Zell in Pauly's Real.-Enc., Bd. V, S. 19 f., und Riehm, Handwörterbuch, S. 974. **Rüetschi.**

Meinrad, s. Einsiedeln Bd. IV, S. 156.

Meinwerk, Bischof von Paderborn 1009—1036, war von vornehmer Abstammung, selbst königlicher Verwandtschaft, in Halberstadt und Hildesheim ausgebildet, am ersteren Orte Domherr, königlicher Kapellan unter Otto III., und bei seinem Jugendgenossen Heinrich II., durch den er Bischof wurde, höchst einflusreich auf öffentliche und Privatgeschäfte, namentlich auf die Besetzung der wichtigsten Stellen in Kirche und Stat. Heinrich II. hat ihn auch zu kriegerischer Tätigkeit verwendet und ihn 1013 nach Italien mitgenommen. Die verarmte Paderborner Kirche wurde durch Meinwerk wider reich, er selbst ließ es an Schenkungen nicht fehlen, und er verstand sich auch trefflich darauf, alle möglichen Leute, und besonders den König, zu solchen Schritten zu bewegen. Er war bauluſtig, umgab die Stadt Paderborn mit Mauern und ließ eine Kirche von griechischen Werkleuten aufführen. Im Jare 1015 stiftete er das Kloster Abdinghof in der westlichen Vorstadt von Paderborn, und von einem unbekannten Mönche dieses Klosters wurde dann in der zweiten Hälfte des 12. Jarhunderts sein Leben beschrieben. Er wirkte für die Hebung der Schulen, wenn er auch persönlich im Lateinischen schwach genug gewesen sein soll. Auch bei dem neuen König Konrad II. suchte er sich später durch seine Dienstbeflissenheit so unentbehrlich zu machen, wie er es bei dessen Vorgänger gewesen war, und er verstand es auch, dieses Verhältnis für sich und seine Kirche so nutzbringend wie möglich zu gestalten. Im Jare 1026 war er mit ihm in Italien. Der Tod des originellen Mannes fällt auf den 5. Juni 1036. Seine Heiligsprechung erfolgte erst 1376. — Die erwänte vita ist von Pertz herausgegeben in M. G. SS. 11, 104—161. Zu vergleichen ist Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen, 4. A. 1878, Berlin 2, 29—33. 279; Fr. Guil. Otto, De Henrici II. in artes litterasque meritis, diss., Bonn.

1848; Gieſebrechts Kaiſergeſchichte, 4. A.; Hirſch, Jahrbücher des deutſchen Reichs unter Heinrich II.; Breßlau, Jahrbücher d. d. R. unter Konrad II.

Julius Weizſäcker.

Meisner, Balthaſar. Einer aus jenem anſprechenden Theologenkreiſe der erſten Jarzehnte des 17. Jarhunderts, denen unter dem Harniſch der polemiſchen Schultheologie noch für die Bedürfniſſe der Kirche das Herz ſchlug. Er war geboren 1587, ſtudirte in Wittenberg, Gießen, Straßburg, Tübingen, den damaligen Hauptſitzen orthodoxer Theologie, und erhielt durch Begünſtigung ſeines Freundes, des Oberhofpredigers Hoe, 1613 eine Profeſſur in Wittenberg. Innig befreundet mit B. Mentzer in Gießen und J. Gerhard in Jena war er derjenige dieſer Trias, welcher vorzugsweiſe die Mängel der damaligen Kirche erkannte und zu deren Abhilfe wirkſam zu ſein ſuchte. Ein merkwürdiges Zeugnis hiefür gibt eine von ihm ſeinen Zuhörern in die Feder diktirte Skizze über dieſe Mängel, welche Frankfurt 1679 anonym unter dem Titel erſchien: B. Meisneri pia desideria paulo ante beatum obitum ab ipso manifestata. Die wichtigſten Stücke daraus werden angefürt in Tholucks Wittenberger Theologen S. 96.

Litterariſch bekannt wurde er namentlich durch ſein im Alter von 24 Jaren geſchriebenes, vielgeleſenes Werk: philosophia sobria, Gießen 1611, als deren Inbegriff — gegenüber den rationalen Prätenſionen reformirter Logik und helmſtädtiſcher Ariſtoteliker — angeſehen werden darf, was Meisner in ſeiner Standrede auf Hutter der wittenbergiſchen Jugend zuruft: philosophandum est, sed ne quid nimis; philosophandum est, sed non solum; philosophandum est, sed recte sed sobrie et submisse. Eine kurze Charakteriſtik dieſes Werkes in Gaß, Geſch. der proteſt. Dogmatik, I, S. 199. In einen gehäſſigen Streit wurde Meisner durch dasſelbe mit dem Repräſentanten des helmſtädtiſchen Ariſtotelismus Cornelius Martin verwickelt, worüber ſ. Henke's Calixt, I, S. 258. Der Verdienſte dieſes Theologen um das Naturrecht iſt anerkennend gedacht worden in Kaltenborn, Die Vorläufer des Grotius auf dem Gebiete des ius naturae gentium, 1848, S. 220.

Der reichbegabte Mann wurde bereits im 40. Jare ein Opfer des Studieneifers, deſſen Übermaß man ſchon am Jüngling beklagt hatte; er ſtarb den 29. Dezember 1626.

Mit beſonderer Teilnahme iſt das Gedächtnis Meisners wider hervorgerufen und mehrfaches Zeugnis für ſeine praktiſch-chriſtliche Geſinnung beigebracht worden in des Unterzeichneten „Wittenberger Theologen" 1852. Ein reiches Material hiefür gewärten die 4 Foliobände des Meisner'ſchen Briefwechſels in der Hamburger Stadtbibliothek, aus denen früher G. Arnold für ſeine Kirchengeſchichte einige intereſſante Beiträge entnommen hatte. **A. Tholuck †.**

Melanchthon, Philipp, wurde geboren 16. Februar 1497 in Bretten in der Unterpfalz (Großherzogtum Baden) von ehrbaren, frommen und nicht unbemittelten Eltern; ſein Vater war Georg Schwarzerd, durch ſeine Kunſt als Waffenſchmied berühmt und in ſeinem Privatleben wegen ſeines rechtlichen, gewiſſenhaften, warheitsliebenden, menſchenfreundlichen und ſtreng-religiöſen Charakters geſchätzt, ſeine Mutter als eine kluge, ſparſame und dabei woltätige Hausfrau gelobt. Den erſten Unterricht erhielt Melanchthon in der Stadtſchule, dann im Hauſe ſeines Großvaters Reuter durch einen beſonderen Hauslehrer Johann Unger, welcher, wie Melanchthon ſelbſt rühmt, durch ſeine väterliche Liebe den Knaben an ſich feſſelte und durch ſeine exakte grammat. Methode ſeinem Schüler bereits die Richtung auf ein gründlicheres Studium der Philologie gab. Nachdem Melanchthon ſchon hier durch ſeine hervorragenden Geiſtesgaben, durch ſeine Fortſchritte, wie durch ſeine liebenswürdige Perſönlichkeit die Augen auf ſich gezogen, kam er infolge des Todes ſeines Vaters und Großvaters im Herbſte 1507 auf die lateiniſche Schule nach Pforzheim in das Haus ſeiner Großmutter Eliſabeth, Schweſter des großen Reuchlin, und in den Unterricht des Rektor Georg Simler von Wimpfen, von welchem er es rühmt, in die griechiſchen und lateiniſchen Dichter und in die purior philosophia (d. h. die urſprüngliche ariſtoteliſche Philoſophie) eingefürt worden zu ſein. Von noch größerer Wichtigkeit aber für ihn war

die innige Verbindung, in die er hier mit Reuchlin, dem Hauptträger des damals neu aufblühenden Humanismus kam, welcher dem wissenschaftlichen Streben des talentvollen Knaben einen mächtigen Anstoß gab und ihm auch durch die nach damaliger Sitte vollzogene Veränderung seines Familiennamens in den griechischen Namen Melanchthon gleichsam die Taufe der Gelehrsamkeit erteilte. Dabei ist Reuchlin freilich nicht der richtigen Etymologie des deutschen Familiennamens gefolgt. Denn dieser wird ursprünglich Schwarzert geheißen haben, wie heute noch die Adjektivnamen Weißert, Grunert existiren (vgl. Dav. Strauß, Kleine Schriften 1862, S. 408); er wurde aber von den Familienangehörigen, von dem späteren Reformator selbst bei seiner Inskription in das Heidelberger Universitätsalbum (s. Anal. Mel. C. R. XXVIII, 3), ebenso von seinem Bruder Georg (s. Förstemann in Studien u. Kritiken 1830, I, 49 ff.) Schwarzerd geschrieben, sodass Reuchlin wenigstens keine willkürliche Veränderung des Namens vornahm. Der gräcisirte Name wurde von dem Reformator seit 1531, wahrscheinlich der weniger harten Aussprache wegen, Melanthon geschrieben, s. Corp. Ref. I, pag. CXXXI. Reuchlins und Simlers Rate folgend, bezog Melanchthon, noch nicht 13 Jare alt, die Universität Heidelberg Oktober 1509, wo er zwar im Hause des Prof. Pallas Spangel freundliche Pflege und mancherlei geistige Anregung empfing, im übrigen aber mehr auf das Privatstudium angewiesen war, weil öffentlich nichts als die garrula dialectica et particula physices vorgetragen wurde (cf. Corp. Ref. IV. Bd., S. 715). Vor allem war es die Grammatik, Rhetorik und Dialektik, in welche er sich hineinarbeitete, mit der Selbstbelehrung bereits den Unterricht mancher jungen Freunde verbindend. Im Laufe des Jares 1511, seinem 15. Lebensjare, bestand er mit Ehren das Baccalaureatsexamen; als er aber nach fortgesetztem eifrigem Studium der scholastischen Philosophie im folgenden Jare um die Magisterwürde sich bewarb, wurde er, zwar unter Anerkennung seiner Tüchtigkeit, wegen zu großer Jugend abgewiesen. Diese Abweisung, deren Heilsamkeit er später wol erkannte, jedoch auch die Ungesundheit des Klimas (cf. Camerarius vita Mel. ed. Strobel p. 13) veranlasste ihn, nach Tübingen überzusiedeln, wo er am 17. Sept. 1512 immatrikulirt wurde. Auf dieser Universität, auf welcher unter den Fesseln des alten Schlendrians sich bereits ein freierer und besserer Geist wissenschaftlichen Lebens, namentlich im Gebiete der humaniora, zu regen begann (vgl. Heyd, Melanchthon und die Universität Tübingen, S. 11), verfolgte Melanchthon mit großem Fleiß und Interesse unter Brassicanus und Bebel die humanistischen Studien, die philosophischen teilweise noch unter Simler, jetzt Prof. liberal. artium in Tübingen, später Prof. der Jurisprudenz, weiter unter Franz v. Stade, mit welchem er nachher den gemeinschaftlichen Plan ins Auge fasste, *τὴν γνησίαν φιλοσοφίαν* instaurare, d. h. den reinen Aristoteles herzustellen zunächst durch eine neue Ausgabe seiner Werke, was jedoch nicht zur Ausfürung kam (Corp. Ref. I, p. 26). Sein wissensdurstiger Geist griff aber auch nach andern Fächern der Wissenschaft, wie Jurisprudenz, Mathematik, Astronomie, ja sogar der Medicin (vgl. Heerbrand in der oratio funebris über Melanchthon). Nachdem er im 17. Jare den philosophischen Kursus vollendet und im Jare 1514 mit Auszeichnung die Magisterwürde gewonnen, wendete er sich dem Studium der Theologie zu aus eigener Neigung wie nach dem Wunsche seiner Eltern (Camerar. 16). Es war aber dies natürlich keine andere als die damalige scholastische Theologie mit ihren leeren Spitzfindigkeiten, über deren unfruchtbaren und abgeschmackten Vortrag er sich später oft lustig machte, namentlich über den des Dr. Jacob Lempp, der die Transsubstantiation an die Tafel malte, C. R. IV, 718, cf. Vinsheimii, Oratio in fun. Mel. C. R. X, p. 192. Mehr Gewinn hatte Melanchthon von seinem theologischen Privatstudium, das sich namentlich auf Patristik und Lektüre der heil. Schrift des N. Test. bereits im Grundtext, bezog. Dieses Studium, sowie die Anregungen, die er von andern Gleichgesinnten und Mitstrebenden, wie Erasmus, Reuchlin, Stöffler, Alber und anderen erhielt, überzeugten ihn bereits, dass das ware biblische Christentum etwas ganz anderes sei, als die kirchlich-scholastische Theologie. Dass er aber hier schon sich einen bestimmten positiven Standpunkt gebildet, ist um so weniger anzunehmen, da er nachher wiederholt Luther als seinen

geiſtlichen Vater in der Erkenntnis der evangeliſchen Warheit bekannt hat. Onedies hat Melanchthon in Tübingen keine theologiſchen Vorträge gehalten. „Nachdem er magiſtrirt hatte, iſt er in der Burſe (auch Kontubernium genannt, das heutige Klinikum) Konventor geweſen, dasſelbe, was man im ſpäteren herzoglichen Stipendium Repetent nannte, und hatte den jüngeren Schülern Unterricht zu geben, iſt aber niemals öffentlicher Lehrer an der Univerſität geweſen". Rud. Roth, Das Büchergewerbe in Tübingen, S. 7. Immerhin ſcheint ſein Anſehen unter den Angehörigen der Artiſtenfakultät nicht gering geweſen zu ſein, da Camerarius Vit. 23 berichten kann, daſs Melanchthon unter den damals auch in Tübingen ſehr heftigen Fehden der Nominaliſten und Realiſten, obwol ſelbſt Nominaliſt, nicht one Erfolg zum Frieden gewirkt habe.

Auf einen akademiſchen Lehrauftrag für Eloquenz (vielleicht nach dem 1517 erfolgten Tode Bebels), durch den aber ſeine Stellung im Kontubernium nicht geändert wurde, kann man die Worte Heerbrands beziehen, Or. funebr. C. R. X, 297: Deinde oratoria lectione sibi demandata Ciceronis quaedam opera juventuti proposuit. Philologiſches betreffen denn auch die ſchriftſtelleriſchen Arbeiten Melanchthons aus ſeiner Tübinger Zeit: eine Ausgabe des Terenz 1516, eine griechiſche Grammatik 1518. Außerdem iſt er in der Buchdruckerei des Thomas Anshelm ſeit 1514 als fleißiger und geſchätzter Korrektor, namentlich von Überſetzungen Reuchlins und an der Chronik des Nauclerus, tätig geweſen, ſ. Steiff, Tübinger Bücherdruck, S. 22 ff.

Wie weit Melanchthon an dem zwiſchen ſeinem väterlichen Freund Reuchlin und den Dominikanern entbrannten Streit ſich beteiligt hat, iſt nicht ſicher. Den ergötzlichen Reiſebericht des Magiſter Philippus Schlauraff in den Epistolae obscurorum virarum II, 9, den Förſtemann C. R. X, 472, auch Sauppe, Gedächtnisrede auf Mel., Jahrb. f. deutſche Theol. 1860, S. 374, und Plitt, Melanchthons loci, S. 28, dem Melanchthan zuſchrieben, und der jedenfalls auf die Verhältniſſe Melanchthons in Tübingen ein intereſſantes Streiflicht wirft, hat Böcking (Hutteni operum supplem. II, 2. 667) unter Berufung auf das Zeugnis des Cochläus für Ulrich von Hutten in Anſpruch genommen. Aber jedenfalls hat Melanchthon die Vorrede zu den Epistolae clarorum virorum 1514 geſchrieben; und wenn er im oben genannten Poem der vilissimus unter den socii genannt wird, qui novos libros faciunt et theologos vilipenduut, ſo ſtimmt das zu der Tatſache, daſs er noch 1518 eine Satire gegen Jacob von Hochſtraten im Werk hatte. C. R. I, 21. Da wurde er in die Intereſſen einer viel großartigeren Bewegung, welche mit dem Auftreten Luthers begann, hineingezagen. Nachdem er den Ruf nach Ingolſtadt auf den Rat Reuchlins abgelehnt, folgte er, von Reuchlin dem Kurfürſten von Sachſen für eine Lehrſtelle der griechiſchen Sprache in Wittenberg empfohlen, dieſem Rufe, ſo ſchmerzlich ihm die Trennung von ſeinen Freunden war, um ſo lieber, je drückender ihm ſeine Stellung in der Burs zu Tübingen (ergasterium nennt er es) nachgerade wurde (C. R. I, p. 31) und je widriger ihn die von Seiten der ſcholaſtiſchen Partei auf der Univerſität Tübingen ſich gegen die von ihm vertretenen klaſſiſchen Reformen regende Reaktion berürte.

Am 25. Auguſt 1518 kam Melanchthon, nachdem er eine widerholte Einladung nach Ingolſtadt, ſowie eine gleiche nach Leipzig abgelehnt, in Wittenberg an, wo er ſchon durch ſeine Antrittsrede de corrigendis adolescentiae studiis große Bewunderung erregte, aber auch ſeine eigentümliche, durch ſeinen bisherigen Bildungsgang begründete Stellung zur Reformation, ſeine Miſſian, ihr vor allem mit den Gaben der Wiſſenſchaft zu dienen', deutlich erkennen ließ. Es iſt damals noch der Erasmiſche Gedanke einer Reformation der Kirche durch die Mittel der wider aufblühenden Wiſſenſchaft, der den jungen Humaniſten beſeelt, vgl. Plitt, Melanchthons loci comm. in ihrer Urgeſtalt, 1864, S. 34. Mit großem Eifer ſetzte er das, was er in jener Rede zugleich als Programm ſeiner eigenen Tätigkeit ausgeſprochen, ins Werk durch Vorleſungen über den Homer und Brief an Titus und mancherlei litterariſche Arbeiten. Unter dem Eindrucke dieſer Tätigkeit und im lebendigen perſönlichen Umgang knüpfte ſich durch die Erkenntnis

des beiderseitigen Wertes und des ergänzenden Verhältnisses ihrer Persönlichkeiten das Band der Freundschaft zwischen Melanchthon und Luther immer fester. Der Einfluss Luthers fürte den jüngeren Freund dann tiefer in die Schrift und dieser verhalf ihm zu lebendiger Erkenntnis der evangelischen Heilslehre, durch die allein die Kirche aus der „babylonischen Gefangenschaft befreit werden könne". C. R. I, 71. Eine besondere Veranlassung zur Besiegelung dieses Freundschaftsbundes, aber auch ein Anstoß dazu, dem Studium Melanchthons eine noch entschiedenere Richtung auf die Theologie zu geben und ihn der unmittelbar reformatorischen Tätigkeit noch näher zu rücken, ward gegeben durch das Leipziger Religionsgespräch vom Jare 1519, dem zwar Melanchthon, wie er selbst sagt, als otiosus spectator anwonte, aber nicht one mittelbar durch die intellektuelle Unterstützung, welche er dabei Luthern gewärte, auf seinen Gang einzuwirken (cf. C. R. I, p. 82 sq.). Durch einen veröffentlichten Brief über dieses Gespräch an Oekolampadius reizte er den eitlen Dr. Eck zu einem Angriff gegen sich, dem er aber in seiner defensio advers. Eccianam inculpationem (C. R. I, 108 sq.) eine Antwort entgegensetzte, in welcher er besonders das Prinzip der Autorität der Schrift und die richtigen Grundsätze ihrer Auslegung klar und bündig entwickelt. Eine Belonung dieser seiner theologischen Tätigkeit, welche auch in fortgesetzten Vorlesungen über neutestamentliche Schriften (Römerbrief, Matthäus) und Forschungen über den paulinischen Lehrbegriff sich darlegte, war die Erteilung des Baccalaureats der Theologie an ihn und seine Versetzung an die theologische Fakultät. Bekannt ist, wie er fortan die höchste theologische Auszeichnung, den Titel eines Doktors der Theologie, ablehnte; seine auch jetzt noch sehr beherzigenswerten Worte sind: titulus aliquid oneris habet. Vides meum exemplum; nemo me perpellere potuit, ut illum quamlibet honorificum titulum Doctoris mihi decerni siuerem; nec ego gradus illos parvifacio; sed ideo, quia judico esse magna ornamenta et necessaria Reipublicae, verecunde petendos esse et conferendos censeo C. R. IV, p. 811. Mitten in diese seine angestrengte Wirksamkeit 18. Aug. 1520 fällt seine Verheiratung mit Katharina Krapp, Tochter des Bürgermeisters zu Wittenberg, zu welcher er jedoch, obwol kein Verächter des weiblichen Geschlechts (schreibt er doch in einem Brief vom Jare 1540 vere iracoe quibusdam *μισανθρώποις*, qui singulare sapientiae genus esse putant, despicere foeminas et vituperare conjugia C. R. III, 1172), dach ein noch größerer Freund eines ungestörten Studiums, von seinen Freunden erst gezwungen werden mußte, welche dadurch seinen für seine zarte Gesundheit übermäßig angespannten Fleiß zügeln und ihn an Wittenberg desto fester ketten wallten. Doch haben ihn die vortrefflichen Eigenschaften seiner Gattin die Ehe nie bereuen lassen, wenngleich die Erlebnisse in der Familie für ihn auch die Quelle mancher sehr schmerzlicher Erfarungen wurden. Am Anfang des folgenden Jares 1521 trat Melanchthon zu Gunsten Luthers, welcher in der zu Rom unter dem Namen Thomas Rhadinus erschienenen Schmähschrift als Zerstörer und Unheilstifter angegriffen und um die gleiche Zeit in den Bann getan worden war, mit einer Schutzschrift unter dem angenommenen Namen: Didymus Faventinus, gerichtet an die Stände des Reiches, auf, in welcher er nicht nur die Vorwürfe gegen Luther durch die Nachweisung zurückschlägt, wie Luther nur die vom Papsttum herrürenden Mißbräuche und die mit der Schrift streitende menschliche Weisheit, aber nicht die ware Philosophie und das ware Christentum verwerfe, sondern auch gerade die Stände auffordert, dem Papste seine tyrannische Gewalt zu nehmen und das Christentum aus ihr zu erretten. Ebenso kün und energisch hat Melanchthon damals Luthers Sache auch gegen die Sorbonne verfochten, C. R. I, 398; es war dieser Mut der begeisterten Glaubensfreudigkeit würdig, mit welcher bald nachher Luther auf dem Reichstag zu Worms die Welt in Erstaunen setzte. Wärend der Abwesenheit Luthers auf dem Reichstag zu Worms und nachher auf der Wartburg, also fast wärend eines ganzen Jares, lag eine doppelte Last der Arbeit auf dem in Wittenberg zurückgebliebenen Melanchthon, und sein Stand wurde noch schwieriger durch die Neuerungen und stürmischen Bewegungen, die in Wittenberg und an andern Orten hervortraten. Zwar der Veränderungen hinsichtlich des Abendmals, welche

durch die Wittenberger Augustinermönche vorgenommen wurden, nahm er sich gegenüber dem kurfürstlichen Hofe kräftig an, wies aber auch die Extravaganzen Karlstadts, welcher sogar der Wissenschaft den Krieg erklärte, ernstlich zurück, allein über die Zwickauer Schwärmer wurde er um so weniger Meister, als sie ihm mit Manchem, was sie redeten und taten (namentlich der Frage über die Kindertaufe), anfänglich imponirten, und er nicht der Mann des Handelns und eines durchgreifenden Handelns, namentlich dem Volke gegenüber, war (Cam. p. 51), daher die Energie, Beredtsamkeit und praktische Weisheit Luthers in die Mitte treten musste, um diese Freibeuter der Reformation zum Schweigen zu bringen. Ein seinem Talent entsprechenderes Feld hatte Melanchthon betreten durch die mitten in die ebenberürten Unruhen fallende Herausgabe der ersten evangelischen Dogmatik unter dem Titel loci communes rer. theologicarum, seu Hypotyposes theologicae Dec. 1521. Über dieses Werk reden wir im Folgenden noch weiter und weisen hier nur auf den großen Beifall hin, den das Werk in der Nähe und in der Ferne fand (Luthers Urteil: liber invictus, non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico dignus). Die nächsten Jare waren ausgefüllt mit den Anfängen der in Gemeinschaft mit Luther betriebenen Bibelübersetzung und mit der Bearbeitung einer Reihe von Kommentaren meist über neutestamentliche Schriften, woneben Melanchthon jedoch den philologischen Unterricht nicht aufgab und aufgeben wollte, trotz Luthers Wunsch, indem er auf die immer noch vorhandene dringende Notwendigkeit, der Theologie ein rechtes Fundament durch gründliche Sprachbildung zu geben, mit Nachdruck hinwies, C. R. I, p. 576. Zur Erholung von diesen anstrengenden Arbeiten unternahm er 1524 in Gemeinschaft mit seinem Kollegen Wilhelm Nesen und seinem theuern Freunde Camerarius (s. den Art. Bd. III, S. 108) eine Reise über Leipzig, Frankfurt, zunächst in seine Vaterstadt Bretten zu den Seinigen, wärend seine Gefärten weiter zu Erasmus nach Basel zogen. Wärend seines Aufenthaltes in Süddeutschland bemühte sich der päpstliche Legat Campegius, ihn zum Abfall von der lutherischen Lehre zu verlocken, was er sehr entschieden zurückwies, seine mündliche Erklärung bekräftigend durch eine kurze Übersicht der lutherischen Lehre, summa doctrinae Lutheri C. R. I, p. 657. Dagegen ließ er sich in den Streit des Erasmus mit Luther über die Freiheit, in welchem Erasmus ihn auf seine Seite zu ziehen suchte, nicht unmittelbar ein; obwol ihm die Erörterung dieser Frage sehr wichtig erschien, C. R. I, p. 674, so war er doch über die Art, wie dieselbe am Ende von beiden Teilen gefürt wurde, gar nicht erfreut. Den Ruf, welchen er am Ende des Jares 1524 nach Nürnberg als Rektor der Schule erhielt, lehnte er trotz dessen, dass er mit seiner äußern Lage in Wittenberg nicht sehr zufrieden war und auch seine leidende Gesundheit ihn eine Änderung wünschen ließ, ab. Vielen Kummer bereiteten ihm auch die seit 1524 sich immer weiter ausbreitenden und in die größten Greuel sich verirrenden Bauernunruhen. Das Gutachten, welches er auf Verlangen des Kurfürsten von der Pfalz über die zwölf Artikel der Bauern abgab (Mai 1525), war in einem so streng abweisenden, ja herben Tone abgefasst, dass man es nicht mit dem sonst so milden Geiste Melanchthons reimen könnte, bedächte man nicht, wie sehr ihm daran liegen musste, nicht die reine Sache der Reformation mit diesen Greueln und Ausschweifungen verwechseln zu lassen, wozu ja die katholischen Gegner nur zu geneigt waren; onedies drohten auch damals der evangelischen Sache noch manche andere politische Gefaren. Die Verbesserung seiner Stellung und äußern Lage durch die im Jan. 1526 erfolgte Übertragung einer theologischen Professur und die damit verbundene Erhöhung seiner Besoldung war ihm nicht erwünscht, weil er den damit übernommenen Pflichten nicht genügen zu können glaubte trotz des beruhigenden und ermunternden Zuspruchs Luthers und des Kurfürsten selbst. Wie sehr ihm aber gleichwol der Fortschritt und die Befestigung des Werkes der Reformation am Herzen lag, das bewies er bei der im Jare 1527 unternommenen Visitation der Kirchen und Schulen in den kurfürstlichen Landen, für welchen Zweck er zunächst beauftragt wurde, mit einem Entwurf einer neuen Kirchen-, Lehr- und Schulordnung, „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn". Das war keine leichte Aufgabe, indem es dabei galt,

eine Grundlage der Reform für Lehre und kirchliche Ordnung aufzustellen, one daſs jedoch dem Scheine einer wirklichen Trennung von der katholiſchen Kirche Vorſchub geleiſtet wurde; es galt ferner, was insbeſondere die Lehre betrifft, mit Vermeidung einer gelehrten und wiſſenſchaftlichen Erörterung und einer direkten Polemik gegen die römiſchen Irrtümer die reformatoriſchen Grundwarheiten in einer praktiſch einfachen und gleichwol präziſen Form auszuſprechen (cf. Mel. ad Camer. Dec. 1537: nihil habet [libellus] ille nisi quasdam puerilem κατήχησιν, ut ita dicam, christianae religionis). Mit welchem Geſchick Melanchthon dieſe Aufgabe löſte, das beweiſt ſchon die große Zufriedenheit, welche Luther, der die Schrift zur Durchſicht erhielt, darüber ausſprach (Luthers Briefe, de Wette III, Nr. 906), obwol er einige Nägel und Spieße gegen das Papſttum in die ihm gar zu milde Sprache Melanchthons einflocht, wärend dieſer ſeinerſeits hier bereits einige Milderungen ſeines früher ausgeſprochenen ſchroffen Auguſtinismus mit einlaufen ließ, die übrigens auch ſchon in den im Sommer 1527 erſchienenen Vorleſungen über den Koloſſerbrief enthalten waren (Melanchthon ſchreibt darüber an Camer. Sept. 1528: quia sine verborum asperitate scripsi, judicant isti homines acuti, me dissentire a Luthero C. R. I, 998, vergl. auch den bekannten Brief an Carlowiz Auguſt 1548, C. R. VI, p. 881). Ehe jedoch dieſer Unterricht der Viſitatoren an die Pfarrherren im Kurfürſtentum Sachſen im März 1528 herausgegeben wurde, war ſchon in der Mitte des Jares 1527 der lateiniſche Entwurf Melanchthons dazu unter dem Titel: articuli, de quibus egerunt visitatores in regione Saxoniae one Melanchthons Vorwiſſen im Druck erſchienen, und erfur nicht nur Lob, ſondern auch bittern Tadel als zum Papſttum zurückfürend, namentlich durch den bisher mit Luther und Melanchthon ſehr befreundeten Joh. Agricola von Eisleben, welcher den in jenen Articuli vorgetragenen Satz, daſs die Buße aus der Geſetzespredigt, und nicht aus der Glaubenspredigt hergeleitet werde, als unevangeliſch und papiſtiſch angriff (ſ. d. Art. Agricola Bd. I, S. 214). Da es Melanchthon nicht gelang, auf Privatwegen den etwas ſtreitſüchtigen Mann zufrieden zu ſtellen (C. R. I, p. 915), muſste er auf einer öffentlichen Disputation durch Melanchthon, Luther und Bugenhagen zum Schweigen gebracht werden. Die im Jare 1528 dann wirklich vollzogene Kirchenviſitation in Thüringen, bei welcher praktiſch ein- und durchzugreifen war, verurſachte Melanchthon ebenſo viel Mühe als Verdruſs, wovon er nicht einmal in der Heimat zu Wittenberg ſich erholen konnte, weil dort die Peſt herrſchte, weswegen die Univerſität nach Jena verlegt werden muſste, wo Melanchthon mit allerlei litterariſchen und kirchlichen Angelegenheiten beſchäftigt war; das wichtigſte davon ſind ſeine beiden Gutachten gegen die Anabaptiſten (C. R. I, p. 931 und 955), bereits die Grundſätze der ſpäter gewönlichen lutheriſchen Rechtfertigung der Kindertaufe enthaltend. Das Jar 1529 iſt in der Geſchichte der deutſchen Reformation überhaupt und im Leben Melanchthons insbeſondere bezeichnet durch die beiden Hauptfakta des Reichstages zu Speyer und des Religionsgeſpräches zu Marburg. Auf den Reichstag zu Speyer muſste Melanchthon ſeinen Kurfürſten begleiten. Dort erſchien ihm, wie andern Evangeliſchen, die durch die kaiſerliche Propoſition geſchaffene Sachlage gefarvoll genug. Aber Melanchthon hat doch damals an König Ferdinand die freimütigen Worte geſchrieben: Non modo aequius erat, sed etiam paci publicae utilius, doctrinam prius cognoscere quam edictis jugulare. C. R. I, 1054. Und ſo hat er, freilich zögernd, mit dem Landgrafen Philipp und dem Straßburger Sturm bei den evangeliſchen Ständen auch dahin gewirkt, daſs ſie die Schweizer nicht verdammen laſſen wollten, ehe ſie gehört worden wären a. a. O. I, 1068. Auch die Proteſtation der evangeliſchen Stände hat Melanchthon gebilligt, er fand ſie „in ſehr gemäßigten Ausdrücken abgefaſst", freilich hat er damals immer noch von Nachgiebigkeit der Evangeliſchen in politiſchen Dingen eine friedliche Wendung in den Religionsſachen gehofft. Als aber dieſe Hoffnung ſich nicht erfüllte, vielmehr ein Bündnis mit den Schweizern in Sicht kam, welches dem Melanchthon politiſch und religiös gleich gefärlich ſchien, da bereute er auch jene frühere Verwendung der evangeliſchen Stände für die Zwinglianer, weil er darin nur den Hauptgrund des Scheiterns

der Verhandlungen auf dem Reichstag sah. C. R. I, 1068. 1075. Zum Marburger Religionsgespräch entschloss er sich, weil er sich wenig Erfolg versprach, nur ungern; er griff auch in den Gang des Gespräches wenig ein (C. R. I, p. 1098), wollte aber am Ende auch von Brüderschaft mit den Schweizern nichts wissen, weil er sich in der Hoffnung getäuscht hatte, sie auf die Seite der Evangelischen in Deutschland zu ziehen (C. R. I, p. 1108) und weil er sich nach wie vor ebenso von den politischen Tendenzen, als von „dem Philosophiren" Zwinglis in Sachen der Religion abgestoßen fülte, s. C. R. II, 25.

Indem wir nun weitergehen zu den Thaten und Ereignissen des für die Reformation epochemachenden Jares 1530, verweisen wir in Beziehung auf die Geschichte des Augsburger Reichstages und der Conf. Augustana auf d. betr. Art. der Real.-Enc. I, S. 772, uns beschränkend auf das persönliche Verhältnis Melanchthons dazu. Der nach Augsburg vom Kaiser ausgeschriebene Reichstag veranlasste den Kurfürsten zu dem Auftrag an Luther, Melanchthon, Jonas, Bugenhagen, die streitigen Artikel als Grundlage der Unterhandlungen aufzusetzen und ihm nach Torgau zu bringen, was geschah in den Torgauer Artikeln (über das Verhältnis derselben zu den Schwabachern vgl. den angef. Art. I, S. 772), die nun Melanchthon in eine zur Vorlegung noch angemessenere Form zu bringen hatte. Damit beschäftigte er sich schon auf der Reise nach Augsburg und dort selbst eifrigst, indem sich ihm gleichsam unter der Hand der Plan seiner Arbeit in die Absicht umänderte, eine Apologie des evangelischen Glaubens durch Nachweisung seiner Schriftmäßigkeit nicht nur, sondern auch seiner Übereinstimmung mit dem christlichen Altertum zu geben. Auch nachdem der fertige Entwurf von Luther gebilligt zurückgekommen, änderte er fortan an ihm, C. R. II, p. 60, wie er denn mit der größten Gewissenhaftigkeit und einer fast peinlichen Vorsicht und Ängstlichkeit jedes Wort abwog, um ja nicht zuviel zu sagen und der evangelischen Sache zu schaden. Die endliche Feststellung des Textes geschah jedoch in gemeinschaftlicher Beratung mit den Theologen aller Stände cf. Consilia latina II, p. 392: nil sumsi mihi; praesentibus principibus et aliis gubernatoribus et concionatoribus disputatum est ordine de singulis sententiis. Gleichwol gebürt Melanchthon von allen den Vorzügen, welche diesem protestantischen Hauptbekenntnis in Beziehung auf seinen allgemeinen Charakter und seine Form nachzurühmen sind, der klaren, einfachen und one schulmäßige Terminologie doch bündigen und bestimmten Entwicklung des Inhalts, dem ruhigen, irenischen und doch festen Tone, der grundsätzlichen Haltung, welche in allem Einzelnen das Prinzip des Protestantismus durchschauen läßt — es gebürt ihm von allem dem das Hauptverdienst, welches den Schild der Ehre über ihn halten müßte, wie man auch sonst so manches andere in seinem reformatorischen Tun und Lassen beurteilen mag. In Beziehung auf den dogmatischen Standpunkt des augsb. Bekenntnisses ist die Aufstellung Heppes — in seiner Schrift über die konfessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche S. 71 — auf allgemeinen Widerspruch gestoßen, dass „dasselbe nicht die Lehreigentümlichkeiten Luthers, sondern die charakteristische Doktrin Melanchthons enthalte". Namentlich in der Lehre vom Abendmal ist das direkte Gegenteil der Fall; dafür bürgen Melanchthons eigene Worte vom 26. Juni 1530: Iuest articulus *περὶ δείπνου κυριακοῦ* juxta sententiam Lutheri C. R. II, 142, nicht minder aber auch die Veränderungen, welche Melanchthon in der Variata von 1540 gerade in diesem Artikel für nötig hielt. Aber auch die Augustana, im Ganzen betrachtet, muss man mit Plitt, s. den Art. Augsb. Bekenntnis Bd. I, S. 772, sagen: „Luther ist der Vater des Bekenntnisses", schon wegen des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem Melanchthon in seiner ganzen theologischen Entwicklung zu Luther stand und blieb, aber auch deswegen, weil die Vorarbeiten, denen Melanchthon in der Augustana hinsichtlich der ganzen Anlage, wie hinsichtlich des Inhalts des Bekenntnisses in den wesentlichen Punkten gefolgt ist, die Marburger Artikel ausschließlich, die Schwabacher gerade nach dem Eigentümlichen ihres Inhalts von Luther herrüren (über das Verwandtschaftsverhältnis der Aug. insbesondere zu den Schwabacher Art. vgl. Köstlin, Art. Luther Band IX, S. 37). An der Abfassung des Bekenntnisses hat Luther allerdings

nicht den unmittelbaren Anteil gehabt, wie man früher meinte. Den fertigen Entwurf, den Luther am 15. Mai erhielt, hat er nach dem Willen des Kurfürsten mit dem gleichen Boten nach an demselben Tag mit seiner vollständigen Billigung wider zurückgesandt, hätte also auch nicht einmal viel ändern können, wenn er es auch hätte tun wollen; er hat das Bekenntnis auch nicht mehr vor der Übergabe in die Hand bekommen. Aber dass Luthers Einfluss auf die Feststellung des Bekenntnisses absichtlich, z. B. durch Unterschlagung von Briefen Melanchthons seitens des Kanzlers Brück ferngehalten worden sei, wie Rückert, Luthers Verhältnis zur augsburgischen Konfession 1854, nachweisen wollte, das ist von Köstlin, Leben Luthers, 2, 627, durch die Chronologie der damaligen Korrespondenz zwischen beiden Reformatoren widerlegt. Luther hat auch die Konfession vollständig gebilligt, „keiner hat sogar ihre Bedeutung schon damals so wie er erkannt und andern ins Bewusstsein gerufen", vgl. den Brief an Hausmann, Luthers Briefe, IV, 69 (nostra confessio) und an Cordatus IV, 71: mihi vehementer placet, vixisse in hanc horam, qua Christus per suos tot confessores in tanto consessu publico est praedicatus confessione plane pulcherrima. Andererseits lässt sich nun aber doch nicht erwarten, dass der Verfasser des Bekenntnisses seine Eigentümlichkeit in diesem so sorgfältig gearbeiteten Werk vollständig verleugnet habe. Dieselbe bekundet sich vielmehr deutlich genug in der schon oben hervorgehobenen irenischen Haltung des Bekenntnisses, zunächst nach der katholischen Seite, — die Tendenz „möglichster Näherung an den katholischen Lehrbegriff" ist namentlich von Ranke, Reformationsgeschichte, III, 173, hervorgehoben, auch von Luther wol herausgefühlt, s. Briefe IV, 110: satan bene sensit apologiam vestram Leisetreterin dissimulare articulum de purgatorio, de sanctorum cultu et maxime de Antichristo Papa. Aber auch von der reformirten Seite war hernach der Anschluss an das Bekenntnis möglich, sofern z. B. im lateinischen Text des Art. X das spezifisch Lutherische, die conjunctio corporis cum pane, verglichen mit dem deutschen Text, mehr zurücktritt, s. Zöckler, Die Augsb. Confession, 1870, S. 41. 73. Was Melanchthons eigene Lehre betrifft, so war sie a. 1530, namentlich in der Lehre von Gnade und Freiheit, keineswegs schon so weit entwickelt, dass Heppes obige Behauptung gerechtfertigt erscheinen könnte. Immerhin, wenn Art. VI die nova obedientia als ein „Sollen", als eine sittliche Aufgabe für den Gläubigen bezeichnet wird, so liegt dieses, wie auch Plitt, Augustana II, 205, anerkennt, nicht auf dem Wege Luthers, der stets, auch in den Art. Marpurg. und Suabac. die „organisch-wachstümliche Notwendigkeit des Hervorgehens der Werke aus dem Glauben" betont, wol aber entspricht jener Satz „dem Charakter Melanchthons und seiner ganzen Theologie", ist aber durch Luthers Auffassung natürlich ebensowenig ausgeschlossen, als die Betonung der justitia civilis im Art. XVIII. Und es darf nun eben als ein Hauptvorzug der Augustana — namentlich auch hinsichtlich ihrer Bedeutung für den Protestantismus der Gegenwart — hervorgehoben werden, dass sie, gerade auch in den sonst weniger beachteten „Abusus", die Grundsätze des praktischen Christentums, wie es sich auf evangelischem Standpunkt gestaltet, die Bedeutung des rechtfertigenden Glaubens als allgemeinen religiösen und sittlichen Prinzips in treffender Weise zur Aussprache gebracht hat, vgl. Ritschl, Christl. Unterricht, S. 25. 51 f.; Dorner, Gesch. der protest. Theol., S. 273. Nicht eben so wie über diese Leistung Melanchthons können wir uns freuen über sein sonstiges persönliches Auftreten während des Reichstages. Von dem Eindrucke, welchen sein Werk nicht nur auf seine Partei, sondern auch auf viele Gegner machte, ging auf sein eigenes Gemüt insofern wenig über, als er, statt dadurch ermutigt zu werden, vielmehr durch die allerdings schwierige Lage der Evangelischen sich in eine Angst und Sorge hineintreiben ließ, die ihn zu Unterhandlungen mit der Gegenpartei veranlasste, bei welchen er zwar vom besten Willen beseelt war, der evangelischen Sache nichts zu vergeben, aber doch teils nicht die rechte klare Einsicht in den prinzipiellen Gegensatz des Protestantismus und Katholizismus, teils, trotz einiger Regungen einer sich wider aufraffenden Starkmütigkeit nicht diejenige würdige und feste Haltung bewies, welche ihm der Glaube an die Wahrheit und Gerechtigkeit dessen, was

er verteidigte, hätte einflößen können und sollen. Nur ist zu bedenken, daſs Melanchthon wie die andern auf dem Reichstag anwesenden evangelischen Theologen an das Vorhandensein einer definitiven Trennung von der katholischen Kirche noch nicht dachte, s. C. R. II, 281, daſs der prinzipielle dogmatische Gegensatz auch zu der doch eigentlich als offizielle Doktrin des Katholizismus geltenden thomistischen Theologie erst in den Verhandlungen über die Konfutation allgemein zum Bewuſstsein kam. So ist es eher begreiflich, wenn Melanchthon hoffte, durch einige Konzessionen der katholischen Majorität in der „Disziplin“ (namentlich die Priesterehe und den Laienkelch) die Einheit und die selbständige Organisation der Kirche erhalten zu sehen, die ihm ja auch fernerhin so sehr am Herzen lag, s. C. R. II, 302. In die rechte Stellung und Stimmung hat sich Melanchthon bei der Abfassung der Apologie der A. K. (s. den Art. Bd. I, S. 774), wo er auf seinem Felde war, sich wider hineingefunden. Die Apologie teilt im Ganzen mit der Augsb. Konf. den Vorzug einer klaren, unmittelbar aus der religiösen Erfahrung und der Schrift schöpfenden, daher eigentlich bekenntnismäßigen Ausfürung der streitigen Lehren, ja sie ist, wenn auch im allgemeinen ruhig und mild gehalten, doch im Gegensatz zu den Provokationen der päpstlichen Theologen schärfer, als die Augsb. Konf., und hat einen mehr theologischen wissenschaftlichen Charakter, insofern gewissermaßen eine Ergänzung der A. Konf. bildend. Melanchthon stellt aber in der Apologie manche Sätze auf, die vor dem Richtmaß der spätern strengen lutherischen Orthodoxie anstößig erscheinen konnten (vgl. in der Kürze Matthes, Symbolik S. 80), und die jedenfalls beweisen, wie die Lehrentwicklung noch flüssig war. Durch die Entscheidung des Augsburger Reichstags wurde Melanchthon in Übereinstimmung mit Luther nun auch geneigter, eine bewaffnete Gegenwehr gegen den Kaiser, C. R. II, p. 469, auch sogar die Aufnahme der oberländischen Städte in den Bund zu billigen; worauf das Jar 1532 den Protestanten zwar die Freude des Nürnberger Religionsfriedens, aber auch den Schmerz, den Kurfürsten Johann von Sachsen zu verlieren, brachte. In den sofort mit den Katholiken gepflogenen Unterhandlungen über ein Konzil sprach Melanchthon in einem Bedenken C. R. II, 655 ganz klar die Stellung der Evangelischen zu einem solchen Konzil aus. Unterdessen war es ihm vergönnt, in dieser Zeit verhältnismäßiger Ruhe seiner akademischen und litterarischen Tätigkeit sich fast ungestört hinzugeben; die wichtigste theologische Schrift aus dieser Zeit war sein Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos Sept. 1532. Sein steigender Ruhm gab die Veranlassung zu mehreren ehrenvollen Berufungen, von welchen die nach Tübingen (Sept. 1534) für ihn wegen alter Anhänglichkeit und wegen mancher missliebigen Umstände in Wittenberg zwar ziemlich lockend war, doch nicht so, daſs er nicht aus Rücksicht gegen das kurfürstliche Haus abgelehnt hätte. Zu gleicher Zeit ergingen aber auch mehrere Einladungen nach Frankreich an ihn, wo man mit seiner Hilfe den König für die Verbesserung des Kirchenwesens zu gewinnen hoffte. Als nun aber der König selbst deshalb an ihn mit einem dringenden Schreiben sich wandte und Melanchthon um Urlaub bei dem Kurfürsten bat, wurde ihm von diesem sein Begehren so scharf abgeschlagen, daſs er sich sehr verletzt fülte, C. R. II, 910, bis er endlich selbst einsah, wie zweifelhaft der Gewinn dieser Reise, und wie unzuverlässig vor allem der französische König selbst war. Auch der Einladung nach England durfte Melanchthon gleichfalls zu seinem Glücke nicht folgen. Unterdessen war er auch durch andere Verhandlungen in Anspruch genommen, die für seinen theologischen Standpunkt wichtig wurden, namentlich die Verhandlungen über das Abendmal, die seit dem J. 1531 sich fortspannen. Die von dem allezeit bereiten und geschmeidigen Vermittler Butzer nach Wittenberg gesendete Konkordienformel billigte Melanchthon vollkommen, und die von dem Landgrafen von Hessen gewünschte Unterredung mit Butzer kam am Ende des Jares 1534 zu Kassel zustande. Butzer konnte sich zwar der in Luthers, Melanchthon mitgegebenen Instruktion enthaltenen strengsten Vorstellung von der Gegenwart des Leibes im Abendmale (der ware Leib Christi im Abendmal mit den Zänen zerbissen) nicht unterwerfen, wollte aber doch die Darreichung des Leibes und Blutes unter den Zeichen zugeben. Melanchthon aber,

nachdem er schon früher, obwol immer noch entschieden gegen den Zwinglianismus (ad Rothmann 1532), one Zweifel schon seit dem Dialog des Oekolampadius vom Jare 1530 und seinen dadurch veranlaßten genaueren patristischen Studien mehr und mehr an der Richtigkeit der lutherischen Theorie vom Abendmal zweifelhaft geworden, wurde in dieser seiner Meinung durch die Verhandlungen mit Butzer noch bestärkt; er nennt sich ja C. R. II, p. 822 alienae sententiae (der Luthers) nuntius in Kassel. Das Vorgehen Luthers bei der Zusammenkunft in Wittenberg 1536, indem er die leibliche Gegenwart bis zu der Konsequenz des Genusses der Unwürdigen bekannt wissen wollte, war daher für Melanchthon nicht weniger als für die Oberländer überraschend und unbequem, aber um des Friedens willens fügten sie sich. Haben sie sich aber um der Einigkeit willen accomodirt, so hat doch auch Luther gleichfalls damals und bei der Butzerschen Deutung der Wittenberger Konkordia den Schweizern gegenüber 1537 nicht das Äußerste, den Genuss der impii, gefordert, s. den Artikel Luther, ja obwol er selbst gegen Melanchthon Verdacht schöpfte, dass er zum Zwinglianismus sich neige, wollte er doch „sein Herz mit ihm teilen“ und will ihn als einen „hohen Mann“, „der große Arbeit thät“, der Universität Wittenberg und sich selbst nicht verloren gehen lassen, C. R. III, 428. Kam es nun darüber nicht zu offenem Bruch, so wurde Melanchthon dagegen wärend seiner Abwesenheit in Tübingen im Herbst 1536 von Cordatus, Prediger in Niemeck, heftig angegriffen, weil er gelehrt, dass die bona opera in articulo justificationis causa sine qua non seien, was Melanchthon allerdings in einer Erklärung des Evangeliums Johannis ausgesprochen hatte, und ebenso auch, dass die opera necessaria seien ad salutem oder ad vitam aeternam, cf. C.R. III, p. 162, wobei daran zu erinnern ist, dass Melanchthon auch in der zweiten Hauptausgabe seiner loci vom Jare 1535 seine Abweichung von seiner früheren strengen noch über Augustin hinausgehenden Lehre oder seinen sogenannten Synergismus (wovon nachher) entschiedener hatte hervortreten lassen. Er wies nun aber den Angriff wegen seiner Lehre von den guten Werken in einem Schreiben an Luther und seine anderen Kollegen nachdrücklich mit der Versicherung zurück: ego neque volui nunquam docere, neque alia docui de hac praesertim controversia quam quae vos communiter docetis, C.R. III, 180. Der nach Melanchthons Rückkehr von Schmalkalden (März 1537) von Cordatus erneuerte Streit gab Veranlassung, dass Luther bei einer Doktorpromotion den Satz: gute Werke seien notwendig zur Seligkeit, öffentlich missbilligte, so jedoch, dass Melanchthon dadurch sich nicht verletzt fülte, vgl. C. R. III, 385. Auch später widerholten sich die Verdächtigungen Melanchthons bei Luther — durch Amsdorf und andere; auch der Einfluss (vielleicht gegenseitige Abneigung ?) der in ihrem Wesen jedenfalls sehr verschiedenen Frauen (ἡ γυναικοκρατία schreibt Cruciger C.R. III, 398) stand einem vertrauteren Verhältnis der Reformatoren im Weg. Luthers Frau speziell darf man die Schuld nicht beimessen, da sie mit Anerkennung von Melanchthon sprach und es beklagte, dass die beiden Männer nicht freundschaftlich über die streitigen Lehrpunkte sich gegeneinander aussprächen, vergl. Köstlin, Luthers Leben, 2, 451.

Diese Verhältnisse verbitterten ihm in den Jaren 1536—1538 seinen Aufenthalt in Wittenberg so, dass er sich daselbst wie ein Prometheus ad Caucasum alligatus vorkommt, C. R. III, p. 606, und in einem Brief an Camerarius November 1539 C. R. III, 840 klagt: me dolores animi, quos tuli toto triennio acerbissimos et continuos, et caeterae quotidianae aerumnae ita consumserunt, ut verear me diu vivere non posse, wobei auch an die vermehrte Last kirchlicher Tätigkeit zu denken ist. Auch wärend der Jare 1539 und 1540 war Melanchthon vielfach von kirchlichen Arbeiten in Anspruch genommen, dem Konvent in Frankfurt, der Einfürung der Reformation im Herzogtum Sachsen und Meißen, einem zweiten Konvent in Schmalkalden, sowie auch von der Gründung der Universität Leipzig. In die Zeit seiner Anwesenheit in Schmalkalden fällt die berüchtigte Doppelheiratsgeschichte des Landgrafen Philipp von Hessen (vgl. d. Art. Luther). In dem dem Vermittler Butzer mitgegebenen Beichtrate stimmte Melanchthon mit Luther ganz überein und erkannte, wie er, hierin einen Notfall an,

mußte aber der Trauung des Landgrafen, unter einem anderen Vorwand von Schmalkalden dazu herbeigelockt, zu seinem großen Leidwesen anwonen, doch ließ er es an ernsten Ermanungen an den Landgrafen, besonders an der dringenden Aufforderung, die Sache geheim zu halten, nicht fehlen. Da nun aber die Sache doch bekannt wurde, ja Philipp sogar darauf hindeutete, den Beichtrat zu publiziren, und Melanchthon eben auf der Reise nach Hagenau zu einem Religionsgespräch begriffen, in Weimar das alles erfur, ergriff ihn der Schmerz und die Gewissensangst über dieses Ärgernis so sehr, daß er bis auf den Tod erkrankte, aus welchem ihn nur der betende Heldenmut und die seine Schwachheit überwältigende Willenskraft Luthers errettete (Melanchthon: „Martinus hat mich aus dem Rachen des Todes gerissen"). Übrigens wies Melanchthon nachher den Landgrafen, der sich nicht entblödete, seinen Schritt in einer Schrift öffentlich verteidigen zu lassen, in einem sehr scharfen Gutachten zurecht, C. R. III, 1065, wie er denn überhaupt in allem, was auf Keuschheit und Ehe sich bezieht, sehr streng und gewissenhaft war. Das in Hagenau nicht zustande gekommene Religionsgespräch sollte in Worms im Oktober 1540 nun gehalten werden; Melanchthon kam dahin mit dem besten Vorsatz, hier nicht so schonend gegen die Papisten und so rücksichtsvoll gegen die voluntates principum, wie in Augsburg 1530, aufzutreten, sondern klar und fest die Lehre der Augsburger Konfession zu verteidigen, was er dann auch gegenüber von dem tumultuarischen Verfaren des kaiserlichen Kommissärs Granvella und im Gespräche mit Eck bewies. Wenn das Gespräch keinen Erfolg hatte, so war daran nicht, wie Planck behauptet, die Hartnäckigkeit und Reizbarkeit Melanchthons schuld, sondern die Unmöglichkeit, in der Lehre noch mehr nachzugeben, one sich den Papisten auszuliefern. Bemerkenswerth ist noch, daß Melanchthon bei diesen Verhandlungen die von ihm veränderte, im J. 1540 erschienene Ausgabe der Conf. August. (die nachmals sogenannte variata) zugrunde legen wollte, den Einwendungen Ecks die Behauptung entgegenstellend, „daß in der Sache nichts geändert, obwol in den letzten Exemplaren etwo linder und klarer Wort gebraucht seien", wogegen aber Eck die freilich nicht unwesentliche Änderung des Art. X vom Abendmal geltend machte. Die Protestanten übrigens nahmen damals noch keinen Anstoß an der variata. Auch zu Regensburg, wo das in Worms abgebrochene Religionsgespräch fortgesetzt wurde, Mai 1541, hatte Melanchthon einen schweren Stand; er selbst hat gar keinen rechten Glauben mehr an die conciliationes, quae nullae fieri possunt, nisi fucosae, und sieht im Geiste die technas, sycophantias, sophismata voraus, quibus vel Principes ipsi vel eorum theologi insidias nobis struent, an Veit Dietrich C. R. IV, p. 116. In diesem besonderen Falle wurden die Verhandlungen erschwert durch das perfide Machwerk, das sogenannte Regensburger Interim, das nach dem Willen des Kaisers zugrunde gelegt werden sollte, C. R. IV, 577. Wärend nun die Vereinigungsformel über den Artikel von der Rechtfertigung (justificari per fidem vivam et efficacem), allerdings nicht one Grund, bei den Protestanten, vor allem dem Kurfürsten, solchen Anstoß erregte, daß Luther, obwol selbst auch keineswegs einverstanden, diesen begütigen mußte, waren der Kaiser und die Päpstlichen unzufrieden über die vermeintliche Hartnäckigkeit Melanchthons, indem er allerdings im Artikel von der Kirche, von den Sakramenten (über den Luther namentlich erfreut war), von der Ohrenbeichte den evangelischen Standpunkt so entschieden festhielt, daß er darüber beim Kaiser angeklagt wurde, worüber er sich in der würdigsten, geradesten Weise in einem Verteidigungsschreiben gegen den Kaiser rechtfertigte, C. R. IV, 318. Dagegen brachte ihn der zum Zweck der Einfürung der Reformation im Kurfürstentum Köln (1543) von ihm und Butzer ausgearbeitete Reformationsentwurf in Konflikt mit Luther. Das Abendmal ist hier definirt als communicatio corporis et sanguinis Christi, quae nobis cum pane et vino exhibetur, und gesagt, qui — credens in promissionem Christi de pane hoc comedit et de calice bibit, et verbis his quae audit a Domino ac siguis, quae accipit, firmiter credit, is vere et salutariter Christi carnem manducat et sanguinem ejus bibit, ipsum totum Deum ac hominem plenius in se percipit cum omni merito ejus et gratia (cf. Seckendorf, Historia Lutheranismi p. 446). Ob-

gleich eigentlich Butzer diesen Artikel verfaßte, so war dies doch nicht one Beistimmung Melanchthons geschehen, trifft ja doch diese Formel auch ganz mit der von Melanchthon gebrauchten Terminologie zusammen. Luther, schon durch die Amsdorfsche Rezension des Kölner Entwurfs eingenommen, war nun sehr unwillig nicht sowol „über das, was vom Abendmal hier gesagt, als über das, was nicht gesagt war", nämlich „daſs da nirgends heraus will, ob da sei rechter Leib und Blut mündlich empfangen"; Luthers Briefe, de Wette V, S. 709, wie denn Luther seinen Unwillen auch auf der Kanzel herausließ, C. R. V, 462; ja Melanchthon ist gewärtig, von Wittenberg verbannt zu werden, C. R. V, 478. Die im September 1544 gegen die Schweizer gerichtete Schrift Luthers: „Kurz Bedenken ꝛc.", enthielt aber trotz ihrer Heftigkeit kein Wort, das direkt auf Melanchthon zielte, woraus freilich noch gar nicht folgt, daſs er mit ihm zufrieden war; und obgleich Luther es an einzelnen öffentlichen Zeichen der Anerkennung nicht fehlen ließ, so fürchtete Melanchthon doch nicht one Grund wider einen Ausbruch, welcher auch wol nur durch die Bemühungen des Kanzlers Brück und des Kurfürsten abgelenkt wurde, C. R. V, 746, und einer etwas freundlicheren Haltung Luthers Platz machte. Aber Melanchthon hatte doch fortan unter der Verstimmung Luthers zu leiden und war überdies von mancherlei häuslichem Kummer heimgesucht, den ihm insbesondere sein zwar talentvoller, aber leichtsinniger und charakterloser Schwiegersohn Georg Sabinus bereitete (vgl. den schönen Aufsatz: Anna Sabinus in Muther, Universitäts- und Gelehrtenleben, 1860, S. 329 f.). Die neuen Verhandlungen über die Religionsangelegenheiten, welche in Aussicht standen, brachten neue Arbeit, so namentlich die Abfassung der sogenannten „Wittenberger Reformation" C. R. V, 579, als Grundlage für einen etwaigen Vergleich mit Kaiser und Papst, die aber vom Kaiser auf dem Reichstag nicht einmal angenommen wurde; doch war Melanchthon durch Luthers Vermittlung vom Religionsgespräch in Regensburg, Januar 1546, verschont. Der Tod Luthers, 18. Februar 1546, überraschte Melanchthon aufs schmerzlichste, nicht nur und nicht sowol im Hinblick auf die lange in Gemeinschaft durchlaufene Bahn des Lebens und Kämpfens, als weil ihm der Verlust, welchen die protestantische Kirche erlitten, in seiner ganzen Größe vor die Seele trat. Wenn daher in der akademischen Gedächtnisrede, die Melanchthon am 22. Februar 1546 Luthern hielt, „persönliche Wärme" vermißt wird, so kann man mit Landerer als Grund hievon außer der leiblichen Gedrücktheit und Abgespanntheit Melanchthons auch eine unwillkürliche Nachwirkung der schon länger entstandenen und nie mehr ganz gehobenen persönlichen Entfremdung ansehen. Andererseits darf man mit Nitzsch (in dem trefflichen Vortrag über Ph. Melanchthon in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft ꝛc., 1855, S. 215) sagen: „Die Kirche war ihm wol noch mehr als Luther; was Luther der Kirche gewesen ist, ist in jener Rede treffend ausgeführt, und Größeres kann nicht von Luther gesagt werden, als daſs er sich an die Reihe der auserwälten Organe des Reiches und Zeugnisses Gottes, einen Jesaias, Johannes d. T., Paulus und Augustin anschließe". Der schmalkaldische Krieg und die Auflösung der Universität Wittenberg infolge desselben trieb Melanchthon in die Fremde; und obgleich es ihm schwer wurde, aus dem Dienste seines Fürstenhauses zu scheiden, C. R. VI, 565, so konnte er sich doch nicht für die zu Jena zu gründende Universität entschließen, wie er auch den ehrenvollen Ruf nach Tübingen, Frankfurt ꝛc. ablehnte, nicht nur weil sein Herz an Wittenberg hing und er sich von seinen Kollegen nicht trennen wollte, sondern hauptsächlich weil er der Überzeugung war, die Herstellung der Universität Wittenberg sei für die Kirche und Wissenschaft wichtig, C. R. VI, 560 und 578, 649, obwol ihm dies von Seiten Weimars als Treulosigkeit gegen seinen alten Herrn mißdeutet und von seinen lutherischen Gegnern sogar noch schlimmer ausgelegt wurde, so namentlich von Ratzeberger, Handschriftl. Geschichte über Luther und seine Zeit, herausgegeben von Neudecker 1850, S. 185. Aber es sollten noch schwerere Zeiten für ihn kommen.

Der letzte ereignisvolle und schmerzensreiche Zeitraum seines Lebens begann mit dem Streite über das Interim und die Adiaphora seit dem Jare 1547. Das in diesem Jare vom Kaiser den bezwungenen Protestanten angesonnene Augs-

burger Interim (s. d. Art. Bd. VI, S. 773) wies Melanchthon, wenn auch diesen und jenen Punkt als disputabel zulassend, im Ganzen als mit den evangelischen Grundsätzen unvereinbar zurück. Auch der vielberufene Brief an Carlowiz (28. April 1548), C. R. VI, 879, auf welchen wir später noch einmal zurückkommen, enthält zwar hinsichtlich der Verfassung der Kirche die alte, katholischen Ordnungen günstige Meinung Melanchthons, ist auch in Beziehung auf die usus, den Kult, ziemlich nachgiebig, will aber doch der evangelischen Lehre wenigstens nichts vergeben wissen. Aber obgleich Melanchthon in einem widerholten Gutachten (vom 16. Juni 1548) über das Interim sich klar und fest ausgesprochen hatte, C. R. VI, 924, und auch in dem Schreiben an den Markgrafen Johann von Brandenburg sogar gesagt hatte: „ich will auch durch Gottes Gnade für meine Person dies Buch, Interim genannt, nicht billigen, dazu ich viel großwichtiger Ursache habe, und will mein elend Leben Gott befehlen, ich werde gleich gefangen oder verjagt", — so ließ er sich doch bei den Verhandlungen über das sogenannte Leipziger Interim (s. d. Art. Bd. IV, S. 775) zu Zugeständnissen fortreißen, die wie immer aus der schwierigen Lage dem Kurfürsten und Kaiser gegenüber sich begreifen und teilweise auch entschuldigen, so doch in Warheit nicht rechtfertigen lassen, man mag sie von einer Seite betrachten, von welcher man will. Melanchthon ging in der Zulassung der mancherlei katholischen Bräuche von der Meinung aus, dass sie mehr oder weniger Adiaphora seien, wenn nur dabei in der reinen Lehre und den Sakramenten, so wie sie Christus gestiftet, nichts geändert werde, und dass ferner jeder nachteilige Einfluss der Herstellung solcher äußerer Gebräuche ferne gehalten werden könne durch sorgfältige Belehrung des Volkes über die Bedeutung derselben. Diese Meinung war auch nicht ganz one Grund, wie denn auch Luther selbst in dieser Hinsicht anfangs, und wo es die Umstände zu erfordern schienen, z. B. bei der Reformation in Kurbrandenburg 1539, auch später noch ziemlich tolerant war und sogar die Konkordienformel nach durchgekämpftem adiaphoristischem Streite in diesen Dingen nicht das Äußerste verlangt. Es kommt aber, da an sich der Kultus doch gewiss der unmittelbare und notwendige Ausdruck einer religiösen Anschaunngsweise ist, bei der Widerherstellung der Gebräuche einer im Prinzip verworfenen Religionsübung doch wesentlich auf die Art, das Maß und den Zeitpunkt dieser Herstellung an, wenn nicht die verworfene Religionsübung damit wider zur Hintertüre hereingebracht und die ihr entgegengesetzte reinere durch den unvermeidlichen Rückschlag des Äußeren auf das Innere wider vernichtet werden soll. Das Leipziger Interim aber ließ die Adiaphora in einer Art und in einem Umfang zu, welche das evangelische Prinzip vollkommen verdunkelten, und Flacius hatte bei all seinem heftigen Poltern doch Recht mit seiner Behauptung, dass derlei Gebräuche bisher sedes impietatis et superstitionis waren und man daher auch mit ihnen das wider hereinbringe, was an ihnen hing. Nicht abschaffen und fortbestehen lassen ist auch etwas ganz anderes als Abgeschafftes wider einfüren, und vollends noch etwas ganz anderes ist es, das Abgeschaffte von den Feinden des eigenen Glaubens sich wider aufnötigen lassen und damit die eigene Überzeugung ihnen gegenüber wider verleugnen. Melanchthon hat ja das im Grunde selbst später mehr und mehr eingesehen und bereut (vgl. vor allem den Brief an Flacius vom 4. Sept. 1556, C. R. VIII, 842), und er musste dafür jedenfalls durch die Ungunst und den Hass, welche über ihn hereinbrachen, mehr büßen, als er irgend verdiente. Man vergleiche mit den zu weit gehenden Rechtfertigungen Melanchthons wegen seines Verhaltens in dem interimistischen Handel bei Planck und Matthes in seiner Schrift über Melanchthon das Urteil Rankes in seiner Reformationsgeschichte und die Schrift: Flacius Illyricus von Twesten, den Anhang von Hermann Rossel.

Auch die Folgezeit bis zu seinem Tode war für Melanchthon ebenso mühe- wie leidensvoll. Er sollte nun, nachdem Luther geschieden, der Tonangeber und der „theologische Leiter der deutschen Reformation" (Nitzsch) sein, und blieb es auch, im Ganzen betrachtet, bis an sein Ende, aber er war es keineswegs unbestritten, weil von jetzt an das Gnesioluthertum, vor allem Flacius Illyricus, in heftigem Kampfe mit seinen kirchlichen Taten und noch mehr mit seinen nun noch bestimmter her-

vortretenden und von seinen Schülern noch weiter ausgefürten Lehrmeinungen die Anklage der Irrlehre und des Abfalls auf ihn und seine Schule häufte. Auf wen muſs nicht die leidenschaftliche, oft unwürdige und ungerechte Art dieſes Kampfes einen schmerzlichen Eindruck machen, und auf wen nicht auf der andern Seite einen gewinnenden die große Geduld, Mäßigung und Selbstbeherrschung, mit welcher Melanchthon das alles ertrug! Aber man darf doch auch nicht verkennen, daſs die Anhänger der lutherischen Lehrweise sich dabei nicht nur gegen vermeintliche, sondern wirkliche Abweichungen von derselben wehrten, und wenn sie auch durch den Eifer des Gegensatzes zu Überschreitungen und Übertreibungen sich fortreißen ließen, doch bei den meisten dieſer Streitgegenstände ursprünglich von einem waren dogmatischen Interesse ausgingen, ebenso aber auch andererseits, daſs Melanchthon und seine Schule zwar bei ihren Änderungen auch einen berechtigten Gesichtspunkt vertraten, aber ihm nun doch nicht durchweg den innerhalb der richtigen Grenzen des protestantischen Prinzips sich haltenden Ausdruck zu geben vermochten, wobei man freilich zur Entschuldigung von beiden Teilen daran erinnern muſs, wie schwer es überhaupt damals war, die streitigen Lehren sicher zu dogmatisiren, da noch nicht ein neues psychologisches und metaphysisches Begriffssystem, das der neugewonnenen christlich-religiösen Überzeugung entsprochen hätte, herausgebildet war und ebendarum die neue Warheit noch in die alten scholastischen Schläuche gefaſst werden muſste. Am meisten zum Danke machte es Melanchthon allen Parteien im Streite mit Andreas Osiander über die Rechtfertigung seit 1549 (s. d. Art. A. Os.). Melanchthon schwieg lange zu der Abweichung Osianders vom forensischen Begriff der Rechtfertigung und seinen anderen damit zusammenhängenden Ansichten, und schwieg ebenso zu den persönlichen Schmähungen, welche der begabte, kenntnisreiche aber auch leidenschaftlich reizbare und hochmütige Mann sich gegen ihn erlaubte (wie: mit den bloßen eselischen Worten: unser Präceptor Philippus lehrt anders, wolle er sich nicht mehr belästigen lassen; Salig, Historie der Augsb. Conf., II, 935). Ja, Melanchthon schrieb ihm noch einen freundlichen Brief, in welchem er ihn bat, die Sätze, welche er ihm hiemit vorlege, ruhig zu prüfen und ihm seine Gedanken darüber mitzuteilen, C. R. VII, 779; trat dann aber, von verschiedenen Seiten aufgefordert, ein Gutachten zu geben über Osianders Schrift: Bekenntnis von dem einzigen Mittler Christus, auf mit der „Antwort auf das Buch A. Osianders von der Rechtfertigung" (herausg. 1552), wofür er von A. Osiander mit Schmähungen und Verleumdungen überhäuft wurde, namentlich aber auch mit dem Vorwurf, „daſs die Wittenberger Theologen auf ihrer Universität eine neue Tyrannei eingefürt haben, indem sie auf Melanchthons Veranlassung niemand ordiniren oder zum Doktor ernennen, der nicht gelobe, den drei Symbolen der alten Kirche und der Augsburger Konfession gemäß zu lehren und in allen streitigen Dingen die Ältesten der Kirche um Rat zu fragen". Diesen Vorwurf insbesondere beantwortete Melanchthon in seiner oratio, in qua refutatur calumnia Osiandri etc. im J. 1553, in seinen Declamationes enthalten, cf. C. R. XII, p. 7, in welcher er die Notwendigkeit einer solchen Verpflichtung rechtfertigte. Auch nachher, 1555, hatte Melanchthon die Genugtuung, in Nürnberg die dort ausgebrochenen osiandrischen Händel vollkommen zu schlichten und sich der dankbaren Verehrung seiner alten Freunde in Nürnberg erfreuen zu dürfen. In dem durch den osiandrischen veranlaſsten stancarischen Streit über den Satz, daſs Christus nur nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, muſste Melanchthon gleichfalls ein Bedenken stellen in der Responsio de controversia Stancari, Leipzig 1553. Auch dem Katholizismus gegenüber ruhte unterdessen seine Arbeit nicht. Der Kaiser verlangte die Beschickung des von Papst Julius III. zur Fortsetzung nach Trient ausgeschriebenen Konziliums von den protestantischen Ständen, so auch von dem Kurfürsten von Sachsen, welcher aber dem Rate Melanchthons folgend, sich nur unter der Bedingung dazu bereit erklärte, daſs die ganze Verhandlung von vorne angefangen werde, die protestantischen Theologen mitberaten dürfen und der Papst nicht als Vorsitzer und Richter gelte. Da man endlich auch darüber eins wurde, eine Bekenntnisschrift nach Trient zu schicken, wurde Melanchthon mit der

Abfaſſung einer ſolchen beauftragt, welche er nun in der ſogenannten Confessio saxonica ausfürte, von ihm ſelbſt eine Repetitio der Auguſtana genannt. Dies iſt die Conf. Sax. in der Tat auch, nur daſs ſie noch genauer in die Polemik gegen den Katholizismus und die Einwendungen desſelben gegen den Proteſtantismus eingeht, doch bei aller Gründlichkeit gemäßigt. Die poſitive Entwicklung der proteſtantiſchen Grundlehren iſt ſehr entſchieden und kräftig, zugleich aber auch vorſichtig in der Behandlung deſſen, was im Leipziger Interim Anſtoß erregt hatte, wie der Lehre von den Adiaphora, von den guten Werken. Melanchthon am Schluſſe des Jares 1551 angewieſen, nach Trient abzureiſen, merkte unterwegs in Dresden etwas von den geheimen kriegeriſchen Abſichten Morizens von Sachſen, und ſuchte ihn, namentlich weil die Franzoſen mit in das Intereſſe gezogen ſein ſollten, davon abzuhalten, C. R. VII, 902, er kam aber auf der Weiterreiſe nur bis Nürnberg, und kehrte, nachdem er dort eine zeitlang nicht untätig verweilt, im März 1552 nach Wittenberg zurück, da durch den künen Schlag Morizens gegen den Kaiſer ſeine Sendung ſich von ſelbſt aufhob. Zwar glaubten viele Proteſtanten, Melanchthon hätte durch ſein Auftreten in Trient viel dazu nützen können, das Urteil über die Sache der Proteſtanten aufzuklären (cf. Adam, Vitae theolog., 1620, p. 346), aber dieſe Meinung war gewiſs, wenn man die damalige Stimmung der Katholiken bedenkt, eine gar zu ſanguiniſche. Wärend aber nun die äußere Lage des Proteſtantismus infolge der Tat Morizens ſich günſtiger geſtaltete und im Augsburger Religionsfrieden 1555 ſich befeſtigte, lag auf Melanchthon fortan die ſchwerſte Laſt der Arbeit, Sorge und Trübſal, welche ihn nun eigentlich nie mehr froh aufatmen ließ. Zu dem Verdruſſe der oben geſchilderten Streitigkeiten kam noch eine Menge mühevoller Verhandlungen, Reiſen und Schreibereien aller Art für die Zwecke der Kirchen und Schulen, und zwar nicht bloß ſeines deutſchen Vaterlandes, daher er (1556) an Camerarius ſchreibt: non poëticae carnificinae apud inferos pares sunt meae carnificinae, qua exercior scribendis disputationibus, legibus, praefationibus, epistolis, und das alles unter zunehmenden körperlichen Leiden und Beſchwerden, vielem häuslichem Kummer durch die Krankheit ſeiner Gattin und das unglückliche Los ſeiner Tochter und dem Schmerz, einen theuren Freund um den andern durch den Tod ſich entriſſen zu ſehen (wie Georg von Anhalt † 1553, Sturm von Straßburg † 1554); dennoch fand er, ſeinen Troſt in unermüdlicher Tätigkeit ſuchend, noch Zeit genug für eine Reihe wiſſenſchaftlicher Arbeiten der verſchiedenſten Art, welche in dieſen Zeitraum fallen, wie die fortlaufende Herausgabe der Werke Luthers mit intereſſanten Dedikationen an verſchiedene Freunde, eine neue Ausgabe ſeiner loci 1553, eine neue Auslegung des Römerbriefs und mehreres Philologiſche. Seine letzten Lebensjare waren aber noch heimgeſucht von einigen weiteren Kämpfen, die ſeine Kraft vollends aufgerieben haben, nämlich den aus der interimiſtiſchen ſich hervorſpinnenden verſchiedenen Lehrſtreitigkeiten und dem ſich erneuernden Sakramentsſtreit. Wir haben oben gehört, wie Melanchthon mit Cordatus zuſammengeriet wegen der Lehrweiſe: gute Werke ſind zur Seligkeit notwendig; nachher in den locis vom Jare 1538 und 1548 redet er vorſichtiger davon, daſs die nova spiritualitas und obedientia nostra, hoc est justitia bonorum operum necessario sequi debet reconciliationem. Da aber im Leipziger Interim doch wider die Formel: bona opera ad salutem necessaria erſchien, ſo wurde dies von den lutheriſchen Gegnern des Interim aufgeſtochen, insbeſondere von Amsdorf, welcher deshalb 1551 den Freund und Schüler Melanchthons, Georg Major, angriff und in Geſellſchaft von Flacius und Gallus mit ihm ſich herumſtritt (ſ. d. Art. majoriſt. Streit ob. S. 156). Melanchthon miſchte ſich nicht unmittelbar darein, ermante vielmehr Major gleich von Anfang an, ſeinen Satz nicht weiter zu verfechten und den Hader dadurch nicht noch zu vermehren, C. R. VII, 985, ebenſo ſchrieb er an Paul Eber C. R. VII, 1061, und er ſelbſt ließ ſeit dem majoriſtiſchen Streit die Formel ganz fallen, weil er ſah, wie ſie leicht miſsverſtanden werden konnte und fortan wirklich miſsdeutet wurde, ſo im Schreiben an den Senat von Nordhauſen Januar 1555, C. R. VIII, 410, noch entſchiedener in den responsionibus ad articul. bavaricos vom Jare 1559. Aber alle Vorſicht und Zurückhal-

tung Melanchthons konnte doch nicht verhindern, daſs die Gegner Wittenbergs und der Melanchthon'ſchen Richtung nicht fortan gegen ihn operirten. Am 12. Januar 1556 kamen Amsdorf, Schnepf, Stolz, Aurifaber und andere Theologen in Weimar zuſammen, wo ſie erklärten, an der lutheriſchen Lehre vom liberum arbitrium und vom Abendmal feſthalten und mit den Wittenbergern ſich nicht verſönen zu wollen, wenn ſie nicht ihren Synergismus und Zwinglianismus aufgäben. Flacius jedoch bemühte ſich bald darauf, mit Melanchthon wider ein freundlicheres Verhältnis anzuknüpfen, indem er ihm durch Paul Eber ſeine „linden Vorſchläge" mitteilte, C. R. VIII, 799, die aber gerade für dieſen Zweck nicht ſehr geeignet waren. Melanchthon bewies auch jetzt und im weiteren Verlauf dieſes ärgerlichen Handels große Mäßigung und Geduld, obwol er ſich natürlich, bei aller Bereitwilligkeit zu einer ruhigen und leidenſchaftsloſen Verhandlung, zu einer ſich ſelbſt wegwerfenden Demütigung, wie ſie die Flacianer ihm zumuteten, nicht hergeben konnte. Man vergleiche die ſogenannten acta cosvicensia, C. R. IX, p. 23—71. Aber es ſollte noch ſchlimmer für Melanchthon kommen. Mit widerſtrebendem Herzen entſchloſs er ſich, dem Wunſche des Kaiſers gemäß, zu einem nochmaligen Religionsgeſpräche zwiſchen proteſtantiſchen und katholiſchen Theologen in Worms ſich einzufinden 1557. Er wurde von allen Seiten mit Auszeichnung empfangen, wogegen die Anhänger des Flacius von vornherein ſich ſehr ſchroff zeigten, man vergleiche den bezeichnenden Brief des Monner an Flacius, C. R. IX, 246; auch die herzoglich ſächſiſchen Theologen kamen unverkennbar mit der Abſicht nach Worms, durch eine gründliche Demütigung Melanchthons ſich zu rächen. So ſehr ſich dieſer bemühte, die Verhandlungen in einen friedlichen und billigen Gang zu bringen und das ſtreit- und verdammungsſüchtige Gelüſten ſeiner Gegner durch ſeine ſich ſelbſt nicht ſchonende Mäßigung im Zaume zu halten, ſo gelang es ihm doch nicht; denn ſeine Gegner ſtimmten dem ſchlauen und boshaften Begehren der Katholiken bei, daſs, ehe das Vergleichsgeſpräch eröffnet würde, alle Irrlehre und insbeſondere auch die von der Augsb. Konfeſſion Abgefallenen verdammt werden ſollten. Da ſie damit natürlich Melanchthon ſelbſt vor allem treffen wollten, ſo widerſetzte ſich dieſer mit den anderen Theologen, worauf die Gegner Melanchthons unter Proteſt abreiſten, ganz zur boshaften Satisfaktion der Katholiken, welche nun das Geſpräch, von welchem ſie keinen günſtigen Erfolg für ſich vorausſahen, auch ihrerſeits abbrachen und die Schuld davon auf die Proteſtanten warfen. Einen größeren Schimpf, ſagt Nitzſch, hat die Reformation im 16. Jarhundert nicht erfaren. Der dadurch tief verletzte und durch den bald nachher eingetretenen Tod ſeiner Gattin, welchen er bei einem Beſuche in Heidelberg erfur, ſchwer gebeugte Mann (ſein Freund Languet ſchreibt an Calvin: Dominus Philippus annis, laboribus, calumniis et sycophantiis ita fractus est, ut ex illa consueta hilaritate nihil prorsus in eo reliquum sit) fur gleichwol fort in ſeiner Sorge für die Kirche und in den Bemühungen für ihren Frieden, wie ſein Bedenken für einen synodus evangelicorum beweiſt, d. h. für eine Vergleichs- und Friedensverhandlung unter den Evangeliſchen, die ja in dieſer Zeit widerholt von den für die ſo ſehr bedrohte Einigkeit der evangeliſchen Kirche bemühten Fürſten ausging, C. R. IX, 462, ferner der für den gleichen Zweck von ihm verfaſste ſehr gemäßigte Frankfurter Rezeſs, C. R. IX, 490, welcher von Flacius das ſamaritaniſche Interim genannt, von Amsdorf im Auftrag des Herzogs Johann Friedrich von Sachſen in einer förmlichen Recuſationsſchrift angegriffen und von den flacianiſch geſinnten Theologen fortan bitter verfolgt wurde; man vergleiche die ruhige Antwort Melanchthons in ſ. responsum Mel. de censura formulae pacis Francofordianae, scripta a theologis Wimariensibus vom 24. September 1558, C. R. IX, 617. Freilich war noch eine neue Verbitterung dazu gekommen durch den Angriff Amsdorfs auf den Synergismus Pfeffingers und der Wittenberger Theologen, was zu derben Repliken der Leipziger und Wittenberger Theologen fürte, an welchen jedoch Melanchthon keinen perſönlichen Anteil hatte. Da aber das im Anfang des Jares 1559 von den Herzogen von Sachſen publizirte und von Flacius ſchließlich redigirte Konfutationsbuch, in welchem alle bis jetzt in der evangeliſchen Kirche

aufgetretenen Ketzereien feierlich verdammt wurden, namentlich auch den Synergismus ganz in Ausdrücken Melanchthons bekämpfte, schrieb Melanchthon darüber an Cracovius: lego illas sophismatum praestigias non sine magno dolore; respondebo principi (d. Kurfürsten von Sachsen) candide et petam si magis placet illa venonata sophistica, ut me clomenter dimittat C. R. IX, 744, und sandte dann sein Bedenken ein, in welchem er alle einzelnen Artikel des Konfutationsbuches durchgeht und seine früher ausgesprochene Überzeugung behauptet und verteidigt. Sein letzter kräftiger Protest gegen den Katholizismus, aber auch seine letzte zusammenfassende Erklärung über die in der protestantischen Kirche selbst streitigen Artikel ist die Schrift gegen die vom Herzog Albrecht von Bayern 1559 publizirten Inquisitionsartikel, ein Werk der von ihm ins Land berufenen Jesuiten. Diese Responsiones ad impios articulos bavaricae inquisitionis, 1559 herausgegeben, vgl. Opp. ed. Viteborg I, 360, hat Melanchthon in seinem letzten Testament als „seine Konfession" bezeichnet. Wir heben hier nur das kurz heraus, was er von der Gnade und Freiheit im Werke der Bekehrung, also in Beziehung auf den synergistischen Streitpunkt in diesen Artikeln sagt: cum disputant fidem Dei donum esse, sciant donari per verbum, et sustentantem so voco evangelii vere trahi spiritu sancto inchoante consolationem et accendente invocationem, qua assidue petendum est: converte me Domine, et convertor; credo, opem fer imbecillitati meae, dann beruft er sich darauf, dass Luther dasselbe gelehrt und ebenso die alten Kirchenlehrer wie Gregor von Nazianz; orditur a verbo, vocari et trahi inquit voluntatem quae non exspectet coactionem sed luctetur ut assentiatur promissioni; donec enim repugnat voluntas, nulla facta est conversio. — Et tamen simul fateor plurima Deum in omnibus sanctis ita agere, ut voluntas tantum sit subjectum patiens.

Wir haben schließlich noch einen Blick zu werfen auf den mit den bisherigen Streitigkeiten meist gleichzeitigen, bis zu M.'s Tode fortgesetzten Kampf über das Abendmal, der ihm seine letzten Lebensjare verbittert und mehr als alles andere seine Sehnsucht nach Erlösung aus der rabies theologorum gesteigert hat. Die Erneuerung dieses Kampfes über das Abendmal hing bekanntlich zusammen mit dem Sieg der calvinischen Lehre vom Abendmale in der reformirten Kirche und ihrer stärkeren Transspiration nach Deutschland, und trat zuerst hervor in dem Konflikte Calvins mit Westphal, und setzte sich fort in den Bremer und Heidelberger Händeln. In den Streit zwischen Calvin und Westphal mischte sich aber Melanchthon nicht persönlich ein; er schwieg stille, obgleich Calvin nicht nur in mehreren Privatbriefen ihn zu einer öffentlichen Erklärung über seine ware Ansicht antrieb, sondern sogar in seinen öffentlichen Schriften durch ausdrückliche Berufung auf seine Übereinstimmung mit der Conf. Aug. und mit Melanchthon ihn zu einem unumwundenen Bekenntnis gleichsam zwingen wollte; sagt doch Calvin sogar in seiner ultima admonitio ad Westphalum: centies confirmo, non magis a me Philippum quam a propriis visceribus in hac causa posse divelli, während andererseits Gallus und Westphal, aber schwerlich in redlicher Absicht, Melanchthon auf ihre Seite ziehen, und mit Herausgabe einer Sammlung von Sentenzen aus seinen früheren Schriften den „Schimpf von ihrem Herrn Präceptor abwischen, und der Welt beweisen wollten, dass derselbe wenigstens zu Lebzeiten des seligen Herrn Luthers niemals gleich mit den Sakramentirern gedacht" cf. auch die Epistola Stigelii ad Mel. C. R. VIII, p. 621. Das am Anfange des Jares 1557 von den Wittenberg'schen Theologen in den hardenbergischen bremischen Händeln abgegebene Gutachten war ziemlich unbestimmt, und mehr nur gegen das Lutherische abweisend, da statt des Ausdrucks panem et vinum esse essentiale corpus et sanguinem die Formel vorgeschlagen wird: cum pane sumitur corpus C. R. IX, 16. Über die persönliche Stellung Melanchthons zu der Abendmalslehre Calvins sagte Lauderer in der 1. Auflage der Enc. IX, 273: „Dass Melanchthon für seine Person damals ganz mit Calvin in der Abendmalslehre übereingestimmt habe, wie man häufig behauptet, lässt sich nicht erweisen, denn wenn er auch Calvins Polemik gegen die spezifisch lutherischen Bestimmungen teilte, so brauchte er doch nirgends, auch nicht in seinen Privat-

äußerungen, die charakteriſtiſchen Stichwörter Calvins (der Ausdruck: communicatione corporis nos membra facere corporis sui beweiſt wenigſtens nicht genug); es iſt möglich, daſs ihm die Formeln Calvins von der caro gloriosa, von transfundere vivificum vigorem carnis, evehi per spiritum sanctum zu ſchwebend und der Grundbegriff der perſönlichen Gegenwart Chriſti damit nicht klar und ſicher genug feſtgeſtellt ſchien; ja er war vielleicht ſelbſt über das Moment der Leiblichkeit noch ungewiſs". Dieſe Äußerungen Landerers ſind heute noch wertvoll als eine Warnung, nicht in der Weiſe von Planck, Galle u. a. die ſpätere Abendmalslehre Melanchthons kurzer Hand mit der Bemerkung zu erledigen, „daſs Melanchthon völlig auf Calvins Seite geſtanden", Galle, Charakteriſtik Melanchthons, S. 445. Melanchthon hat eine eigentümliche Lehre über das Abendmal gehabt, ehe von einem Einfluſs Calvins auf ihn überhaupt die Rede ſein kann; daſs dieſer Einfluſs gerade in der Lehre vom Abendmal ſpäterhin ſo bedeutend auf Melanchthon gewirkt habe, iſt nicht erweislich und an ſich nicht warſcheinlich, da Melanchthon von Calvin in der ganzen Art, das Reformationswerk zu treiben, ſich unterſchieden wiſſen wollte C. R. IX, 788, und namentlich in der für ihn ſo wichtigen Lehre von Gnade und Freiheit in Calvin ſeinen direkten Antipoden erkannte; vergl. Gundert in Jahrb. f. deutſche Theol., 1860, S. 431. Über die eigene Abendmalslehre des ſpätern Melanchthon iſt ſo viel allgemein anerkannt, daſs ihm die perſönliche Gegenwart und Selbſtmitteilung Chriſti im Abendmal vor allem wichtig war, in dem Sinn, wie er ſich ſchon im Entwurf zur Apologie 1531 ausgeſprochen hat, C. R. XXVII, 285: neque nos fingimus mortuum corpus sumi in sacramento aut corpus exsangue aut sanguinem sine corpore, sed sentimus, integrum et viorum Christum adesse. Aber „unklar bleibt", — ſo hat Landerer den fraglichen Punkt S. 262 treffend formulirt — „wie Leib und Blut zu dieſer perſönlichen Gegenwart und Wirkung ſich verhalten". Meiſtens ſagt man: Der Genuſs von Leib und Blut iſt dem ſpäteren Melanchthon nur noch ein ſinnbildlicher Ausdruck für die Vereinigung mit Chriſti in der Handlung gegenwärtiger Perſon, ſ. Lipſius, Dogmatik, S. 751. Dies haben allerdings die Philippiſten, insbeſondere Peucer als Melanchthons Anſicht, wie er ſie am Ende ſeines Lebens gehabt, vorgetragen, ſ. C. R. IX, 1089: Nec perceptio corporis et sanguinis Christi aliud est quam perceptio praesentis Christi et beneficiorum Christi omnium, quae promissio offert et Christus praesens exhibet et applicat. Bei dieſer Auffaſſung der ſpäteren Abendmalslehre Melanchthons muſs man aber 1) anerkennen, daſs der lutheriſchen Lehre weit näher als dieſe philippiſtiſche die Abendmalslehre Calvins ſtünde, wenn dieſer als das der Abendmalshandlung ſpezifiſche Gnadengut eine Speiſung mit der von dem verklärten Leib Chriſti im Himmel ausgehenden Nährkraft für Seele und Leib lehrt, vgl. Lipſius S. 751 und Herzog im Art. „Abendmal" Bd. I, S. 46. Selbſt wenn man bei Calvin hierin nur ein „Tingirtſein von katholiſchen Anſchauungen" ſieht, ſollte ſolches bei dem „katholiſirenden" Melanchthon weniger möglich ſein? 2) muſs man dann ſo viele dem Lutheriſchen ungleich näher bleibende Erklärungen Melanchthons über das Abendmal und zwar nicht nur in offiziellen Aktenſtücken, ſondern auch in ſeinen Lehrausführungen dahin mit Jacoby, Liturgik der Reformatoren II, 135, zurecht legen: „Das Intereſſe der Kirche lag ihm näher als ſeine eigene Theorie. Er beſchränkte ſich darauf, die eigene Auffaſſung durch das freilich ſehr läſtige Bindeglied gezwungener Interpretationen mit der objektiven Lehrformulirung in Zuſammenhang zu bringen"; 3) iſt unleugbar, daſs von anderen Schülern Melanchthons, die nicht zu den Philippiſten im engeren Sinn gehörten, die aber ſonſt die Lehre Melanchthons ſogar treuer bewart haben, die Abendmalslehre des Meiſters in ganz anderem Sinn verſtanden wurde, z. B. von Chyträus (bei Planck, Geſch. des prot. Lehrbegr., V, 2. 440); Hemming, Enchiridion 329; Major, Homil. in Evang. III, 123, namentlich aber vergl. die anerkannt melanchthoniſche Repetitio Anhaltina von 1579; Niemeyer coll. 628: Testator ipse Dominus noster J. Ch. in hujus sacrosanctae Coenae suae actione a se institnta vere ac substantialiter adest et cum externis ac visibilibus symbolis, pane et vino vere praesens distribuit verum suum corpus, pro nobis in ligno crucis traditum,

verumque suum sanguinem pro nobis effusum. Atque ita participes nos facit non tantum meriti et efficaciae, sed etiam substantiae corporis et sanguinis sui, ut certi simus, vere nobis remitti peccata propter passionem et mortem ipsius et velle ipsum in nobis habitare, nosque tanquam insitos sibi palmites gestare et ad vitam aeternam sustentare.

Ganz ſo, wie in dieſem Bekenntnis geſchieht, betont Melanchthon noch in den ſpäteſten Redaktionen ſeiner loci, überhaupt in ſeinen zuſammenhängenden Lehrausführungen, die doch mindeſtens ſo viele Beachtung verdienen, als vereinzelte, mehr oder minder unioniſtiſche oder unbeſtimmt gehaltene Äußerungen, die Beziehung des Abendmals zur Rechtfertigung, wodurch er die Richtung des lutheriſchen Lehrtypus einhält und von Calvin ſich unterſcheidet. Er ſucht für den perſönlichen Beſitz der Rechtfertigungsgnade im Sakrament eine ſpezifiſche Bürgſchaft und findet dieſe darin, daſs hier Chriſtus nicht bloß nach ſeinem Geiſte gegenwärtig ſei (wie auch im Evangelium), ſondern auch nach ſeinem ſubſtantiellen Lebensgrund ſich mitteile; allerdings nicht zu mündlichem Genuſs — für die manducatio oralis iſt bei dem ſpäteren Melanchthon ſo wenig als für die beſtimmt ſeit 1534 aufgegebene physica conjunctio corporis et panis mehr Raum; er fürt C. R. IX, 1046 beifällig die Worte des Macarius an: *οἱ μεταλαμβάνοντες ἐκ τοῦ ἄρτου πνευματικῶς τὴν σάρκα κυρίου ἐσθίουσιν.* Aber der Glaube, der dem Melanchthon als rechtfertigender nicht wie den Reformirten an ſich ſchon unio cum Christo, ſondern fiducia iſt, vollendet ſich im Abendmal zur unio mystica dadurch, daſs hier Chriſtus objektiv ſich ſelbſt mitteilt — non tantum efficacia sed etiam substantia, C. R. XXI, 863, wodurch er dem Gläubigen bezeugt, daſs er ihm individuell, perſönlich und bleibend zugehöre mit ſeinem Heil. Vgl. Annotat. et conciones in Matthaeum a. 1558. C. R. XIV, 1007: Alias cogitant homines, ecce promissio est generalis sermo, fortassis ad te nihil pertinet, sed scito, in hoc ipso ritu testari Deum, quod promissio ad te pertinet. Dat tibi Dominus corpus et sanguinem, facit te membrum sui corporis, vult igitur et promissiones tibi tribuere, ſ. auch C. R. IX, 409. Dem entſpricht das Exegetiſche in der Abendmalslehre. Als authentiſche Interpretation der Einſetzungsworte betrachtet Melanchthon ſeit 1538 die pauliniſche Formel *κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ*, und erklärt dies dahin: hac re Christus suum corpus nobis communicat et nos testatur membra esse sui corporis, in quo est efficax. C. R. VIII, 910. Immer iſt es die Vereinigung mit Chriſtus und dem corpus mysticum, was für Melanchthon als die religiöſe Bedeutung des Abendmals im Vordergrund ſteht, aber immer erſcheint dieſelbe vermittelt durch eine im Abendmal auch leibliche Selbſtmitteilung Chriſti. Darauf kommt auch der alte Löſcher hinaus, Hist. mot. III, 143, „daſs Melanchthon gleichwol vermeinet, er fechte nur die Propoſition an: panis est corpus Christi, nicht aber die andere, daſs Chriſti Leib warhaftig da ſei“.

Anzuerkennen iſt jedoch 1) daſs Melanchthon der dogmatiſchen Frage, was es um die „ſubſtantielle Gegenwart“ Chriſti im Abendmal eigentlich ſei, eher aus dem Wege als tiefer nachgeht und vorzugsweiſe die praktiſch-religiöſe Bedeutung des Sakraments betont. Der mit Luthers Urteil über die „Kölner Reformation“ übereinſtimmende Vorwurf der Flacianer, daſs Melanchthon die substantia sacramenti und den fructus legitimus desſelben vermiſche, iſt wenigſtens von ihrem Standpunkt aus berechtigt.

Dazu kommt 2) die ausgeſprochen unioniſtiſche Tendenz, die vielen Äußerungen Melanchthons zugrunde liegt, in welchen er nicht ſeine eigene Abendmalslehre entwickeln, ſondern eine gemeinſame Baſis für alle die Evangeliſchen darbieten wollte, welche im Abendmal eine objektive reale Gegenwart Chriſti feſthielten, im Gegenſatz zu der memoria hominis mortui und dem bloß menſchlichen Verbrüderungsmal, was Melanchthon bis zuletzt als den Sinn der Abendmalslehre Zwinglis betrachtete, womit er derſelben freilich ebenſowenig gerecht wurde, als der ſeit 1552 mit Macht in den Vordergrund tretenden lutheriſchen Anſchauung, wenn er in derſelben ein bloßes certamen *περὶ ἀρτολατρείας*, eine inclusio corporis in pane ſah. C. R. VII, 882. IX, 409 u. ö.

Zu diesen unionist. Formeln gehört die von Butzer aufgenommene und seit 1538 oft widerkehrende: Christum vere et substantialiter adesse et efficacem esse III, 536. VIII, 336. In diesem unionist. Sinne sprach er sich nun auch in dem bekannten Heidelberger Responsum, seinem letzten öffentlichen Akte in den Abendmalsstreitigkeiten, vom 1. Nov. 1559 aus. Er billigt es, dass den beiden Teilen, dem lutherischen und calvinischen, Stillschweigen geboten werde, und schlägt die Formel panis κοινωνία τοῦ σώματος etc. als die una forma verborum vor, sie damit erklärend: adest filius Dei et efficax est in credentibus, et in his consolationibus veris nos facit sibi membra, und dabei offen die papistica conversio wie die ubiquitas verwerfend, und schließt mit den Worten: maneo in hac sententia, contentiones utrinque prohibendas esse et forma verborum una et simplici utendum esse. Damit will er gewiss nicht für den Calvinismus Partei ergreifen, sondern in unionistischem Interesse eine Formel aufstellen, bei welcher verschiedene Meinungen sich sollten vertragen können, was von ihm gut gemeint, aber gewiss weder an sich noch bei der damaligen Sachlage richtig berechnet war. Die durch den völligen Übergang der Pfälzer Kirche zum Calvinismus, durch sein Gutachten und frühere Äußerungen gegen den Herzog von Württemberg herausgeforderte Brenz'sche Schrift über die Ubiquität, bezeichnet Melanchthon spottend als Hechingense latinum, ist aber doch bereit zum Beweise, dass diese Lehre „in offenem Widerstreit mit der alten reineren Kirche stehe", ad Camer. 3. Febr. 1560 C. R. IX, 1036; in ähnlichem Sinne spricht er sich wiederholt gegen seinen Freund Hardenberg bei den fortgesetzten bremischen Abendmalsstreitigkeiten aus. Aber ehe noch diese und die andern gerade brennenden theologischen Streitigkeiten zum Ziele kamen, ward ihm die längstersehnte Erlösung aus dem Streite der Kirche und der „Wut der Theologen" zu teil. Diese seine Sehnsucht nach dem Frieden und dem Lichte der unsichtbaren Welt spricht sich in vielen rührenden Äußerungen aus seinen letzten Lebensjaren aus, so in einem Briefe vom 20. Mai 1559 an Sigismund Gelous von Eperies in Ungarn C. R. IX, 822: pendeo velut ad Caucasum adfixus, etsi verius sum ἐπιμηθεὺς quam προμηθεύς, et laceror non ut ille a vulturibus tantum, sed etiam a culis; verum commendo filio Dei et ecclesiam et me. Nec invitus ex hac vita discedam, cum Deus volet, et ut viator qui noctu iter fecit, anroram expetit, ita ego coelestis academiae lucem avide exspecto; in illa coelesti consuetudine te rursus complectar et de sapientiae fontibus laeti colloquemur; an Buchholzer 10. Aug. 1559 C. R. IX, 898: cogito et ego quotidie de hoc itinere et avide exspecto illam lucem, in qua Deus erit omnia in omnibus et procul aberunt sophistica et sycophantica. Wenige Tage vor seinem Tode schrieb er auf ein Blättchen, das auf seinem Schreibpulte sich vorfand, die causae nieder, cur minus abhorreas a morte; links stand: discedes a peccatis, liberaberis ab aerumnis et a rabie theologorum; rechts: venies in lucem, videbis Deum, intueberis filium Dei; disces mira illa arcana, quae in hac vita intelligere non potuisti; cur sic simus conditi, qualis sit copulatio duarum naturarum. Die nächste Veranlassung seines Todes war eine starke Erkältung auf der Reise nach Leipzig im März 1560 zur Prüfung der Stipendiaten. Das daraus entstandene heftige intermittirende Fieber zehrte seine durch so viele Körper- und Seelenleiden geschwächten Kräfte mehr und mehr auf. Gleichwol nahm er, so oft wider einige Erleichterung eintrat, die Arbeit wider auf, — und begann auch sein Testament, da das von ihm früher abgefasste sich nicht sogleich vorfand, von Neuem aufzusetzen, um demselben auch ein Bekenntnis seines Glaubens beizufügen, konnte es aber nicht mehr zu Ende bringen. Die einzige Sorge, welche ihn bis in seine letzten Augenblicke beschäftigte, war der betrübte Zustand der Kirche; in mir ist keine Bekümmernis, sagte er zu seinem Schwiegersone, dem Arzte Peucer, nur eine Sorge, dass die Kirchen in Christo einig werden möchten, darum seufzte er noch zu widerholten Malen mit den Worten der Schrift: auf dass sie eins seien, gleichwie wir eins sind. Sich selbst stärkte er in fast ununterbrochenem Gebete und Umgang mit dem göttlichen Worte, aus welchem seine Freunde ihm seine Lieblingsstücke wie Psalm 24. 25. 26, Jes. 53, Joh. 1, Joh. 17, Röm. 5 und

andere vorlaſen; als beſonders wichtig ſtanden in den letzten hellen Augenblicken ihm die Worte vor der Seele, welche er auch mit lauter Stimme ausſprach: die Welt nahm ihn nicht auf, die ihn aber aufnahmen, denen hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu werden, allen, die an ſeinen Namen glauben. Als ihn Peucer fragte, ob er noch etwas begehre, antwortete er: nichts als den Himmel, — darum laſst mich zufrieden, ſtöret meine ſüße Ruhe nicht. So lange er noch atmete, bewegten ſich ſeine Lippen wie im ſtillen Gebet, und ſo fur er one merklichen Kampf „ſein ſtill und gelind über ſeinem Gebete dahin zu ſeinem lieben Herrn Jeſu Chriſto, den er ſtets mit Herz und Mund gelobet und gepreiſet hat", den 19. April des Jares 1560; ſein Leichnam wurde in der Schloſskirche zu Wittenberg neben Luthers Ruheſtätte eingeſenkt. Man vergleiche über das Lebensende Melanchthons das Programm der Wittenberger Theologen: brevis narratio exponens, quo fine vitam clauserit Phil. Mel. 1560 C. R. X, p. 254, ebendaſelbſt die verſchiedenen Leichenreden.

Überſchauen wir nun dieſes reiche Leben und Wirken im ganzen, ſo ſpringt natürlich vor allem ſeine Bedeutung und Wichtigkeit für die proteſtantiſche Kirche ins Auge. Melanchthon war als der Genoſſe Luthers ganz beſonders dazu berufen, auf dem von dieſem gelegten Grunde das Werk der Reformation zu befeſtigen und fortzuführen ſowol durch das, was er zur Entwicklung, Rechtfertigung und Ausbreitung der evangeliſchen Lehre, als durch das, was er zur Verteidigung des Rechtes der evangeliſchen Kirche nach Außen und zu ihrer Organiſation nach Innen getan hat. Die Vorſehung hat die in ihrem Weſen ſo verſchiedenen, freilich im letzten und höchſten Ziele ihres Denkens und Strebens wider ſo verwandten Männer auf einen Boden zuſammengeſtellt, weil ſie in dieſer ihrer Verſchiedenheit ſich wider weſentlich ergänzten und nur in dieſer Ergänzung beiderſeits das für das Werk der Reformation leiſteten, was ſie leiſten ſollten. Nur ein Heroismus und eine ſchöpferiſche Kraft, wie die Luthers, waren im Stande, mit der herrſchenden Kirche zu brechen, die reine chriſtliche Warheit wider auf den Leuchter zu ſtellen und durch Wort und Tat der Geſchichte jenen neuen vorwärtsdringenden Anſtoß zu geben, welchen die Liſt und Gewalt der Feinde und die Fehler und Schwachheiten der Freunde wol zu ſchwächen und zu hemmen, nimmermehr aber zu unterdrücken vermochten. So hat auch Melanchthon insbeſondere nur durch Luther die Richtung auf die reformatoriſche, kirchliche und theologiſche Tätigkeit und den urſprünglichen Inhalt derſelben empfangen und behalten, wärend ſeine perſönliche Neigung ihn vom öffentlichen Wirken, wenigſtens in und für die Kirche zurück-, und in der Wirkſamkeit für die Schule und Wiſſenſchaft feſtgehalten hätte. Es iſt war, daſs one die Gemeinſchaft mit Luther Melanchthon „ein zweiter Erasmus geworden oder geblieben wäre" (Nitzſch), wenn ihn auch ſein edlerer Sinn vor dem erasmiſchen Epikuräismus der Wiſſenſchaft bewart, und ſein tieferes religiöſes Intereſſe ſein Herz entſchiedener der Sache der Reformation zugewendet hätte *). Faſt tragiſch iſt es zu ſehen, wie er ſo oft unter der Laſt und unter den Schwierigkeiten ſeiner kirchlichen Tätigkeit, freilich auch unter den bittern perſönlichen Erfarungen in ſeinem reformatoriſchen Wirken ſich nach einem wiſſenſchaftlichen Stillleben ſehnt, ſo ſchon im Jar 1529: o felices, qui abstinent a publicis negotiis C. R. I, p. 1067 und ἀπραγμόνως ζῆν ἡδύ C. R. X, p. 655. Aber er ſollte und muſste auf dem Platze ſtehen und wirken, auf den er geſtellt war, weil er ſein wiſſenſchaftliches Talent und ſein reiches Wiſſen, insbeſondere ſein ſprachliches, für die Kirche fruchtbar machen,

*) Über dieſes ſekundäre Verhältnis Melanchthons zu Luther und entgegen einer unhiſtoriſchen Überſchätzung Melanchthons vgl. auch Wirth, Geſchichte der Deutſchen, III, 63: „Es wollte unter den ſpäteren Gelehrten faſt zur Sitte werden, den erſten Gehilfen über den Meiſter zu erheben; doch wehe der Reformation, wenn Philipp Schwarzerd die oberſte Leitung derſelben hätte füren müſſen. Abgeſehen von einer Unſelbſtändigkeit, welche in wichtigen Augenblicken der Leitung durchaus nicht entbehren konnte, vermochte er auch nicht die Klarheit und den Scharfſinn des Urteils gleichmäßig oder ſicher zu bewaren."

das gute Erz, welches Luther aus der Tiefe schaffte, ausmünzen, und so in weiterem Kreise in Umlauf setzen, weil er die neue Schöpfung gestalten, befestigen und ausbreiten sollte. Wenn Luther den Funken in die großen Massen, namentlich des Volkes, warf, sollte Melanchthon durch die Art seines Wirkens die Sache der Reformation nicht nur bei den Herrschern und Gewaltigen in ein günstigeres Licht stellen, sondern auch die große Anzal der Gebildeten und Gelehrten, die vielfach durch Luthers Persönlichkeit und Auftreten abgestoßen wurden, gewinnen, indem er den Beweis lieferte, dass die Reformation das Licht der gründlichsten Prüfung aus Schrift und Geschichte nicht zu fürchten habe, und ihr Interesse dem einer waren wissenschaftlichen Bildung nicht feindselig, sondern vielmehr mit demselben eins und dasselbe sei. Im allgemeinen betrachtet aber waren Melanchthons Mäßigung und Friedensliebe, und sein konservativerer Geist an ihrem Orte ebenso notwendig, um den Bestand und Fortgang der Reformation zu sichern, wie Luthers Glaubensheroismus, sein kriegerisches, vorwärtsstürmendes Wesen und seine durchgreifende Konsequenz an dem ihrigen. Inwieweit Melanchthon mit dem ihm eigentümlichen Charisma bestimmend auf Luther selbst gewirkt habe, diese Frage ist verdienstlich angeregt, aber keineswegs erledigt von Ratz in der Zeitschr. für hist. Theologie, 1870, S. 313 ff. Persönlich mäßigend hat Melanchthon auf Luther nachweisbar öfter gewirkt, im geselligen Verkehr a. a. O. S. 316, im Streit mit Erasmus C. R. I, 674, auch für Agricola wurde Melanchthons Vermittlung angerufen. Dagegen ist eine dogmatische Einwirkung Melanchthons auf Luther bis jetzt nicht erwiesen. Eine bedeutsame Wendung in der Lehre der deutschen Reformatoren von der Buße ist allerdings von Melanchthon in den Visitationsartikeln zuerst eingeschlagen, dieselbe ist aber von Luther in früheren Schriften bereits vorbereitet, und dann seinerseits verschärft worden, s. Ritschl, Versönungslehre I, 190; Lommatzsch, Luthers Lehre, S. 338. In der Abendmalslehre hat Melanchthon noch beim Widerausbruch des Streites mit den Schweizern 1544 widerholt eine Einwirkung versucht, s. den Brief an Myconius V, 498, an Crato IX, 785, aber one ersichtlichen Erfolg. Denn „die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmalsstreit" und das aus ihr berichtete Geständnis Luthers, „dass in der Sache vom Abendmal zu viel geschehen", bleibt trotz der sorgfältigen Arbeit von Diestelmann a. 74 apokryph, vergl. Köstlin in Stud. u. Krit. 1875, S. 373. Sicherer als solcher persönliche Einfluss Melanchthons auf Luther ist das, dass die Tätigkeit Melanchthons sachlich eine wesentliche und notwendige Ergänzung zum reformatorischen Wirken Luthers gebildet hat. Die 95 Thesen, das Buch an den Adel der deutschen Nation, von der Freiheit des Christenmenschen, von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche schreiben und auf dem Reichstag zu Worms vor Kaiser und Reich die Warheit bekennen konnte nur Luther, aber die Conf. Aug. und ihre Apologie und die loci communes schreiben sollte und musste Melanchthon, und die Bibel übersetzen konnten und sollten sie nur miteinander; damit soll aber nicht gesagt sein, dass nicht beide Männer eben auch vermöge dieser ihrer Individualität wider anderwärts das Rechte verfehlen und das Maß im Zuwenig und Zuviel überschreiten konnten, denn die Stärke und Schwäche eines Mannes, seine Tugenden und Fehler liegen ja meist auf derselben Seite, und die letztern sind nur das Extrem der ersteren. Es ist nun aber auch merkwürdig, wie beide Männer ein klares Bewusstsein von dieser ihrer gegenseitigen Stellung und der notwendigen Verknüpfung ihres von Gott empfangenen Berufes hatten. Melanchthon schrieb im Jar 1520 C. R. I, p. 160: „Sterben will ich lieber, als mich von diesem Manne wegreißen lassen" und an Spalatin C. R. I, p. 264: „Viel wunderbarer ist Martinus, als dass ich ihn mit Worten abbilden könnte"; als Luthers Gesundheit einmal wankte, schrieb er an Spalatin 6. Juli 1521: accensa est per illum lucerna in Israel; quae si exstincta fuerit, quae tandem supererit nobis alia spes; o utinam hac vili anima mea ipsius vitam emere queam, quo nihil nunc habet orbis terrarum θειότερον C. R. I, p. 417. Luther ist ihm der „Elias" C. R. I, 448. 451, „der Herakles, der Mann voll heiligen Geistes" C. R. I, 282. Aber auch später, da ihre geistigen Wege sich mehr getrennt hatten und die erste

persönliche Liebe schon nicht mehr vorhanden war, wo ihn vielmehr die Furcht vor Luther, ja Unmut beschleicht, kann doch Melanchthon äußerlich und innerlich von Luther nicht loskommen. Wenn er 1537 ad Camer. C. R. III, 339 schreibt: haereo hic, nescio quibus vinculis implicitus sed ut dicam quod res est, invitus haereo, so drückt sich darin sozusagen die innere göttliche Notwendigkeit aus, durch die er unbewusst sich an Luther geknüpft fült, jedenfalls aber bleibt über allem Wechsel der persönlichen Stimmung und über allen Differenzen der Ansichten bei Melanchthon das klarste und dankbarste Bewusstsein davon, was Luther für die protestantische Kirche war, siegreich stehen, wie er dies wärend der Krankheit Luthers in Schmalkalden 1537, dann namentlich auch bei Luthers Tode und nachher noch oft ausgesprochen hat. Obiit auriga et currus Israël qui rexit ecclesiam in hac ultima senecta mundi, ruft er seinen Schülern im frischen Schmerz über das Scheiden Luthers zu, C. R. VI, 59; man vergl. weiter seine oratio funebris für Luther, wovon oben geredet worden und seine narratio de vita Lutheri zuerst als praef. in tom. sec. operum Luth. Viteb. 1546. Luther seinerseits schreibt am Ende des Jares 1518 an Reuchlin: Unser Philippus ist ein wunderbarer Mensch, ja an dem sich nichts findet, quod non supra hominem sit, mir jedoch höchst befreundet und vertraut, de Wette, Briefe Luthers, Thl. I, 196. Am bestimmtesten aber hat er sein Verhältnis zu Melanchthon bezeichnet in seiner Vorrede zu Mel.'s Kommentar zum Kolosserbrief vom Jar 1529: „Mein Geist, darum dass er unerfaren ist in seinen Künsten und unpolirt, tut nichts, denn dass er einen großen Wald und Haufen der Worte ausspeiet; so hat er auch das Schicksal, dass er rumorisch und stürmisch ist. Ich bin dazu geboren, dass ich mit Rotten und Teufeln muss kriegen, darum meine Bücher viel kriegerisch sind; ich bin der grobe Waldrechter, der Ban brechen muss. Aber Magister Philipp färt säuberlich stille daher, säet und begeußt mit Lust, nachdem ihm Gott gegeben seine Gaben reichlich". Wie wichtig Melanchthon ihm war, ja wie sein Herz noch an ihm hing, das hat er, wie oben bemerkt, bei den Sakramentsstreitigkeiten des Jares 1537 bewiesen, C. R. III, 427, und noch herrlicher, da er im Jare 1540 dieses „Werkzeug Gottes" aus dem Rachen des Todes riss. Auch der Lehrweise Melanchthons hat Luther, obwol sich ihm ihre Eigentümlichkeit nicht verbergen konnte, in großherziger Weise ihre Berechtigung eingeräumt. „Ein Jar vor seinem Tode rühmt Luther in der Vorrede zu seinen eigenen Schriften Melanchthons loci, wie sie inzwischen auch verändert waren, mehr als seine eigenen Werke und nennt Melanchthon ein göttliches Werkzeug, welches auch für die Theologie zum größten Zorn des Teufels und seiner Schuppen das Höchste gewirkt habe", s. Henke, Das Verhältnis Luthers und Melanchthons, 1860, S. 10. Es ist ein tiefbedeutsamer Anblick, wie derselbe Luther, welcher sonst keine persönlichen Rücksichten kennt, wo es nach seiner Überzeugung die Warheit gilt, und welcher die schärfsten Waffen gegen Männer richtet, welchen Melanchthon mit seiner Ansicht näher stand, einen Erasmus, Butzer, doch nie unmittelbar gegen Melanchthon selbst redet, und selbst, als er in der melancholischen Verstimmung seiner letzten Lebenszeit nahe daran war, auch gegen Melanchthon loszubrechen, den innern Unmut bezwingt und sich zum Schweigen begütigen läßt. Auch Luther konnte das Band nicht brechen, mit welchem eine stärkere Hand ihn an Melanchthon gebunden, aber er wollte es auch nicht in der Großartigkeit seines Sinnes, welcher, wenn er nur Übereinstimmung im Größten und Höchsten erkannte, auch über ihm nicht unwesentliche Differenzen, wenn auch nicht überall in gleicher Weise, wegsehen konnte und einen wichtigen Mann um einer noch wichtigeren Sache willen zu schonen wusste. Kleinlich war die Spannung zwischen beiden Männern nie, denn sie drehte sich nicht um äußerliche Dinge, um menschlichen Vorzug und Ruhm, noch viel weniger um andere Vorteile, sondern einzig um die Sache, um die Kirche und die Lehre, und hatte ihre letzte Wurzel nur in der Grundverschiedenheit ihrer Individualitäten; dasselbe, was sie verband, war es auch, was sie trennte: sie stießen sich ab und zogen sich an, „weil die Natur nicht einen Mann aus ihnen beiden formte". Doch kann man gewiss nicht leugnen, dass in diesem persönlichen Verhältnisse Luther der Großherzigere

war und blieb. Luther, wie er auch mit manchem in Melanchthons Tun und Laſſen unzufrieden war, ſein „Leiſetreten“, ſeine Zaghaftigkeit tadelte, wie er auch ſogar grollen mochte über ſeine dogmatiſchen Abweichungen, läſst doch nie und nirgends einen Schatten auf Melanchthons Charakter fallen; Melanchthon dagegen gibt hin und wider perſönlichem Miſstrauen gegen Luther Raum, und macht nach Luthers Tod in dem bekannten Briefe an Carlowiz ſeinem Unmut in einer Weiſe Luft, welche ſeinem Rufe, wie Salig ſagt, einen überaus großen Flecken angehängt hat, ein nicht unverdienter Vorwurf, ſo gut ſich die Sache auch pſychologiſch begreifen laſſen mag. Melanchthon ſagt nämlich; tuli etiam antea servitutem paene deformem, cum saepe Lutherus magis suae naturae, in qua φιλονεικία erat non exigua, quam vel personae suae vel utilitati communi serviret. C. R. VI, 880. Nicht aber der von ſeinen Gegnern ſo ſcharf aufgeſtochene Vorwurf der φιλονεικία für ſich iſt es, was uns am meiſten auffallen muſs; Melanchthon rechtfertigte ſich darüber in einem Briefe an Dietrich von Malzan, dahin: fortasse, quid sit φιλονεικία non considerant; non est crimen sed πάθος ustitatum heroicis naturis, et erant in Luthero heroici impetus; non mirum est, nos, quorum naturae segniores sunt, interdum mirari illam vehementiam. Wenn der Vorwurf der φιλονεικία ſich ſo auch etwa rechtfertigen läſst, ſo iſt doch die Verbindung, in welche Melanchthon denſelben mit der servitus deformis bringt, die er getragen, um ſo befremdender, weil ſie notwendig den Schein erwecken muſs, als ob Luther vermöge ſeiner Streitſucht oder Rechthaberei auf ihn einen ihn perſönlich herabwürdigenden Druck ausgeübt hätte; aber den Willen, einen ſolchen Druck auszuüben, hatte wenigſtens Luther gewiſs nicht, und wenn das Auftreten Luthers für Melanchthon zur servitus deformis wurde, ſo war dies allermeiſt die eigene Schuld des letzteren; er verrät dies auch ſelbſt in dem Briefe an Carlowiz durch die bezeichnende Äußerung: fortasse sum natura ingenio servili. Aber der allgemeinere und tiefere Grund davon liegt darin, daſs überhaupt dominirende ſtarke Geiſter auf die ſchwächeren Gefäße neben ſich pſychologiſch ſchon einen Druck ausüben, welcher dieſe reizt, ſich desſelben zu erwehren und ſie, eben weil ſie die Schwächeren ſind, nicht immer nach den beſten Waffen greifen läſst. Melanchthon ſelbſt ſagt in ſeiner Poſtille IV. Bd., S. 706: „non est tantus amor inferiorum erga superiores, quantus est superiorum erga inferiores, denn wie man pflegt zu ſagen, die Lieb' ſteigt unter ſich, nicht über ſich; nehme ſolches ein jeder bei ihm ſelber ab und denke ihm nach“; gibt er uns damit nicht ſelbſt den Schlüſſel in die Hand? Luther von ſeinem erhabeneren Standort aus kann gegen den unter ihm Stehenden die Liebe bewaren, auch wo er herrſcht und zürnt; Melanchthons Liebe aber wird mehr und mehr zu ehrfurchtsvoller Bewunderung, eben darum auch leicht, wenngleich vorübergehend, in ſeinem ſo leicht verletzbaren Gemüte zum Miſstrauen und empfindlichen Unmute. Doch kehren wir zurück zu Melanchthons öffentlichem reformatoriſchen Wirken, ſo tritt uns in demſelben als beſonders charakteriſtiſch ſeine große Mäßigung, ſeine gewiſſenhafte Beſonnenheit und Vorſicht und ſeine Friedensliebe entgegen. Hat ſeine Mitwelt und noch mehr die Folgezeit der herrſchenden lutheriſchen Orthodoxie das große Verdienſt, welches Melanchthon eben vermöge dieſer Eigenſchaften um die Kirche ſich erworben, nicht anerkennen wollen, ſo iſt die unparteiiſcher richtende Gegenwart um ſo mehr verpflichtet, in dieſer Beziehung „die gerechte Dankbarkeit zu üben“; dafür ſetzen wir das ganze Bild ſeines öffentlichen Wirkens ein, wie wir es oben im einzelnen zu zeichnen verſuchten. Nichts iſt leichter, als den heroiſchen, alles niederwerfenden, um keine äußeren Folgen ſich bekümmernden, gerade durchfahrenden Kriegsmut, die Blitze und Donner eines Geiſtes wie Luther mit einſeitiger Vorliebe zu bewundern und zu preiſen; nichts ebendarum aber auch ungerechter, als die weniger geräuſchvollen Tugenden der Mäßigung, Vorſicht, Gewiſſenhaftigkeit, Friedensliebe, und das milde, befruchtende Sonnenlicht, das von ihnen ausgeht, zu verachten oder zu verkleinern. Darum dürfen wir freilich nicht, müſſen aber auch nicht blind ſein gegen die Fehler und Schwachheiten, welche die Kehrſeite jener Tugenden bilden, und von den überſcharfſichtigen Gegnern Melanchthons allein geſehen werden wollen. Die Mäßigung und

Besonnenheit, die er sich selbst zuschreibt als homini peripatetico et amanti mediocritatem C. R. III, 385, wurde bei ihm häufig genug zu unentschiedener, inkonsequenter Halbheit, die gewissenhafte Vorsicht zu einer Bedenklichkeit und Ängstlichkeit, die vor lauter Wiegen und Wägen nicht zum Wagen und Handeln kommt und den besten Absichten die energische Spitze abbricht, welche sozusagen in das Fleisch der Geschichte eindringt und sie vorwärts treibt, ja zu einer oft warhaft peinlichen Mutlosigkeit, die, statt frisch zuzugreifen im Vertrauen auf die gute Sache und denjenigen, welcher seine starke Hand über ihr hält, im Dorngehege des Zweifels über alle mögliche schlimme Folgen hängen bleibt. Freilich muss man dabei, abgesehen davon, dass offenbar hier auch ein Temperamentsfehler (sanguinis melancholici motus, sagt Osiander C. R. II, 163) und körperliche Leiden mit einwirkten, wol bedenken, dass Melanchthon nicht um seiner eigenen Person willen auf halben Wegen stehen blieb und von ängstlicher Sorglichkeit sich beherrschen ließ, wenigstens dies gewiss nicht wollte, sondern um des Wohles des Ganzen, um des Heiles der Kirche willen, und dass diese sorgenvolle Ängstlichkeit und zögernde Bedenklichkeit auch mit einer zarten Gewissenhaftigkeit zusammenhing, welche nirgends das Rechte verfehlen wollte, und bei ihrem Tun und Lassen sich immer auch die große Verantwortung vor Augen stellte. An persönlichem Mute fehlte es ihm überdies keineswegs; man erzält von ihm, wie er wenige Jare vor seinem Tode mitten unter einen tumultuirenden Studentenhaufen hinein dem gezückten Degen eines wütenden jungen Mannes entgegentrat, um die Ruhe herzustellen, Adam Vitae theolog. p. 357; und ebenso haben wir auch manche schöne Proben seines Mutes und seiner Festigkeit in seinem öffentlichen Auftreten kennen gelernt; und in der Tat gehörte auch oft kein geringer Mut dazu, Maß zu halten und zu zögern, namentlich den Päpstlichen gegenüber, wo dafür nur Vorwürfe und Verdächtigungen von der eigenen Partei zu ernten waren; davon wollen wir gar nicht reden, dass damals wie später viele schonungslos die Anklagen der Furchtsamkeit, Feigheit, Schwachheit, ja des Verrates auf ihn gehäuft haben, welche in der Wolle saßen, wärend er im Feuer stand und oft gerade auch durch sein Maßhalten und seine Vorsicht mit Aufopferung des eigenen guten Namens das gewinnen half, an dessen Besitz nachher eine undankbare Mit- und Nachwelt sich erfreuen durfte. Aber wir werden doch Melanchthon nicht Unrecht tun, wenn wir sagen: der Mut sei ihm mehr abgedrungen worden, wo er auf die Spitze hinausgestellt war, als dass er ihm natürlich gewesen; wir möchten dies z. B. behaupten von der allerdings festen und starkmütigen Art, wie er dem Wüten und Drohen des Kardinal Campegius zu Augsburg entgegentrat: „wir können nicht nachgeben, noch die Warheit verlassen; wir bitten aber um Gottes und Christi willen, dass uns unsere Widersacher dies nicht verdenken, und so sie können, mit uns disputiren, d. i. uns das nachgeben wollen, was wir mit gutem Gewissen nicht verlassen können; wir befehlen Gott dem Herrn unsre Sache; so Gott für uns ist, wer will wider uns sein? Endlich es folge daraus, was da wolle, so müssen wir unseres Glückes und Unglückes erwarten". Ein solcher abgedrungener Mut ist allerdings nach Umständen eine Tugend, ebensogut aber auch ein Mangel. Überhaupt aber war Melanchthons Mut weniger aggressiver als passiver Art; aber diesen passiven Mut bewies er nun auch in ungewönlichem Maße nicht nur im willigen Aussichnehmen und standhaften Ertragen dessen, was er in seinem Berufe und öffentlichen Wirken zu leiden hatte, sondern auch in der Festigkeit, ja Zähigkeit, mit welcher er die einmal gewonnene Überzeugung trotz der Ungunst, die sie fand, behauptete, wenn nun gleich dabei seine Ängstlichkeit, freilich auch seine zu weit gehende Friedensliebe und seine persönliche Abneigung gegen das öffentliche Handeln ihn abhielten, sie auch zu öffentlicher Geltung zu bringen. Bemerkenswert ist nun auch noch insbesondere, wie dieses bedächtige, ängstliche, sorgenvolle Wesen, dieser nur passive Mut auch in seiner Frömmigkeit, so ungeheuchelt und innig diese auch war, in seinem Gottvertrauen sich abspiegelte. Als man ihn daran erinnerte, welche Kraft und Stärke Luther aus seinem Gottvertrauen und seinem gläubigen Gebete schöpfte, gab er die Antwort: wenn ich nicht selbst mein Theil sorge, so kann ich auch im Gebet

nichts von Gott erwarten; so war dies nun auch an seinem Orte ist, so bezeichnet es doch den Mann, welchen seine Sorgen auch seinem Gotte gegenüber nicht ganz verlassen, wenn er auch sagt: si nihil curarem, nunquam implorarem Deum; cum autem curas finiat religiosa pietas precibus, nimirum expers esse curarum ponitus illa nequit. Et curis igitur ad preces impellor, et precibus curas depello. Cam. Vita Mel. Strobel. p. 113. Es liegt ihm näher mit seinem Gott zu leiden und auf die Erlösung von allem Übel zu harren, als mit seinem Gott Taten zu tun, und ihm, wie Luther so energisch sagt, „den Sack vor die Türe zu werfen". Zur Bestätigung des bisher Gesagten und zugleich auch zur Bezeichnung des Unterschieds zwischen Luther und Melanchthon verweisen wir auf die Worte Luthers in seinen Briefen an Melanchthon vom Ende Juni 1530: „Eurer großen Sorge, durch die ihr geschwächet werdet, bin ich von Herzen feind, denn die Sache ist nicht unser. Es kommt mich auch oft ein Grauen an, aber nicht allewege. Eure Philosophie, nicht eure Theologie plaget euch so — — als könntet ihr mit euren unnützen Sorgen etwas ausrichten. — — In eigenen Sachen bin ich etwas schwach, du aber beherzter; dagegen bist du in gemeinen Sachen, wie ich in eigenen, und ich bin in gemeinen Sachen gesinnt, wie du in deinen eigenen. Du sagst: du könntest dein Leben wol in die Schanze schlagen, seiest aber sorglich für die gemeine Sache. Ich aber, was die gemeine Sache anbetrifft, bin ich ganz wolgemut und fein zufrieden, denn ich weiß, dass sie recht und warhaftig ist, und, das noch mehr ist, Christi und Gottes Sache selber. Derhalben bin ich schier als ein müßiger Zuschauer. — — Fallen wir, so fällt Christus auch mit, — und ob er gleich fiele, so wollte ich doch lieber mit Christo fallen, als mit dem Kaiser stehen". Damit vergleiche man, was Camerarius, so gerne er alles an seinem Herzensfreunde zum Besten deutet, von seiner nimia et infinita consideratio, sollicitudo, circumspectio, metus sagt S. 129, noch mehr aber die treffende Beurteilung S. 65: Philippum omnino mira afficiebat sollicitudo de eventu rerum, negotiorumque, quorum ille particeps essot factus, et tum maxime cum acciderat, ut aliquid ipse conseret aut suaderet, usque adeo cavendum esse bono viro statuebat, ne culpam admitteret neve per errorem quoque aut imprudentiam causam mali daret. Inque his aliquando angoris perturbatio tanta fuit, ut illi paene succumberet, cum in caeteris rebus et maxime privatis et suis animum satis bonum haberet, vel etiam magnum atque excelsum, qui et injurias patienter ferret atque adeo contemneret, et in periculis adeundis minime esset timidus. Aber die Mäßigung, Besonnenheit, Gewissenhaftigkeit Melanchthons und die daran hängenden Fehler der Halbheit, Unentschiedenheit und Ängstlichkeit treten in das volle Licht erst, wenn wir den andern Hauptzug seines Charakters und Handelns, seine Friedensliebe, dazu nehmen. Nichts fast sticht in der Persönlichkeit und im ganzen Leben Melanchthons mehr hervor, als die Liebe zum Frieden und zur Eintracht. Sein Widerwille gegen Streit und Zwietracht war, wie er selbst widerholt versichert, ihm angeboren, C. R. III, 239; III, 617 und hing zwar allerdings, wie man gewönlich sagt, mit einer sanfteren, wenigstens weicheren und stilleren Gemütsart zusammen, noch mehr aber wol mit einem nicht nur ästhetischen, sondern auch sittlichen Schönheitssinn, der sich von allem Heftigen, Gewalttätigen (immanitas Postill. II, p. 552), Rohen, Schroffen (horridum), Maßlosen (nimium) abgestoßen fülte. Wenn man aber von einer sanfteren Gemütsart bei Melanchthon redet, so kann dies doch nur recht verstanden werden, indem man sie zu seiner natürlichen Heftigkeit und Reizbarkeit ins rechte Verhältnis setzt; er schreibt selbst von sich C. R. III, 1172: saepe ex animo indignor, scis enim me esse ὀξύχολον — iracundum (celeris sed brevis irae); und Camerarius redet von affectionibus animi vehementibus; graviter ergo commovebatur, ceratque in eo impetus hic repentinus, qui tamen sedabatur celeriter. Vgl. was Ratzeberger über die Reizbarkeit Melanchthons in publicis et privatis lectionibus zu erzälen weiß, „denn er wollte seine rationem docendi ganz allein exacte ad unguem observirt haben" S. 92. Sanftmütig ist er von Natur nur insofern, als er überhaupt keiner tiefgehenden und andauernden Leidenschaft fähig war und die aufsteigenden Wellen immer wider von seiner natürlichen Gutherzig-

keit und seinem wolwollenden, liebreichen Sinne gesänftigt wurden. Muſs man sich so an seiner persönlichen Verfönlichkeit freuen, so darf man sich doch neben ihr seine Empfindlichkeit und Verwundbarkeit auch nicht verbergen, wie sie gerade solchen zarten und weicher organisirten, wenngleich dabei edlen Naturen eigen ist. Übrigens ist das alles bei Melanchthon nicht nur Temperament und Natur; vielmehr bewies er gegenüber von allen Beleidigungen und Kränkungen, die er erfur, und gegenüber von seiner natürlichen Heftigkeit und Empfindlichkeit eine wirklich bewundernswerte Kraft der Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung, durch die er zu dulden, zu tragen, zu schweigen, zu verzeihen verstand, wie wenige; dies war in allem, was nur seine eigene Person betraf, sein fester, in seiner christlichen Überzeugung und seiner großen Demut wurzelnder Grundsatz, C. R. III, 178. IV, 118. Postill. p. II, p. 248. Aber auch und ganz besonders in seinem öffentlichen Leben folgte Melanchthon dieser seiner natürlichen Neigung und seinem Grundsatze der Friedensliebe, Duldsamkeit und Nachgiebigkeit, und da ist es nun doch nicht bloß ein persönliches Friedensbedürfnis, dem er folgt, es ist die concordia, pax, tranquillitas ecclesiae, die er immer wider allem Streit entgegenstellt, weil one sie kein Heil und Gedeihen sei. Es ist ein eigentümlich kirchlicher Geist, der ihn leitet sowol in seinen Beziehungen zur katholischen Kirche, als in seiner vielfachen organisatorischen und konziliatorischen Wirksamkeit auf protestantischem Gebiet, sodaſs diese beiden Seiten seiner Tätigkeit in innerer Wechselwirkung stehen. Dieser kirchliche, näher konservativ kirchliche Sinn beruhte bei Melanchthon auf ursprünglichen Eindrücken schon der Kindheit, die durch mancherlei Erfarungen des Lebens verstärkt wurden. Nitzsch macht die treffende Bemerkung a. a. O. S. 113: „Es ist gewiſs nicht one tiefen Eindruck auf Melanchthon geblieben, daſs der sterbende Vater die Seinen beschwor, sich nimmer von der Kirche Mitgliedschaft zu trennen". (Diese Worte des sterbenden Vaters, angefürt in der Postille II, 477, widerholte Melanchthon 9 Tage vor seinem Tod in Beziehung auf die Seinigen.) Melanchthon selbst schreibt an Carlowiz: puer etiam in templis singulari voluptate ritus omnes observavi et natura mea alienissima est ab illa Cyclopum vita, quae ignorat ordinem actionum et odit ritus velut carcerem. C. R. VI, 883. Und diese Jugendeindrücke haben nun bei ihm, dem Laien unter den Reformatoren, keine Abschwächung erfaren, durch ernüchternde Erfarungen, wie sie den andern Reformatoren aus eigener im Dienste der alten Kirche geübter, klerikaler Tätigkeit erwuchsen. So steht Melanchthon zunächst zu der kirchlichen Vergangenheit in einem Pietäts- und Respektsverhältnis, das ihm viel schwerer es macht als Luther, sich in den Gedanken der Unaussönbarkeit mit der katholischen Kirche zu finden. Bekannt ist, welches entschiedene Gewicht Melanchthon auf die Autorität der alten Kirchenlehrer, und zwar nicht bloß Augustins, sondern auch der griechischen Väter legt (die auf seine Abendmalslehre viel eher bestimmend eingewirkt haben mögen als Calvin), wie er denn die Autorität der Väter gerade in der Abendmalslehre noch kurz vor seinem Tode, 3. Februar 1560, geltend macht. So ist denn seine Haltung in Sachen des Kultus — auch aus ästhetischen Gründen — eine vorzugsweise konservative, ja im Leipziger Interim eine entschieden zu konservative gewesen; vgl. über die Liturgik Melanchthons Jacoby II, 154 ff. Ein Kryptokatholik, in dem Sinn, wie es die Cordatus und Schenk ihm schuldgaben, ist darum Melanchthon doch nicht gewesen. Es ist nicht weniger ein handgreiflicher historischer Irrtum, als es das größte Unrecht ist, wenn ihm leidenschaftliche Gegner die Absicht zutrauten, die Aussönung mit dem Katholizismus herbeizufüren mit Preisgebung der unantastbaren Errungenschaften des Protestantismus, vor allem der gereinigten Lehre, diese hält er ja vielmehr immer über alle Konzessionen als die unerläſsliche Bedingung aller Verständigung hinaus; ebenso bleibt er sich, im großen Ganzen betrachtet, doch gleich und bleibt er fest in der Verwerfung alles dessen, was ihm als das „Abergläubische" im Kult und als das „Tyrannische" in dem Regiment der Kirche gilt. Ja er bezeichnet es öfters, z. B. C. R. VI, 164 als das Verbrechen der Blasphemie, wenn man um des äußeren Friedens willen zur

Unterdrückung der anerkannten Warheit die Hand biete. Es ist ein lächerliches Mährlein, das Florimond in seiner histoire de la naissance et progrès de l'hérésie in Umlauf setzte, und das leider in katholischen Kreisen immer nach kolportirt wird (s. die Erinnerungen an Amalie von Lasaulx, 1878, S. 357), dass der sterbende Melanchthon seiner Mutter, welche ihn beschworen, zu sagen, welche der beiden Religionen die beste sei, die ihrer Väter, oder die veränderte? — geantwortet haben soll: haec plausibilior, illa securior, s. Bayle, dictionnaire, Art. „Melanchthon"; Salig, Historie der Augsb. Konf. III, 323. Melanchthons Mutter starb ja längst vor ihm, schon 1529, s. C. R. I, 1083. Dagegen ist die Erzälung wenigstens nicht unwarscheinlich, wenn auch nicht sicher erweislich, dass Melanchthon, im Frühjar 1529 von Speyer aus nach Bretten gekommen, seine Mutter auf ihre Frage, was sie unter solchen Streitigkeiten der Gelehrten glauben solle, ihr Gebete hersagen ließ, die nichts Abergläubisches enthielten, und ihr dann sagte: ut pergeret, hoc credere et orare, quod credidisset et orasset hactenus, nec pateretur se turbari conflictibus disputationum. Adam Vitae Theologorum 1620, p. 333, dagegen Strobel, Melanchthoniana p. 9 und dafür Förstemann, Stud. u. Krit., 1830, I, 127. Aber wie mag man darauf zu große Schlüsse bauen? Allein wenn nun auch in die Redlichkeit seines Protestantismus kein Zweifel gesetzt werden darf, so bleibt er innerhalb dieses Protestantismus dem Katholizismus darin näher denn Luther, dass er mehr auch auf die äußere Erscheinung, Verfassung und Gestaltung der Kirche Wert legte. Es zeigt sich dies in seiner ganzen Behandlung der Lehre von der Kirche. Der ideale, wenn man so will, der kritische Begriff der Kirche, welchen die Reformatoren zunächst in der Polemik gegen das katholische Kirchentum geltend gemacht hatten, und der noch in den loci von 1535 ausgesprochen war, tritt seit 1537 bei Melanchthon zurück (obwol er keineswegs aufgegeben wird, s. Variata VII, deutsche loci von 1558 C. R. XXII, 527). In den Vordergrund tritt der empirische Begriff der waren sichtbaren, d. h. der evangelischen Kirche, vgl. Ex. Ordin. C. R. XXIII, 37, ecclesia visibilis in hac vita est coetus visibilis amplectentium incorruptam evangelii doctrinam et recte utentium sacramentis, in quo coetu Filius Dei efficax est et voce Evangelii et spiritu sancto multos regenerat ad vitam aeternam, vergl. Ritschl, Über die Entstehung der lutherischen Kirche in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte, I. „Die Beziehung der so beschaffenen Kirche auf Gott" sucht dann Melanchthon — hierin mit dem späteren Luther eins — in dem gottverordneten Amte, dem ministerium evangelii C. R. XXI, 833. XXII, 536. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen rechnet er schon in den Verhandlungen des Augsburger Reichstags zu den „unnötigen Artikeln, davon man in den Schulen zu disputiren pflegt". C. R. II, 183. Auch diese Idee gibt er nicht auf, er sagt noch 1553 im Psalmenkommentar: sacerdotes sunt omnes sancti, quorum aliqui suo tempore sunt vocati in ministerio, sed omnes uncti et vocati sunt ad confessionem, invocationem et ad sanctificationem C. R. XIII, 1158, wie er denn die gemeinsame Anbetung Gottes als eine der Hauptfunktionen der Kirche stets hervorhebt, s. u. Aber er zieht hieraus keine Konsequenz in der Richtung des Gemeindeprinzips, betont vielmehr unter den signa Ecclesiae propria neben dem consensus in doctrina Evangelii incorrupta, scilicet in fundamento und dem legitimus usus sacramentorum regelmäßig die obedientia ministerio debita juxta Evangelium. Es ist nun aber das Amt nicht bloß in seiner göttlichen Stiftung, sondern auch in seiner geschichtlich gewordenen Gliederung, die *πολιτεία* ecclesiastica, solche feste Formen kirchlicher Verfassung und kirchlichen Regiments, wie sie der Katholizismus besaß, was Melanchthon zu erhalten strebt. Deutlich zeigt sich dies Streben — und zwar auch in seiner relativen Berechtigung — in der kirchlich organisatorischen Tätigkeit Melanchthons, auf deren Bedeutung und Ausdehnung namentlich Dorner, Gedächtnisrede auf Mel., Jahrb. f. deutsche Theol. 1860, S. 394, Geschichte der prot. Theologie S. 272 hingewiesen hat. Wir haben von Melanchthon die erste, in weiteren Kreisen maßgebend gewordene evangelische Kirchenordnung, die schon oben erwähnten sächsischen Visitationsartikel von 1527. Dieselben enthalten eine evangelische

Lehr-, Schul- und Kirchenzuchtordnung, auch die grundlegenden Bestimmungen über das Kirchenregiment, aber keine Gemeindeordnung. Die Gemeinde erscheint nur als Objekt der Zucht, welche in den Händen des geistlichen Amtes und der Obrigkeit liegt, s. Richter, Gesch. der evang. Kirchenverfassung, S. 46 f. In der Verteidigung des Rechts und der Pflicht der christlichen Obrigkeit, für Erhaltung der kirchlichen Ordnung zu sorgen entwickelt auch Melanchthon die allen Reformatoren gemeinsamen theokratischen Anschauungen und zwar mit deutlicher Bezugnahme auf Augustin C. R. IV, 739. Melanchthon hat sogar diesen theokratischen Anschauungen den technischen, bis ins 18. Jarhundert gangbaren Ausdruck gegeben in der Bezeichnung der christlichen Obrigkeit als custos utriusque tabulae secundum externam disciplinam, vgl. d. A. Kirchenregiment, VII, 793 f., und so hat er nicht nur die strenge Maßregelung der Widertäufer, sondern auch die Hinrichtung Servets gebilligt. Aber wir begegnen nun auf dem Gebiet der Verfassung wie auf dem der Lehre der eigentümlichen Erscheinung, dass Melanchthon der gerade durch seine klare Formulirung herrschend gewordenen Doktrin und Praxis seinerseits bedeutsame Korrektive entgegenstellt, die freilich den Lauf der Dinge nicht mehr aufhalten oder wesentlich ändern, aber doch späterhin fruchtbar werden konnten. Melanchthon ist es gewesen, der auf dem Gebiet des deutschen Protestantismus am längsten und entschiedensten der Verstaatlichung der Kirche zu wehren und ihre Selbständigkeit zu erhalten suchte. Zunächst im Bereich der Gemeindeangelegenheiten. Melanchthon denkt die Gemeinde noch nicht im Stand der Mündigkeit aller einzelnen Glieder, sondern als Objekt für Lehre und Zucht des kirchlichen Amtes. Aber Inhaber der kirchlichen Amtsgewalt ist, wie besonders der Tractatus de potestate et primatu Papae, Libri symb. p. 353 ausfürt, nicht ein besonderer durch spezifische Weihen sich fortpflanzender geistlicher Stand, sondern principaliter die Gesamtgemeinde, und dies soll nun dadurch dokumentirt werden, dass die Gemeinde ihre Vertretung nicht bloß in den Dienern am Wort, sondern auch in honestiores unter den Laien habe, für welche daher Melanchthon (nach Bugenhagens Vorgang) Mitwirkung bei der Pfarrwal, der Kirchenzucht, ja sogar bei der Entscheidung über die Lehre auf den Synoden fordert, s. bes. De absibus emendandis C. R. IV, 548. Ebenso wünschte er dem Kirchenregiment kirchlichen Charakter bewart zu sehen; er wollte den schon in der Augustana XXVIII. § 12 ausgesprochenen Grundsatz: Non commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis — nach beiden Seiten hin angewendet wissen. Einerseits warnt er vor Einmischung theologischer oder auch nur spezifisch christlicher Gesichtspunkte in die Ordnung der bürgerlichen Dinge, er hat überhaupt aus Aristoteles einen Begriff vom Stat als einem selbständigen Ganzen mit eigentümlichen rechtlichen und sittlichen Aufgaben. Andererseits will er nun aber auch der Kirche ihr eigentümliches Gebiet religiös-sittlicher Tätigkeit waren (darüber s. u. bei der Lehre Mel.) und will auch das Kirchenregiment nicht ausschließlich in die Hände der Organe des States gelangen lassen. Aus diesem Grunde schreibt er schon 1530 an Camerarius: Utinam possim non quidem dominationem confirmare sed administrationem episcoporum restituere. Video enim, qualem habituri simus ecclesiam dissolnta πολιτείᾳ ecclosiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit C. R. II, 334. Demgemäß fasst er die Konsistorien, denen die kirchliche Verwaltung auf den Gebieten der Reformation seit 1539 zufällt, als Kirchengerichte auf, die deswegen aus geistlichen und weltlichen Beisitzern zusammengesetzt sein sollten, s. de abus. emend. 1541, C. R. IV, 548 und die „Wittenberger Reformation" 1545, C. R. V, 579, und dieses letztere Gutachten ist auch „für die konsistoriale Entwicklung von Einfluss gewesen" s. den Art. „Konsistorien", VIII, S. 195. Aber auch die kirchliche Spitze wollte Melanchthon dem Kirchenregiment in der Person des Bischofs erhalten, „wie wol zu achten ist, dass es zu Anrichtung der Kirchen, auch sonst zur Regierung gut ist, dass die Leut wissen, an welchen sie sich halten sollen", s. das Gutachten für die Bestellung von 2 evangelischen Bischöfen in Kursachsen. C. R. IV, 698, vergl. IV, 542. Und in demselben Streben für Erhaltung der Selbständigkeit und der Einheit der Kirche

ſuchte Melanchthon bis in die Zeit des Leipziger Interims mit dem beſtehenden Epiſkopat Fülung zu behalten; vgl. II, 341: Quo jure licebit nobis dissolvere πολιτειαν ecclesiasticam, si episcopi nobis concedunt illa, quae aequum est eos concedere? et ut liceat, certe non expedit. Melanchthon hofft länger als die anderen Reformatoren auf eine Durchfürung der religiöſen Reform nicht mit Beſeitigung, ſondern mit Hilfe der alten kirchlichen Gewalten. So macht er noch 1537, da er die Schmalkalder Artikel unterſchrieb, den Zuſatz: „Vom Papſt halt ich: So er das Evangelium wollte zulaſſen, daſs ihm um Frieden und gemeiner Einigung willen derjenigen Chriſten, ſo auch unter ihm ſind und künftig ſein möchten, ſeine Superiorität über die Biſchöfe, die er ſonſt hat, jure humano auch von uns zugelaſſen ſei". Und wie auch er vom Papſt nichts mehr zu hoffen vermag, hofft er noch auf den Epiſkopat, der mit Hilfe der Provinzialſynoden reformirte Nationalkirchen ſchaffen ſoll, und blickt noch 1559 wehmütig auf die alte Verfaſſung der deutſchen Kirche zurück, C. R. IX, 937 (ſ. m. Schrift über die Theologie Melanchthons, S. 284 ff.). Man darf nun wol mit Landerer a. a. O. S. 284 anerkennen, daſs dieſer kirchliche Konſervatismus Melanchthons verglichen mit dem Luthers weit mehr einen „retroſpektiven Charakter trägt", man kann von einer katholiſirenden kirchlichen Anſchauungsweiſe bei ihm reden, ſofern es eben die katholiſchen Verfaſſungs- und Kultusformen ſind, auf die Melanchthon für die Bewarung kirchlicher Ordnung und Selbſtändigkeit immer wider zurückzugreifen geneigt iſt. Calvin z. B. iſt bei gleicher Betonung des Kirchlichen vielmehr auf Erneuerung auch der kirchlichen Formen aus dem proteſtantiſchen, bibliſchen Prinzip bedacht. Man muſs ferner einräumen, „daſs Melanchthons Friedensliebe in Verbindung mit ſeiner Ängſtlichkeit und Zaghaftigkeit ihn in den konziliatoriſchen Verhandlungen mit der römiſchen Kirche je und je zu einer Nachgiebigkeit und Toleranz, zu Halbheiten und Inkonſequenzen fürte, durch welche, bei aller guten Abſicht, die Warheit und das Recht, das Heil der Kirche ſelbſt auf das Spiel geſetzt wurde". Aber, wie aus dem Obigen erhellt, ſeine Irenik iſt doch nicht bloß ein Ausfluſs perſönlicher Schwäche, ſie iſt getragen von ſeiner ganzen theologiſchen Richtung, und ſpeziell von deutlich nachweisbaren kirchenpolitiſchen Gedanken, die doch nicht als bloße doktrinäre Velleitäten erſcheinen können; denn ſie ſind auch auf dem Gebiet des deutſchen Proteſtantismus nicht one Wirkung geblieben, mehr noch hat die Reformation in außerdeutſchen Ländern die von Melanchthon angeſtrebte, kirchliche Richtung eingehalten, am meiſten in der anglikaniſchen Kirche, die (vgl. Baur, Kirchengeſch. IV, 385) auch in den dogmatiſchen Beſtimmungen ihrer Bekenntnisſchriften mehr melanchthoniſchen als calviniſchen Charakter trägt. Wichtiger noch iſt, was von Hundeshagen in Doves Zeitſchr. ſ. Kirchenrecht I, 483 anerkannt wird, daſs Melanchthon es geweſen, der bei aller aufrichtigen Anerkennung der geſchichtlich notwendigen Stellung des evang. Landesherrn in der evang. Landeskirche dem Gedanken einer gegenüber den Statsorganen ſelbſtändigen kirchlichen Adminiſtration beſtändig, mehr auch als Calvin, wenigſtens in ſeiner praktiſchen Wirkſamkeit zu Genf, treu blieb.

Dieſen kirchlichen Geiſt Melanchthons muſs man ſich gegenwärtig halten auch für die Beurteilung ſeiner unioniſtiſchen Tätigkeit. Zunächſt handelt es ſich für ihn nicht um ein künſtliches Zuſammenſchweißen zweier konfeſſionell bereits gegeneinander verfeſtigter proteſtantiſcher Kirchenkörper, ſondern um Bewarung der kirchlichen Einheit, welche innerhalb des deutſchen Proteſtantismus bis zum zweiten Abendmalsſtreit tatſächlich vorhanden, und des Verſtändniſſes, das, hauptſächlich durch Butzer, allerdings unter der Zuſtimmung und Förderung Melanchthons auch mit der ſchweizeriſchen Reformation durch die Wittenberger Konkordie erzielt war. In dieſem Sinn bezeichnet Melanchthon ſelbſt ſein Streben C. R. IX, 667: Conjunctionem nostrarum ecclesiarum retineri volui et domestica quaedam vulnera tegi, vgl. XXI, 346. Als die Baſis der kirchlichen Einheit betrachtet Melanchthon neben dem usus sacramentorum legitimus den consensus in doctrina Evangelii incorrupta, scilicet in fundamento, C. R. XXIII, 37. XXIV, 502. Dabei iſt ſein Begriff von doctrina evangelii darin mangel-

haſt, daſs er „zwiſchen der religiöſen Anſchauung und der theologiſchen Formulirung des Glaubensinhaltes, zwiſchen dem Evangelium, als der Verkündigung des Gnadenwillens Gottes und der rechten Lehre als der menſchlichen Erkenntnis desſelben nicht gehörig unterſchieden hat", vgl. Ritſchl in Briegers Zeitſchr. I, 90. Daraus ergab ſich für ſeine Unionstätigkeit, daſs auch er, wie freilich auch die andern Reformatoren, die Einheit in der Lehre nicht one theologiſche Eintrachtsformel denken kann. Die Unionsformeln Melanchthons ſind — im Unterſchied von denen Calvins — möglichſt weit, auf das Praktiſch-Religiöſe (die „nützliche Lehre") mit Vermeidung der „unnötigen Disputationen" beſchränkt und bibliſch einfach gehalten; haben ſich aber freilich eben deswegen in einer Zeit der mächtig aufſtrebenden dogmatiſchen Gegenſätze immer weniger wirkſam bewieſen. Indes dürfen wir mit Landerer a. a. O. S. 283 darin bei Melanchthon eine Äußerung kirchlichen und nicht doktrinären Geiſtes erblicken, daſs er „durch Aufſtellung ſolcher weitſchichtigen Lehrformeln die Einheit der Lehre für die Kirche erhalten und die beſtimmtere Ausprägung der theologiſchen Wiſſenſchaft überlaſſen wollte". In der Betonung der „reinen Lehre" (auch im Sinne einer richtigen Formulirung der Glaubensartikel) als weſentlicher Bedingung für kirchliche Einheit, ſteht Melanchthon neben dem ſpäteren Luther (vgl. Köſtlin, Luthers Theologie II, 295. 438; Lommatzſch, Luthers Lehre, S. 537) und neben Calvin; dagegen hat nun Melanchthon unbeſchadet der Einheit des kirchlichen Bekenntniſſes die Fortbildungsfähigkeit der wiſſenſchaftlichen Doktrin und das Recht der theologiſchen Individualität bis an ſein Ende feſtgehalten, und ſo den Unterſchied zwiſchen kirchlichem Bekenntnis und zwiſchen wiſſenſchaftlicher Theologie wenigſtens angebant, vgl. C. R. VI, 105: nolo augere publicas discordias; non solum adeo morosus et φίλαυτος, neminem a me ut dissentire velim; nam omnes in hoc docendi munere conjunctos, qui de summa doctrinae consentiunt, amicos inter se esse statuo, etiamsi in explicatione alicujus rei non plane eadem dicunt, ſ. auch Riedner Kirchengeſch. 687. 698 und Nitzſch, Wittenberger Weiherede, 1860, S. 28: „Melanchthon hat aus Ehrfurcht vor der Offenbarung die theologiſche Frage offen und lebendig erhalten, zugleich einen Zugang zwiſchen den geſchiedenen evangeliſchen Gemeinſchaften gerettet, daſs es ihnen möglich wurde, ſich einander die Hand der Bruderliebe auf dem Grunde Chriſti zu reichen".

Auch das verdient Beachtung, wie Melanchthon, je weniger ſich in den seditiosae theologorum consultationes eine wiſſenſchaftliche Verſtändigung als möglich erwies, von der Verſtändigung der Fürſten, der Kirchenregimente am eheſten noch für die Erhaltung der kirchlichen Einheit des Proteſtantismus etwas erwartete, ſ. C. R. IX, 780 f. und Briegers Zeitſchr. II, 2. 317. Namentlich aber iſt noch hervorzuheben, wie Melanchthon ſelbſt, indem er die von ihm für die Erhaltung der kirchlichen Einheit warm empfohlenen perſönlichen Eigenſchaften der benevolentia, der moderatio, des aller Sophiſtik abholden Warheitsſtrebens nach allen Seiten perſönlich zu üben befliſſen war, eine „ökumeniſche Stellung in der evangeliſchen Chriſtenheit wie kaum ein anderer gehabt hat. In einem von niemand nach ihm wider erreichten Maß und Umfang hat er das Vertrauen der Evangeliſchen in der weiten Welt, in Großbritannien, Frankreich, Italien und der Schweiz, wie in Ungarn, Polen und Skandinavien beſeſſen". Dorner, Gedächtnisrede a. a. O. S. 400. Und auch von lutheriſcher Seite wurde a. 1860 anerkannt: „Der Geiſt evangeliſcher Vermittlung iſt das Vermächtnis, das wir von Melanchthon zu bewaren haben". Kahnis, Gedächtnisrede S. 25.

Betrachten wir ihn nun aber auch als den Mann der Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit, ſo verrät ſich in allen ſeinen Leiſtungen ein entſchiedenes wiſſenſchaftliches Talent, eine ungewönliche Lebendigkeit und Beweglichkeit des Geiſtes, eine treffliche Auffaſſungs- und Beobachtungsgabe, ein geſundes, natürliches, wenn auch nicht immer gleich tiefgehendes Urteil, ein angeborner Schönheitsſinn und feiner Geſchmack, ein glückliches Gedächtnis. Indem ſich nun mit dieſen Gaben ein unermüdlicher Eifer und Fleiß des Lernens, und eine ſeltene Gewiſſenhaftigkeit in der Erforſchung der Warheit verband, läſst ſich begreifen, wie er die große Maſſe des Wiſſens und der Gelehrſamkeit in ſich anhäufen konnte,

durch welche er in seiner Zeit hervorragte. Aber ebenso bewundernswürdig ist seine Herrschaft über diesen reichen Stoff des Wissens, und die ungesuchte Kunst, diesen geistigen Besitz am rechten Orte in der treffendsten Weise one schulmäßigen gelehrten Zopf und one das sapere olenm et laborem anzuwenden, wie es denn auch Luther an ihm bewundert, dass ihm stets die passendsten Beispiele, Sprüche, Beweise und Ausdrücke wie von selber zufließen. Was ihn aber am meisten auszeichnet und ehrt, ist, dass er sein Wissen sammelt und mitteilt nicht nur für den Kopf, sondern auch für das Herz und den ganzen Menschen, ja dass ihm all sein Wissen, Lernen und Lehren Wert hat, nur sofern es dem Glauben dient, der Vermehrung der christlichen Erkenntnis und dem Wachstum der Kirche Gottes. So viel an ihm liegt, sagt Nitzsch, lässt sich weder die Wissenschaft von der Weisheit, noch die Weisheit von der Furcht des Herrn und dem Glauben trennen. Insbesondere hat er enger als alle seine gleichstrebenden Genossen seine humanistische Bildung mit den Interessen der Reformation verknüpft und dadurch, wie wir gesehen, dem Fortgang der letzteren den kräftigsten Vorschub geleistet. Alle seine schriftstellerischen Arbeiten tragen den Stempel einer gründlichen und gewissenhaften Forschung, und eines nie stillestehenden Ringens mit seinem Gegenstande. Davon gibt Zeugnis insbesondere die fortgehende Umgestaltung und Weiterbildung seiner Schriften wie seiner loci theol., seiner Auslegung des Römerbriefes, Kolosserbriefes ꝛc.; auch die so anstößig gewordene Umänderung der von ihm verfassten Bekenntnisschriften, wie der Aug. Konf. ist ganz besonders zu erklären aus diesem freilich hierin zu naiven und arglosen Drange, das Gute mit noch Besserem zu vertauschen, welcher den Gedanken an die Berechtigung eines solchen Verfahrens bei ihm gar nicht zu voller Klarheit kommen ließ, obwol er selbst dabei ganz im Dienste der Kirche zu arbeiten meinte und gegen die Vorwürfe von Flacius bemerkt: nec opinor, eas (die frühern und spätern Ausgaben der A. C.) dissentire. Wenn das, was er in seinen wissenschaftlichen Arbeiten zu Tage fördert, dem Inhalte nach auch nicht immer gleich neu, originell und tief ist, so ist es doch in den meisten Fällen das dem vorgesetzten Zwecke in trefflicher Weise Entsprechende, ist nicht nur das Brauchbare, Verständige, Klare, Überzeugende (cf. Cam. p. 62 seine Abneigung gegen d. confusa, vaga, indefinita), sondern auch gar häufig sogar das wirklich Sinnige, Feine und Schlagende. Auf die Darstellung verwendet er aus Gewissenhaftigkeit und Vorsicht wie aus Schönheitssinn die größte Sorgfalt bis auf die Wal des einzelnen Ausdruckes hinaus und sogar in den Briefen an die vertrautesten Freunde, cf. C. R. VI, 703 und das, was Bretschneider in den Prämonenda zum C. R. I, p. XXVII über die Beschaffenheit der Mel. Manuskripte bemerkt. Auch auf eine saubere Handschrift legt Mel. Wert, s. Walz, Dicta Melanchthonis in Briegers Zeitschr. IV, 330: „Elegantia in pingendo etiam summum decus est; man muss dannoch auch schreiben, daß mans lesen kann“. Als Frucht der Beschäftigung mit den Alten, wie als Spiegel seiner Individualität kennzeichnet sich seine Darstellung durch Klarheit, Lebendigkeit und natürliche Eleganz (sermo planus et purus, Cam.), daher man sie nicht unpassend mit Xenophons Weise verglichen hat; sie erhebt sich aber oft auch zu wirklich rednerischem Schwunge und zu poetischer Schönheit, namentlich in seinen Declamationes, die zum Geistvollsten und Ansprechendsten gehören, was Melanchthon geschrieben hat. C. R. XI. XII. Freilich muss man auch sagen, dass ihm nicht in gleichem Maße die Gabe einer concisen Darstellung und körnigen Kürze zu Gebot steht, und das Streben nach Klarheit und Deutlichkeit ihn namentlich in späteren Jaren (übrigens auch schon in der Apologie der Aug. Konf.) zu einer gewissen Weitschweifigkeit und sich widerholender Breite fürt, welche Luther öfters an ihm tadelt, C. R. III, 956. Je älter er aber wurde, desto mehr befleißigte er sich eines schmucklosen Stils; man vergleiche die bezeichnende Stelle C. R. VI, 322, wo er das Urteil Albrecht Dürers über die simplicitas als summum artis decus anfürt, und mit den Worten schließt: saepe doleo et indignor, non esse similem diligentiam nostri ordinis in quaerenda simplicissima explicatione doctrinae coelestis. Charakteristisch ist aber auch für ihn, wenn ihm die recentiores Lutheri explicationes als simpliciores et ad vitam accommodatiores

beſſer gefallen, C. R. V, 522. Aber dieſe Einfachheit und Schmuckloſigkeit wird in ſeinen ſpäteren Schriften oft zur Trockenheit und Mattheit unter dem Einfluſſe ſeiner die geiſtige Friſche und Spannkraft lähmenden Sorgen und körperlichen Leiden, wie er ſelbſt ſagt C. R. V, 176: non adeo ineptus sum, ut meorum scriptorum forma delecter: video maciem et tristitiam meae orationis, quam augent etiam animi moerores multiplices. Übrigens gilt das, was zum Lob der Darſtellung in Mel.'s Schriften geſagt worden iſt, doch vorzugsweiſe ſeinen lateiniſchen Schriften; denn wenn auch dem, was er in deutſcher Sprache ſchrieb, Klarheit, Einfachheit und Beſtimmtheit des Ausdruckes ſich nicht abſprechen läſst, ſo bewegt er doch im Deutſchen ſich weit nicht ſo leicht und frei wie im Lateiniſchen und ſelbſt im Griechiſchen, und erreicht jedenfalls bei weitem nicht die urſprüngliche Kraft und Schönheit der Sprache Luthers. Für die Verbreitung der wiſſenſchaftlichen Bildung und Gelehrſamkeit wirkte Mel. durch ſeinen mündlichen Vortrag als akademiſcher Lehrer ebenſoviel als durch Schriften, wo nicht mehr. Welchen Beifall dieſes Wirken fand, zeigt die faſt unglaubliche Anzal von Zuhörern, welche er oft um ſich verſammelte (redet doch Heerbrand in ſeiner oratio funebris von discipuli et auditores bis mille, et inter hos Principes, Comites et Barones, vgl. auch Pezels Bemerkungen in der Vorrede zum 2. Thl. der Poſtille), und zeigt die große Liebe und Verehrung dieſer Schüler gegen ihren Lehrer, d. Praeceptor Germaniae. Sein akademiſcher Unterricht zog jedoch mehr an durch den Inhalt und die gebildete Form, ſowie durch die inſtruktive, namentlich auch die Selbſttätigkeit der Zuhörer in Anſpruch nehmende Methode als durch einen glänzenden redneriſchen Vortrag; es fehlte ihm zwar bei der Lebendigkeit ſeines Weſens überhaupt keineswegs an natürlicher Beredſamkeit, obgleich er kein kräftiges Organ beſaß und den Naturfehler einer ſtammelnden Zunge zu überwinden hatte, und er bildete dieſelbe theoretiſch aus durch das Studium der Rhetorik, und übte ſich und ſeine Schüler fortan praktiſch in ihr. Aber ſeine Reden gleichen doch mehr einem ſanft und klar dahineilenden Bache, der das Land befruchtet und die Umgebung ziert, während Luthers Beredſamkeit wie ein Waldſtrom im Sturme daherbrauſt.

Faſſen wir Melanchthon näher als den Mann der theologiſchen Wiſſenſchaft ins Auge, ſo tritt für uns hier der Geſichtspunkt, daſs er Mitreformator, alſo Mitſchöpfer des proteſtantiſchen Bekenntniſſes war, mehr zurück, und dagegen der andere in den Vordergrund, daſs er dieſen neuen Warheitsſtoff wiſſenſchaftlich auffaſste, darſtellte und entwickelte, ſodaſs er vorzugsweiſe als „theologiſcher Mit- und Hauptreformator" erſcheint. Als Theolog iſt er, wie wir ſehen, zuvörderſt der erſte proteſtantiſche Dogmatiker und als ſolcher zunächſt zu würdigen. Da iſt es nun in der Tat zu viel geweſen, wenn Heppe die melanchthoniſche Dogmatik als die „Krone aller proteſtantiſchen Syſteme des 16. Jarhunderts" geprieſen hat, da es „dem Melanchthon durch konſequente Ausbeutung des teleologiſchen Prinzips ſeiner geſammten Spekulation gelungen ſei, die Soteriologie in innigſter organiſcher Beziehung zur Theologie und Anthropologie zu entwickeln und ſo die im Chriſtentum gegebene Vermittlung des Göttlichen und Menſchlichen, des Natürlichen und des Übernatürlichen zur reinſten wiſſenſchaftlichen Anſchauung zu bringen". Heppe, Geſchichte des deutſchen Proteſtantismus, I, 50. 44. Das iſt eine Überſchätzung Melanchthons auf Koſten Luthers geweſen, angeſichts deren Landerer mit Recht gewarnt hat „vor Miſsdeutungen, welche große Männer klein machen müſſen, um kleine groß zu machen, und vor dem fatalen Beſtreben, die Löſung der Fragen vor allem durch Zurückgreifen auf die geſchichtliche Vergangenheit herbeizuführen und neben vielem anderen, was im Kampf und der Verwirrung der Gegenwart zum Heile dienen ſoll, auch den Philippismus zum Heil der Kirche und Theologie proklamiren zu wollen", a. a. O. 289. Namentlich was man Spekulation nennt, „das Denken aus dem Ganzen, aus der Einheit (einer die Gegenſätze in eins zuſammenſchauenden Intuition), die ſich mit innerer Notwendigkeit aus ſich ſelbſt in eine innerlich geſchloſſen bleibende Vielheit entfaltet" (ſ. Rothe, Ethik, 2. Aufl., I, 18), — das iſt wol bei Luther zu finden; gerade die ſogenannten ſpekulativen Dogmen, Trinität, Chriſtologie,

aber auch die Lehre vom Werke Christi faſst er für ſich und im Zuſammenhang mit der Soteriologie an, um vom Prinzip des Proteſtantismus aus, vom Glaubensprinzip aus, ihre abſtrakt traditionelle Form zu überwinden, zu vertiefen und zu beſeelen. Melanchthon war kein originaler, aus dem Tiefen und Ganzen ſchöpfender Geiſt. Er war eine überwiegend rezeptive Natur, und ſchon die außerordentliche Vielſeitigkeit dieſer Rezeptivität, mit welcher er alle Bildungselemente ſeiner Zeit in ſich zuſammenfaſste, konnte, trotz der Beziehung, welche er unleugbar allen Wiſſenſchaften auf die Theologie zu geben ſtrebte, derjenigen Konzentration auf theologiſchem Gebiet nicht förderlich ſein, welche zur Bildung eines geſchloſſenen Syſtems erforderlich iſt. Rezeptiv verhält ſich nun aber Melanchthon zuerſt und zumeiſt gerade auch in der Theologie: in erſter Linie zur Schrift — die Kirchenlehre ſoll ja eine grammatica sermonis divini ſein, — weiterhin macht er nie ein Hehl aus ſeiner theologiſchen Abhängigkeit von Luther, vergl. noch in ſeinem Teſtament C. R. III, 827: ago gratias rev. D. Doctori Luthero, quia ab eo Evangelium didici, ebenſo VII, 479. Schon erwänt iſt endlich die Pietät Melanchthons gegen die altkirchliche Lehrtradition. Allerdings vindizirt ſich nun Melanchthon bei aller Abhängigkeit von der gegebenen theologiſchen Lehre auch eine eigentümliche Aufgabe, nämlich die wiſſenſchaftliche Sammlung und Verarbeitung des religiöſen und theologiſchen Ertrags der (deutſchen) Reformation, ſ. die Vorrede zu der dritten Ausgabe der loci C. R. XXI, 341: Cum viderem res magnas et necessarias divinitus patefactas esse in nostris ecclesiis per viros pios et doctos, duxi materias illas in variis scriptis sparsas colligendas esse et quodam ordine explicandas, ut facilius percipi a juvenibus possent. Hoc velut pensum debere me in hoc scholastico munere, quod gero, Ecclesiae judicabam. Damit iſt nun aber bereits eine zwar für die theologiſche Wirkſamkeit Melanchthons ſehr förderliche, dagegen originaler, theologiſcher Syſtembildung eher hinderliche Beſtimmung der wiſſenſchaftlichen Tätigkeit Melanchthons gegeben, nämlich daſs ſie vorzugsweiſe den Zwecken des theologiſchen Unterrichts dient. „Nicht Theoretiker war Melanchthon in der Wiſſenſchaft, ſondern Lehrer“. Kahnis, Rede zum Gedächtnis Melanchthons S. 19. Für die Zwecke der theologiſchen Schule handhabt nun Melanchthon keine ſpekulative Methode, ſondern die dialektiſche Schulmethode, welche „genau definirt, richtig einteilt und paſſend verbindet“ C. R. XI, 654. Dieſe Methode lag an ſich einem nicht ſchöpferiſchen, ſondern Gegebenes wiſſenſchaftlich verarbeitenden Geiſt, wie Melanchthon, am nächſten. Denn die Grenzen ſeines Talents zeigen ſich gerade auch auf allgemein wiſſenſchaftlichem Gebiet darin, daſs er die hergebrachte Dialektik zwar zu vereinfachen, den praktiſchen Zwecken beſſer anzupaſſen, aber kein ſelbſtändiges philoſophiſches Prinzip und ſo auch keine neue wiſſenſchaftliche Methode aufzuſtellen vermochte. In den loci wird die ſchulmäßige Dialektik von Melanchthon nun allerdings nicht mit ſolcher Strenge gehandhabt, wie dann ſchon von ſeinen Schülern, denn Melanchthons loci ſollen nicht bloß akademiſchen Zwecken dienen, ſie enthalten eine „Summa chriſtlicher Lehr, die alle Menſchen zu wiſſen ſchuldig ſind“, Vorrede zu den deutſchen loci C. R. XXII, 47, ſie ſollen „eine dem proteſtantiſchen Schriftgebrauch des Chriſten dienende Zuſammenſtellung der Kernwarheiten der Schrift“ ſein; Heppe, Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus I, 11. Aber ſoweit wirkt jene Schulmethode auch hier, daſs es dem Verfaſſer mehr um ſorgfältige Bearbeitung der einzelnen loci, ihre Verteidigung gegen gegneriſche Einreden und die Nachweiſung des praktiſchen Nutzens, wol auch um die Verbindung einzelner zuſammengehöriger Lehren, als um die einheitliche Konſtruktion des Lehrganzen zu tun iſt. Dieſe ſtete Rückſicht auf die nächſten Zwecke des — damals ja noch ziemlich niedrig gehaltenen — akademiſchen Unterrichts und weiterhin des allgemein chriſtlichen Verſtändniſſes fürt den Reformator oft auch auf theologiſchem (wie auf philologiſchem) Gebiet zu einer „wiſſenſchaftlichen Genügſamkeit“, die ihm ſchon Erasmus deutlich genug vorgerückt hat. C. R. III, 87: In scriptis tuis, in quibus mihi multa arrident, interdum desidero plus circumspectionis. Frequenter enim sic leviter capita rerum attingis, ut negligere videaris, quid arguto lectori venire possit in mentem. Melanchthon geht in ſeinen dogmatiſchen Schriften —

dies gilt am meisten von der Zeit seiner gefeiertsten Lehrwirksamkeit — den tieferen theologischen Problemen fast immer aus dem Weg und sucht das, was ihm als das praktisch Wichtige erscheint, quae ad aedificationem conducunt, quae ad vitam accommodata sunt, durch eine verständige und klare Entwicklung der Erkenntnis näher zu bringen. In diesem Streben, die „Geheimnisse des Glaubens" zurück und die praktisch-religiösen Positionen des Evangeliums in den Vordergrund zu stellen, ist Melanchthon mit den moderaten Theologen zu Anfang des 18., selbst mit den Supranaturalisten des 19. Jarhunderts zu vergleichen, nur dass diese das Dogma auf den Stand zu reduziren suchen, den Melanchthon noch nicht verlassen will, um dem unmittelbar religiösen Charakter der reformatorischen Bewegung, in der er selbst mitten inne steht, auch in der Theologie treu zu bleiben. Und soweit Melanchthon über die praktisch-religiöse Sphäre hinausgefürt wird, da geschieht es nicht durch ein rein wissenschaftliches Interesse, sondern durch die Bedürfnisse seiner kirchlichen Tätigkeit, in der ihm bei aller persönlichen Friedensliebe zunächst die polemische Auseinandersetzung mit den katholischen Theologen zugewiesen war. So finden wir bei ihm „die theologische Entwicklung der Gedanken immer mit Polemik durchsetzt", und es ist ihm — schon auch aus Mangel an Muße für ungestörten Betrieb der systematischen Theologie — „nie gelungen, die polemischen Aufstellungen derjenigen Gedankenentwicklung unterzuordnen, welche den aus der Sache selbst entspringenden Bedingungen folgen würde". Ritschl in Briegers Zeitschr. I, 57.

So ist Melanchthon der *Begründer der protestantischen Schuldogmatik* geworden, und gerade in dieser Eigenschaft hat er durch seine loci auf reformirtem wie auf lutherischem Gebiet noch lange nach seinem Tode fortgewirkt. Aber darin geht seine theologische Bedeutung nun doch nicht auf. Was ihn von der protestantischen Scholastik wesentlich unterscheidet, ist einmal dies, dass gerade in ihm das protestantische Prinzip der freien Forschung bis zu seinem Ende einen treuen Vertreter gehabt hat. Er hat — unter stetem Weiterlernen aus der Schrift (s. m. Schr. S. 347—389) in der Abendmalslehre, in der Christologie die dogmatischen Probleme, die er in der öffentlichen Lehrdarstellung im Interesse des Friedens und der praktischen Nutzbarkeit der Lehre zu umgehen sucht, im Stillen durch Jarzehnte weiter verfolgt, er ist, wie unten erhellen wird, auch der weiterschreitenden dogmatischen Erörterung innerhalb der protestantischen und katholischen Kirche nachgerückt und hat dabei auch vom Gegner gelernt. Dies alles konnte kein durch seine Geschlossenheit imponirendes System ergeben, wie wir ein solches bei Calvin und in seiner Art bei Zwingli finden, aber der Ruhm wird Melanchthon bleiben, dass er der Vertreter einer freieren „evangelischen Wissenschaft" (Kahnis S. 11) „das lebendige Programm der Flüssigerhaltung des evangelischen Lehrbegriffs im Reformationszeitalter gewesen ist" (Feuerlein in den Blättern für litter. Unterhaltung 1880, S. 713). Namentlich aber wird man das bei Melanchthon nicht finden, was Dorner (Gesch. der prot. Theologie, S. 670) als das Eigentümliche der protestantischen Scholastik bezeichnet, dass ihr die Begriffsbilder der Realitäten an die Stelle von diesen treten. Davor bewart ihn der stete Rückgang auf die religiöse Erfarung, welcher einem Manne, der noch inmitten der schöpferischen Bewegung der Reformation stand, noch ganz anders Bedürfnis war, als den konservirenden und polemisirenden Epigonen, s. Ritschl a. a. O. Vor Scholastizismus bewart Melanchthon die vorwiegend ethisch-praktische Tendenz seiner ganzen Theologie. Diese „vorwiegende Richtung auf das Sittliche" wird auch von solchen Gelehrten als der eigentümliche Grundzug der Theologie Melanchthons anerkannt, die derselben keine so prinzipale Stellung, wie Heppe, einräumen wollten, so von Landerer in der ersten Auflage der R.-Enc., früher schon von Nitzsch, Schenkel, die Reformatoren und die Reformation S. 197, von Plitt, Gesch. der Augustana, I, 538, und in besonders lehrreicher Weise von Dorner, Gesch. der protest. Theologie, S. 260. 271. Eine nähere Bestimmung dieses ethischen Grundzugs bei Melanchthon wird sich uns aus einer kurzen Übersicht über das *Ganze* seiner dogmatischen Entwicklung ergeben, mit welcher sich die nötigsten litterar-geschichtlichen Notizen über die dogmatischen Schrif-

ien Melanchthons verbinden lassen, womit zu vergleichen die Aufsätze von Schwarz über Melanchthons loci in Stud. und Krit. 1855. 1857.

Schon in den Anfängen seiner theologischen Entwicklung, denen namentlich Plitt in der Einleitung zu seiner Ausgabe der loci von 1521 nachgegangen ist, sucht und findet Melanchthon in der Theologie, speziell bei Paulus das, was er in der Philosophie nach seinem Geständnis vergebens gesucht hatte: den Weg zu der justitia, d. h. zu der perfecta virtus, quae ex animo beat nos, vergl. die erste Vorarbeit zu den loci, die Institutio theologica von 1519. C. R. XXI, 49 f. Der Punkt, von dem Melanchthon ausging, war also eine ganz änliche und doch nicht dieselbe Frage, wie die, welche Luther als Mönch bewegte: „O wenn willst Du einmal fromm werden und genug thun, dass Du einen gnädigen Gott kriegest?" Köstlin, Luthers Theologie. I, 23. Die innere Befriedigung sucht Melanchthon ursprünglich nicht sowol in dem religiösen Verhältnis, als Frieden mit Gott, und so auch nicht durch religiöse Übungen, sondern auf dem Weg der sittlichen Selbstvervollkommnung. Aber er hat von Paulus gelernt, dass, was er sucht, nur auf Grund der Religion zu finden ist, daß Christus unsere Gerechtigkeit ist; vergleiche die von Plitt neu edirte Rede In divi Pauli festum diem vom 25. Jan. 1520 a. a. O. S. 290: Solius Christi beneficium est et perpetrati delicti gratia et spiritus, absolutae virtutis ac pacis auctor. Dass aber das Zweite, die Kraft und die Freudigkeit zur Tugend nur aus dem Ersten, aus der Gewissheit der Vergebung folge, das ist die entscheidende Erkenntnis, die in den loci von 1521 ausgesprochen ist: nihil esse Christianismum, nisi ejusmodi vitam, quae de misericordia Dei certa sit. Efficit enim cognitio misericordiae divinae, ut redametur Deus, efficit, ut nos sponte omnibus creaturis subjiciamus, qui proximi amor est. C. R. XXI, 187. Es ist one Zweifel eine persönliche, religiöse Erfarung, die hier Melanchthon ausspricht; aber die hier und anderwärts in den loci von 1521 unverkennbaren Anklänge an Luthers Schriften, besonders die von der christlichen Freiheit, nicht minder das eigene Anerkenntnis Melanchthons bekunden, dass Melanchthon die rechte Klarheit über diese religiöse Grundüberzeugung Luthern verdankt.

So ist es denn wol begreiflich, dass der junge 21järige Mann auch sonst in dem ersten frischen Erguss seiner theologischen Überzeugung, den wir in den loci von 1521 vor uns haben, durchgängig, namentlich auch in der Lehre von Gnade und Freiheit, von Luthers damaligen Anschauungen sich bestimmt zeigt, wobei aber für die ethisch-praktische Richtung der Theologie Melanchthons charakteristisch ist, dass er die objektiven Dogmen, die nicht nur von der Scholastik mit besonderer Vorliebe behandelt worden waren, sondern die auch Luther unter dem Einfluss der Mystik schon vor 1517 zur Entwicklung der ihm eigentümlichen Theologumena, vom Christus als dem Wort Gottes ꝛc., gefürt hatten, grundsätzlich beiseite läßt und sich auf die loci salutares beschränkt. Von einer ethischen Richtung der Theologie Melanchthons ist also zunächst zu reden im Unterschied von dem so bedeutsamen spekulativen Element in der Theologie Luthers wie gegenüber dem Dogmatismus der katholischen und später der protestantischen Scholastik. Es sind die Lehren von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, Glaube und Werken, die Melanchthon in der ersten Ausgabe der loci, deutlich dem Vorbild des Römerbriefs folgend, aber mit einem bereits umfassenderen Schriftbeweis zur Darstellung bringt, und zwar hier noch einheitlicher als später aus dem Prinzip des Glaubens und mit echt reformatorischer Anwendung dieses Prinzips namentlich auf die Stellung zur kirchlichen Auktorität und Tradition.

Vierzehn inhaltsreiche Jare liegen zwischen dieser ersten Redaktion der loci und der zweiten von 1535, loci communes theologici, collecti et recogniti a Ph. M. (ein Entwurf schon von 1533), zu welcher dann die dritte Bearbeitung von 1543 (weiterhin besonders 1548 verändert) kommt, mit dem neuen Titel: loci praecipui theologici. Parallel geht die deutsche Übersetzung, in erster Bearbeitung von Spalatin 1522, in zweiter von Justus Jonas 1536, in dritter von demselben, jedoch von Melanchthon widerholt revidirt (das Manuskript der letzten, von Melanchthon besorgten Ausgabe der deutschen loci von 1558 wurde jüngst in der

Olmützer Stadtbibliothek wider aufgefunden, s. Saliger in der österr. Zeitschrift f. d. Gymnasialwesen 1880, H. 4, S. 241). Auch in dieser so beträchtlich angewachsenen Dogmatik will Melanchthon keine „neuen“ und keine „eigenen“ Meinungen zur Darstellung bringen, sondern die communis doctrina ecclesiae Vitebergensis et conjunctarum, quae sine dubio consensus est ecclesiae catholicae, C. R. XXI, 602, und er versichert dabei stets seine wesentliche Übereinstimmung mit Luther. Melanchthon stimmt auch mit Luther, speziell mit dem spätern Luther darin überein, dass er stehen bleibt auf dem soteriologischen Standpunkt, bei dem im Glauben an Christum gegebenen Heil, und kein Bedürfnis fühlt, für dasselbe eine objektive Basis in der Lehre von der Erwälung, oder von der allwirksamen Gnade oder Vorsehung Gottes zu gewinnen, wie die Häupter der reformirten Kirche. Der articulus principalis bleibt die Rechtfertigung, näher das subjektive Bewusstsein von der Rechtfertigung, der rechtfertigende Glaube. Aber in der nähern Fassung dieses Centralbegriffs zeigt sich zwischen den beiden deutschen Reformatoren ein bemerkenswerter Unterschied. Bei Melanchthon — in dieser Zeit seiner eigentümlichen Lehrentwicklung — ist der rechtfertigende Glaube stets fiducia misericordiae promissae propter Christum und auf dem Weg psychologisch ethischer Vermittlung wird hieraus das neue sittliche Motiv, dankbare Gegenliebe, abgeleitet. Auch bei Luther fehlt diese wesentlich ethische Darstellungsweise nicht, auch bei ihm ist der Glaube Vertrauen, ein Gehorchen, ein Glauben an das Wort, an die Verheißung, aber immer wird dies wider in die mystisch-religiöse Anschauung der persönlichen Einigung mit dem Erlöser vertieft, in welcher zumal die höchste religiöse Befriedigung, und der Trieb zum neuen Leben, ja die neue Persönlichkeit selbst gegeben ist. Wenn wir nach der neuesten Bearbeitung von Luthers Theologie, von Lommatzsch, vgl. besonders S. 397 ff., 666, bei Luther ein mystisch-ideales und ein empirisch-ethisches Element unterscheiden müssen, so dürfen wir sagen (s. meine früheren Ausfürungen a. a. O. S. 22 f.): Melanchthon hat — unter Festhaltung des religiösen Grundgedankens von der Rechtfertigung — das ethische Element aus Luthers Theologie herausgenommen und zu selbständiger, ebendamit aber auch zu vollerer Entwicklung gebracht, wärend das mystische Element in Luthers Theologie bei Melanchthon gerade seit der Zeit seiner größeren theologischen Selbständigkeit fast nur in der Abendmalslehre anklingt, ein Umstand, der für die kirchliche Lehrentwicklung des deutschen Protestantismus folgenreich genug geworden ist. Nach zwei Richtungen will er den ethischen Charakter der protestantischen Heilslehre zur Geltung bringen, darin, dass das Heil nur in sittlicher Weise warhaft angeeignet werden könne, und darin, dass es sittlich fruchtbar sein müsse. Der erstere Gesichtspunkt bestimmt schon die ganze Stellung und Auffassung der Rechtfertigungslehre. Nämlich für Luthers Rechtfertigungslehre, so wie sie reformatorisch zur Elimination des römischen Bußsakraments gewirkt hat, bildet den Ausgangspunkt die Frage nach der Vergewisserung der Sündenvergebung für den innerhalb der Kirche stehenden Gläubigen. Melanchthon bildet von Anfang an ausschließlich den andern, bei Luther ja auch vorhandenen Lehrtypus aus, welcher erklären will, wie der Sünder gerecht wird vor Gott, deswegen tritt neben den religiösen Begriff der justificatio die ethische Lehre von der conversio als dem Übergang aus dem Stand der Sünde in den der Gnade, obwol dieser Begriff noch nicht die beherrschende Stellung eines für den ganzen Verlauf des Menschenlebens entscheidenden, zeitlich abgrenzbaren Umwandlungsprozesses gewinnt, wie bei dem Pietismus, weil die conversio bei Melanchthon zugleich die Antithese zum römischen Bußsakrament bildet, also doch wider die tägliche Buße der Gläubigen in sich schließt. Aber immer ists eine nicht nur das religiöse Verhältnis, sondern auch die ethische Beschaffenheit des Menschen berürende Wendung, die Melanchthon in der Aufeinanderfolge der loci de peccato — de gratia et justificatione beschreibt. Damit nun dieser Übergang aus dem Stand der Sünde in den der Gnade sittlicher Art sein könne, soll der Mensch auch schon im Stand der Sünde nach Melanchthon als sittliches Subjekt gedacht werden, das nie bloß von Gott zum Heil bestimmt wird, sondern die Heilsgnade mit freier Selbstbestimmung ergreift. Ethisch verdient also die (spätere) Theo-

logie Melanchthons ferner zu heißen, im Gegenſatz zu der überwiegend religiöſen, das ſchlechthinige Beſtimmtſein des Menſchen durch die göttliche Kauſalität einſeitig betonenden Anſchauungsweiſe, wie wir ſie bei Luther, doch vorzugsweiſe in der Lehre von Gnade und Freiheit, dann, zu einem durchgeführten Syſtem des religiöſen Determinismus ausgebildet, bei Zwingli und Calvin finden.

Im Gegenſatz zu dem von Luther in der Schrift de servo arbitrio vorgetragenen Supralapſarismus finden wir bei Melanchthon ſeit 1527 die Lehre, daſs nicht Gott die Urſache des Böſen iſt, ſondern der von Gott ſich abwendende Wille des Menſchen, ferner eine immer entſchiedenere Abwendung vom Determinismus, eine immer weiter gehende Entleerung der Prädeſtinationslehre, und in der Anthropologie das Beſtreben, den Begriff der Erbſünde in ſolchen Grenzen zu halten, daſs ſie nicht als die notwendig wirkende Urſache aller Tatſünde erſcheint, daſs vielmehr für die Freiheit und ihre ſittliche Betätigung Raum bleibt, ſchon auf dem Gebiet der justitia civilis, welch letztere — im Unterſchied von Luther — bei Melanchthon in ihrer Erweiterung zur disciplina auch ein ſittlich-religiöſes Verhalten in ſich ſchließt. Der ſcharfe Unterſchied, den Luther zwiſchen Geiſtlichem und Weltlichem, Vernunft und Glauben, macht, wird bei Melanchthon bei aller Anerkennung ſeiner prinzipiellen Bedeutung wider dadurch vermittelt, daſs er im Gebiet der weltlichen Sittlichkeit wie der Philoſophie eine Vorſtufe und Anknüpfung für die in der Kirche ſich darbietende justitia spiritualis und doctrina coelestis ſieht. Was dann freilich den Übergang in den Stand der Gnade, die poenitentia oder conversio betrifft, ſo iſt es ſeit den Viſitationsartikeln von 1528 eine wiſſenſchaftlich unberechtigte Eigentümlichkeit Melanchthons, daſs er die contritio nur durch das Geſetz gewirkt ſein und den Glauben — in engſter Begrenzung dieſes Begriffs nur als fides justificans gedacht, — auf die contritio erſt folgen läſst. Aber ausgeſprochenermaßen hat dieſe Lehrweiſe ihren Grund in der ethiſchen Rückſicht, „daſs die Leute nicht in falſchen Glauben kommen, und meinen, ſie haben Glauben, ſo ſie doch noch weit davon entfernt ſind“, C. R. XXVI, 53. Allerdings ergibt ſich uns aber hier beſonders deutlich eine nähere Beſtimmung, die wir unſerer Theſe von der ethiſchen Richtung Melanchthons zu geben haben, nämlich daſs er, um die reformatoriſchen Anſchauungen Luthers poſitiv geſtaltend und umgeſtaltend ins Leben des deutſchen Volkes einzuführen, lieber etwas nachläſst von ihrer Idealität, nachdem der religiöſe Idealismus der Widertäufer als ſittlich und kirchlich leiſtungsunfähig ſich erwieſen hatte, daſs er in der Theologie und Kirche gerade ſo wie im Schulweſen ſich der annoch ſo geringen Leiſtungs- und Erkenntnisfähigkeit ſeines Volkes anbequemt: es iſt nicht ethiſcher Idealismus, ſondern eine empiriſch-ethiſche Richtung, die Melanchthon vertritt, die wir ja aber auch bei Luther, namentlich nach der ſchwarmgeiſtigen Bewegung ſtark hervortreten und mit dem Idealismus ſeiner Myſtik keineswegs durchgängig ausgeglichen ſehen. — Auch hinſichtlich des Glaubens betont Melanchthon nicht den dogmatiſchen Geſichtspunkt, warnach er das Werk Gottes im Menſchen, ſondern den ethiſchen, daß er eine ſittliche Tat des Menſchen iſt; ſo wird der Glaube von Melanchthon nicht paſſiviſch, wie von Calvin als inseri Christo bezeichnet, ſondern aktiviſch als velle et accipere promissionem gratiae; als der ſittliche Akt, in welchem der Menſch die Gnade ergreift, kann nun der Glaube nicht ohne Betätigung der Freiheit gedacht werden, dieſe wird deswegen ſeit 1548 als facultas se applicandi ad gratiam bezeichnet, wie ſchon 1535 von tres causae concurrentes in opere conversionis, verbum Dei, spiritus sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei die Rede iſt. Die ganze Behandlung der Lehre von Gnade und Freiheit iſt bei Melanchthon ſo, wie ſie in der Ethik, auch in der Predigt unumgänglich bleibt: „Es iſt Gottes ewiger Wille, daſs Du der Stimme des Evangeliums gehorchen, daſs du glauben ſollſt“; wie der Menſch das kann, dieſe dogmatiſche Frage bleibt ebenſo im Hintergrund, wie in der Lehre vom Abendmal die res sacramenti gegenüber dem usus, fructus sacramenti. Tritt ſo ſchon im rechtfertigenden Glauben die ethiſche Seite in den Vordergrund, ſo noch mehr in der Konſequenz desſelben, der nova obedientia. Von der objektiven dogmatiſchen Seite betrachtet, kann das Nebeneinander der Rechtfer-

tigung als actus forensis und der Gabe des heil. Geiſtes unbequem erſcheinen, welches Melanchthon, hierin für die lutheriſche Dogmatik maßgebend und jedenfalls viel ausſchließlicher, als Luther ſelbſt, an die Stelle der auguſtiniſch-thomiſtiſchen, effektiven justificatio ſetzt; man kann ſagen, es fehlt dieſer Lehrweiſe die volle Überzeugungskraft gegenüber der kathol. Lehre, welche eine wirkliche Gerechtmachung behauptet. Aus dem Brief an Brenz a. 1531 C. R. II, 501 und aus der Disputatio Philippi cum Luthero von 1536, Tiſchreden II, 147, erhellt deutlich das für Luther und Melanchthon hiebei gleichermaßen beſtimmend geweſene Motiv: Es ſoll das in der Rechtfertigung geſetzte religiöſe Verhältnis nicht abhängig ſein von dem Mehr oder Minder der im Gläubigen geſetzten ethiſchen Qualität und Tätigkeit. Darum ſoll beides in Begriff und Ausdruck, übrigens nicht zeitlich, geſchieden ſein. Aber nun dieſe novitas nostra ſieht Melanchthon überhaupt nicht bloß als eine göttlich mitgeteilte an, wie Luther, wenn er Gerechterklärung und Gerechtmachung immer wider zuſammenfaſst in dem Christus est justitia mea, dieſe ſo mitgeteilte Gerechtigkeit aber ausdrücklich eine justitia passiva, aliena nennt; bei Melanchthon iſt jene neue ſittliche Qualität immer eine in ſittlicher Selbſtbeſtimmung ſich betätigende, ſie wird daher von ihm gar nicht unter dem dogmatiſchen Titel von der Widergeburt behandelt, wie von Calvin, ſondern unter der ethiſchen Rubrik: qnomodo possunt bona opera fieri: „So geht die Reflexion auf Auseinanderhaltung des göttlichen und menſchlichen Beitrags für den Heilsprozeſs in der Gegenüberſtellung des actus forensis Gottes und der eigenen — (wenn auch gottverliehenen) Beweglichkeit des Menſchen“ — Feuerlein a. a. O. S. 196. Kraft dieſer letzteren *kann* der Menſch Gutes wirken, *ſoll* es nun aber auch, darum hat Melanchthon bis zu Ende eine necessitas bonorum operum, oder, wie er zuſammenfaſſend ſagt, novae obedientiae gelehrt, und zwar nicht bloß eine necessitas causae et effectus, ſondern auch eine necessitas debiti. Expl. Symb. Nic. C. R. XXIII, 472. Denkbar, ſagt Nitzſch a. a. O. S. 116, war dem Melanchthon eine Glaubenslehre nur, wenn ſie ein heiliges ſittliches Sollen und Wollen des Menſchen nicht unmöglich machte. Die Löſung der ſittlichen Aufgabe in einer zuſammenhängenden ſittlichen Geſtaltung des Lebens kann aber dem freien Trieb des durch Liebe — oder wie Melanchthon nüchterner ſagt, im neuen Gehorſam tätigen Glaubens nur gelingen, wenn er von ſittlicher *Erkenntnis* geleitet wird, die im Geſetz gegeben iſt, vgl. Dorner a. a. O. S. 260. Dem entſprechend hat Melanchthon viel entſchiedener, als Luther, den tertius usus legis etiam in renatis gelehrt, ut sciant qui cultus placeant Deo. C. R. XXIII, 412; und was noch wichtiger iſt, er hat das Geſetz nicht dualiſtiſch bloß *neben* das Evangelium geſtellt, wie dann die Konkordienformel, ſondern er hat es, freilich im Widerſpruch mit ſeiner Lehre von der Buße, unter den *hiſtoriſchen* Begriff des Evangeliums ſubſumirt, womit ausgeſprochen iſt, daſs das Chriſtentum als die vollkommene Gottesoffenbarung die Einheit des ſpezifiſch Religiöſen und des Sittlichen iſt, ſ. m. Schr. über die Theologie M.'s S. 214. Eigentümlich iſt dann dem Melanchthon auch die Lehre von den praemia corporalia et spiritualia, worunter er (ſ. ebendaſ. S. 267) den Erfolg des ſittlichen Handelns, das durch das Guthandeln erzeugte ſittliche Gut verſteht, deſſen aber der Einzelne nur in der ſittlichen Gemeinſchaft teilhaftig werden kann. Die höchſte ſittliche Gemeinſchaft iſt für Melanchthon die *Kirche*. Melanchthon „lebt im ethiſchen Begriff der Kirche“ (Dorner, Gedächtnisrede, S. 394). Die Kirche iſt ihm nicht bloß Heilsanſtalt, ſondern Heils*gemeinde*, darin kommen die frühere Definition: congregatio sanctorum und die ſpätere: coetus amplectentium evangelium überein. Dieſe Gemeinde des Heils iſt dem Melanchthon nun aber nicht bloß oder vorwiegend Gottes Werk, was Luthern für die Kirche überhaupt, den Reformirten wenigſtens für die universitas praedestinatorum die Hauptſache iſt; die Kirche iſt auch ſelbſttätig — Gott gegenüber im Gebet, tätig und wirkſam aber auch in der Welt, als evangeliſche Glaubens- und Lehrgemeinſchaft, wie als Pflegerin der justitia spiritualis im Unterſchied von der justitia mundana, die auf dem Gebiet des Stats ſich betätigt. Um aber dieſe ſittliche Aufgabe in der realen Welt löſen zu können, darf die Kirche nicht eine bloße Idee, eine civitas

platonica sein, sie muss als coetus visibilis in der Welt ein reales, allerdings möglichst ihrer göttlichen Bestimmung entsprechendes Dasein gewinnen. Wie es für den Einzelnen sittliche Pflicht ist, der „waren Kirche" sich anzuschließen, so muss die Kirche, welche auf dem Grund des Evangeliums ruht, sich in ihren gottverordneten Tätigkeiten als die ware Kirche bekunden (signa monstrantia ecclesiam). Ebendarum ist an diesen Tätigkeiten der Kirche nicht bloß der göttliche Inhalt, sondern auch die menschliche Form von wesentlicher Bedeutung: die Reinheit kirchlicher Lehre soll sich in bestimmter Lehrordnung darstellen, die Einheit des Geistes auch in einheitlicher kirchlicher Organisation, womöglich auch in der Erhaltung des einen großen Kirchenkörpers ihre Betätigung und Sicherung finden.

So ist der kirchlich-konservative Sinn Melanchthons, von dem wir oben sprachen, ein direkter Ausfluss der Grundtendenz seiner Theologie, „dem evangelischen Glaubensprinzip seine ethische Verkörperung, dem Ewigen und Göttlichen seine geschichtliche Vermittlung und die richtige Weise seiner Einführung in die Zeitlichkeit zu sichern". Auch da, wo die Kirche Heilsvermittlerin für den Einzelnen ist, namentlich bezüglich der Sakramente, betont Melanchthon, dass alle Heilsvermittlung ethischer Natur ist. Er hat, wenn wir recht sahen, ein spezifisches Heilsgut für das Abendmal festgehalten, aber er hat den „Genuss der Ungläubigen" in Luthers Sinn aufgegeben, und wie ihm die Sakramente — dogmatisch betrachtet — signa divinae voluntatis erga nos sind, so werden sie auch noch unter dem ethischen Gesichtspunkt als nervi publicae congregationis aufgefasst, beides aber, der dogmatische und der ethische Sakramentsbegriff, vereinigt sich dadurch, dass Melanchthon unter Sakrament nicht — wie Luther wenigstens in populärer Rede das „äußerliche Ding, darin wir den Schatz der Gnade ergreifen", versteht, sondern die kirchliche Feier, in der Christus kraft seiner Verheißung wirksam ist (actus in actu, nicht res in re). Wie in der Heilsvermittlung, so will Melanchthon auch in der Auffassung der Heilskausalität in der Theologie und Christologie das ethische Moment gewart wissen. In der Aufnahme der Trinitätslehre und der Christologie in die zweite Bearbeitung der loci ist Melanchthon zunächst wie die Reformatoren alle geleitet von dem Streben, „den Boden der allgemeinen Kirche festzuhalten", trotz der Lossagung von Rom und im Gegensatz zu den Antitrinitariern, namentlich Servet, dessen Einwirkung auf Melanchthon gewiss beträchtlich, aber doch überwiegend negativ war. (Anders Tollin, Melanchthon und Servet 1876). Dabei hält aber unser Reformator auch jetzt den Grundsatz der loci von 1521 in merkwürdiger Weise fest: Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus". „Es fehlt ihm die kräftige Mystik und Spekulation, welche Luthern über die Schwierigkeit des Dogma hinweghalf", Gaß, Gesch. der protestantischen Dogmatik, I, 35. Er lehnt sogar die christologischen Spekulationen Luthers in der Ubiquitätslehre ebenso wie den idealen Christus eines Theobald Thamer ab — im Interesse der ethischen Lebenswarheit des Erlösers, und beschränkt sich zunächst darauf, die Zweinaturenlehre des Chalcedonense in korrekter Form bis zur formalen Idiomen-Kommunikation zu reproduziren — aber es ist nun doch nicht bloß das Interesse der Schultradition, das er hiebei vertritt. Die Trinitätslehre ist ihm aus dem praktischen Gesichtspunkt wichtig, weil ihm an das Bekennnis zum dreieinigen Gott die ware christliche Gottesverehrung, der Vollgehalt und die Zuversicht des christlichen Gebets geknüpft ist, s. z. B. C. R. XXI, 635, wie er auch den Glauben an die Gottheit Christi vor allem auf die in der Schrift gebotene Anbetung des Erlösers gründet. Auf dem praktisch-religiösen und dabei so sehr konservativen Standpunkt Melanchthons hängen so jene objektiven Dogmen der altkirchlichen Überlieferung und die protestantische Heilslehre innerlicher zusammen, als man denken möchte, sodass Melanchthon das Spezifische der christlichen Lehre öfters so zusammenfasst: In vera Ecclesia intelligi oportet discrimen invocationis verae et falsae, differt doctrina Ecclesiae etiam ab aliarum gentium doctrinis de peccato et justitia. C. R. XII, 569. Aber im theologischen System bleibt so ein Hiatus, zumal da die Lehre von der Vorsehung in den loci nicht zur Entwicklung kommt, während die Christologie nur einen An-

hang der Lehre von Gott bildet. Das „Unfertige“ dieſer melanchthoniſchen Dogmatik zeigt ſich deutlich genug in dem Abriſs, den Frank, Geſchichte der proteſt. Theol., I, 71, von ihr gibt, an dem wir nur das Eine auszuſetzen hätten, daſs er die weſentliche Fortbildung nicht mehr berückſichtigt, welche die dogmatiſchen Streitigkeiten der ſünfziger Jare für die Theologie Melanchthons noch herbeigefürt haben.— Es iſt doch nicht bloß „Sophiſterei und Wortklauberei“, wie Melanchthon anfänglich glaubte, in den Fragen geweſen, welche ein Oſiander, Stankarus, die Ubiquitiſten angeregt haben. Melanchthon ſelbſt hat von dieſen Gegnern gelernt und ſeine Aufmerkſamkeit mehr als bisher den objektiven Dogmen, namentlich in ihrem Zuſammenhang mit der Soteriologie, zugewendet. Dies beweiſen die letzten dogmatiſchen Schriften Melanchthons, die im C. R. XXIII geſammelt ſind: die Enarratio Symboli Niceni, von Cruciger begonnen, von Melanchthon neu bearbeitet und vollendet 1550, die Explicatio Symboli Niceni, eine die neuen Kontroverſen in der proteſtantiſchen Kirche noch eingehender behandelnde Umarbeitung der erſtgenannten Schrift, 1557, auch das Examen Ordinandorum 1554, und die Responsiones ad impios articulos bavaricae inquisitionis 1559, in denen unter Einwirkung der ſynergiſtiſchen Streitigkeit der göttliche Faktor in der Bekehrung mehr betont wird (ſ. o.). Aber indem nun Melanchthon in dieſen letzten Schriften neuen dogmatiſchen Impulſen folgt, die ihm von Gegnern zukommen, größtenteils aber von Luther herrüren, ſo zeigt ſich auch jetzt der eigentümlich das Gegebene umbildende Einfluſs der ethiſchen Richtung ſeines Denkens. So kehrt, nach Oſianders Vorgang, nun auch Melanchthon behufs innigerer Zuſammenfaſſung von Rechtfertigung und Erneuerung zu der 1520 von Luther angenommenen Anſchauung zurück, daſs „Chriſtus unſere Gerechtigkeit iſt“, aber nicht der myſtiſche Chriſtus, der dem Oſiander zu einer ruhenden göttlichen Subſtanz wird, in welcher der Menſchen Sünde wie ein Tropfen im Meer verſchwindet, ſondern der geſchichtliche Chriſtus, deſſen ſittliche Lebenstat, die Erfüllung des Geſetzes (obedientia activa), wirkſam wird, wie in der Richtung auf Gott, ſo auch in der Richtung auf uns, als ſittlicher Impuls — ut restituatur in nobis justitia et vita aeterna C. R. XII, 414. Durch die von Chriſto geſchehene Geſetzeserfüllung ſoll das Geſetz für uns nicht — wie bei Flacius — aufgehoben, ſondern ſeine Erfüllung uns ermöglicht werden, denn das Geſetz iſt nicht eine willkürliche, nur auf Zeit gültige ordinatio Dei, ſondern aeterna et immota sapientia et regula justitiae in Deo. C. R. XXIII, 8. Melanchthon allein hat mit jener bei den andern Reformatoren wenigſtens in der Prädeſtinationslehre und im Supralapſarismus wirkſamen Anſchauung des Nominalismus völlig gebrochen, wornach Gott der grundloſe, über den Unterſchied des Guten und Böſen erhabene Wille iſt. Mel. denkt das Weſen Gottes in ſich ethiſch; in dieſer Hinſicht, nicht als ein Beweis von ſpekulativem Talent, iſt ſeine Trinitätskonſtruktion bedeutſam, ſofern in ihr Gott als die Einheit von Selbſtbewuſstſein und heiligem Willen der Liebe, als ethiſcher Geiſt gedacht wird. Durch die ewige Norm des Rechten in Gott, das Geſetz, iſt nun auch die ganze Wirkſamkeit Gottes in der Welt geregelt und innerlich verbunden; aber es iſt mehr als eine Rechtsnorm; wenn auch Melanchthon namentlich die Genugtuungslehre oft in juridiſchen Formen entwickelt, der höchſte Geſichtspunkt iſt ihm, daſs es die Liebe Gottes iſt, welche nach der in dem Geſetze enthaltenen Norm des Guten wirkt und ſich mitteilt, ſ. C. R. XXIII, 385, daſs das Wirken Gottes Selbſtmitteilung iſt (weshalb der Son Gottes auch one die Sünde Menſch geworden wäre); der höchſte Zweck dieſer Selbſtmitteilung Gottes aber iſt die Stiftung der vollkommenen ſittlichen Gemeinſchaft, in der Gott warhaft erkannt und angebetet und ſein Wille vollkommen erfüllt wird, d. h. der Kirche. C. R. XXIII, 214. Dieſem höchſten Zweck ordnet ſich auch die Erlöſung und weiterhin die Schöpfung und Vorſehung als Mittel unter. Es iſt dies bei Melanchthon eine ſehr häufig widerkehrende Kombination, die freilich nicht durch das dogmatiſche Syſtem einheitlich durchgefürt iſt, in der ſich aber für Melanchthon ſeine allgemein wiſſenſchaftliche Tätigkeit und ſeine Theologie zuſammenſchließt, ſ. C. R. XII, 520: Deus tradito verbo suo ostendit, se ideo condidisse genus humanum, ut esset Ecclesia Deo obediens. Ac deinde cum

propria voluntate primi parentes lapsi essent, deprecante Filio ingenti misericordia, ne universa natura humana frustra condita esset, iterum se patefecit, et revocavit lapsos ad poenitentiam. Eth. doctr. el. C. R. XVI, 198: Nec vocavit nos tantum, sed res tantas in Ecclesia vult perficere, vgl. C. R. XXI, 345. 610. 777; XXIII, 417. 467. 475.

Diese Übersicht über die ganze dogmatische Entwicklung Melanchthons bestätigt das Urteil Landerers, dafs die dogmatische Individualität Melanchthons wesentlich von Luther getragen war und blieb. Insofern hat man ein Recht, die Dogmatik Melanchthons mit Gafs der Lehrbildung im Luthertum einzuordnen. Aber zugleich dürfte der Nachweis erbracht sein, dafs der Theologie Melanchthons ein ethischer Grundzug eignete, welcher von der Heilslehre ausgehend, nach und nach auf allen wesentlichen Punkten des dogmatischen Lehrganzen zu eigentümlichen Lehrbestimmungen gefürt hat. Diese haben sich allerdings nicht zu einem durchgängig originalen System zusammengeschlossen. Sie treten zunächst als Milderungen und Ergänzungen des lutherischen Typus auf und kommen so vielfach nicht zu voller Entfaltung, und erst spät zu einer, auch nur skizzenartigen Zusammenfassung. Dennoch liegt in den Schriften Melanchthons ein eigentümlicher Lehrbegriff vor, der von der spätern Dogmatik lutherischer und reformirter Konfession sich deutlich genug unterscheidet und der in der Reformationszeit — freilich in unvollkommener Form — ein Prinzip vertritt, das auf protestantischem Standpunkt als eine wesentliche Ergänzung zu Luthers theologischem Grundgedanken von der in Christo offenbaren Liebe Gottes und im Verhältnis zu Zwinglis allwirksamer Vorsehung und zu Calvins unwiderstehlicher Gnade als notwendiges Korrektiv anerkannt werden mufs: es ist das Prinzip der sittlichen Freiheit, der ethischen Persönlichkeit, die allein für Gottes Gnade warhaft empfänglich ist, aber auch in Kraft derselben sittlich tätig sein soll, vgl. Baur, Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 281, und im Anschlufs an m. angef. Schr. Pünjer, Geschichte der chr. Religionsphilosophie, I, 102.

Unbestrittener und dauernder, als in der Dogmatik, ist der Einfluss Melanchthons auf dem Gebiet der Ethik gewesen, und zwar nicht nur für seine eigenen Schüler, die, wie Paul von Eitzen, Chyträus, Strigel, Henning, im Gebiet der lutherischen Kirche die ethische Disziplin angebaut haben (vgl. Schwarz in Stud. und Krit. 1853, H. 1), sondern auch die reformirten Ethiker, von Danäus bis Amyrauld, haben nur zwischen den in den verschiedenen Schriften Melanchthons vertretenen Standpunkten abgewechselt (s. Schweizer, Stud. und Krit. 1850, H. 1). Es erklärt sich dies one Zweifel daraus, dafs Melanchthon der Erste war, welcher neben dem religiösen Innenleben auch dem sittlichen Verhalten und Handeln des Christen ein selbständiges Interesse und eine wissenschaftliche Behandlung in der Weise zuwendete, dafs er die in der Reformation neugewonnene christliche Erkenntnis zu den Grundbegriffen und Hauptproblemen der seitherigen ethischen Wissenschaft ins Verhältnis setzte. Zunächst behandelte Melanchthon die Ethik als eine philosophische Disziplin, und zwar in den Prolegomena zu Ciceros Officien 1525, C. R. XVI, 534 (vgl. die Vorrede XI, 87) als doctrina de moribus, de civili consuetudine, die der doctrina de religione an die Seite gestellt wird, aber in dieser ungleichen Gebietsteilung freilich ziemlich dürftigen, mehr naturrechtlichen Inhalt hat. Weiter geht die Philosophiae moralis epitome 1539 (in C. R. XVI, 21 ff., nach der Ausgabe von 1546 abgedruckt). Es ist dies eine selbständige, wenn auch an Aristoteles sich anlehnende philosophische Moral, kein bloßer Kommentar, wie die Enarrationes librorum Ethicorum Aristotelis, die seit 1529 in zalreichen Bearbeitungen erschienen. Auch in der Epitome ph. m. ist die Ethik ein Teil der Philosophie, sie hat zum Inhalt die lex naturalis; diese wird aber nicht mehr auf das bürgerliche Leben beschränkt; sie lehrt, freilich nur in undeutlichen Umrissen, auch die Gebote der ersten Tafel. Auch so bleibt die Ethik nur Gesetzeslehre und ist zudem von der theologischen Erklärung des Dekalogs nur quantitativ verschieden. Einen wesentlichen Fortschritt bezeichnet daher die dritte ethische Hauptschrift Melanchthons: Ethicae doctrinae elementa

1550. 1560. C. R. XVI, 165 ff. Hier ist der leitende Gesichtspunkt, daſs die Ethik (doctrina de virtutibus) „sawal in der Kirche als in der Philosophie zu behandeln ist". In einer durchgefürten kamparativen Behandlung der philasophischen und der thealagischen Ethik ergibt sich, daſs die erstere, deren Quelle das natürliche, sittlich-religiöse Bewuſstsein ist, die sittlichen Grundbegriffe nur als Ideale (Namen und Schattenrisse, C. R. XII, 327; X, 877) ausstellen kann, wärend die „Lehre der Kirche", van der Erlösuug ausgehend, die formalen sittlichen Grundbegriffe, die sie von der Philasophie ausnimmt, erst mit sittlichem Inhalt erfüllt. Auch in dieser letzten ethischen Schrift Melanchthons bleibt die Behandlung eine ziemlich schematische, aber „ein Fartschritt zu einer eigenen thealogischen Ethik liegt dennach var" (s. Schwarz a. a. O.). Eine Ergänzung bilden zunächst die loci, in welchen sich namentlich um den locus de ecclesia viel ethischer Staff gruppirt. Ein Seitenstück bilden für die Lehre vam Stat die Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis 1530. 1535. C. R. XVI, 417. Vom thealagischen Standpunkt aus sind viele ethische Einzelfragen besprachen in den Annotationes in Evangelia, s. u., und in den Scholia in Proverbia Salomonis 1525. 29. 51. Melanchthon betrachtet diese biblische Schrift als eine göttlich geaffenbarte ratio formandae vitae, nach welcher er, ausgehend vom Prinzip des Glaubens — zunächst an die väterliche Vorsehung Gattes, — das innere und äuſsere Leben des Frammen in seinen mannigfachen Aufgaben und Verhältnissen und in seinem Unterschied von einer blaſs weltlichen Klugheit beleuchtet. Interessant ist diese Schrift auch dadurch, daſs sich in ihren verschiedenen Ausgaben die Veränderung in den Anschauungen Melanchthans über das Verhältnis van Vorsehung und Freiheit, Natur und Gnade besanders anschaulich darstellt, letzteres namentlich durch eine immer unbesangenere Benützung des Sentenzenschatzes der Klassiker. Aber überhaupt die gesamten Werke Melanchthans bilden eine Hauptquelle für die Erkenntnis der sittlichen Lebensanschauung des Reformationszeitalters. Wir finden dieselbe bei ihm nicht in sa valkstümlicher Gestalt, wie bei Luther; Melanchthan repräsentirt vermöge seines ganzen Bildungsganges und Berufs die sittlichen, palitischen, ökanamischen Anschauungen des gebildeten Bürger- und des Gelehrtenstandes der Reformatian, in denen sich Humanismus und Evangelium, deutsches Gemüt und antike Rechts- und Kunstformen zu lebenskräftiger, aber freilich sa wenig als in der Kunst der deutschen Renaissance zu durchweg harmonischer Gestaltung verbunden haben. In der „freien humanen Geistesrichtung, in dem umfassenden Blick auf das ganze Menschenleben" steht Melanchthan am nächsten an der Seite Zwinglis, aber er unterscheidet sich van dem Züricher Reformatar durch seinen aben schan charakterisirten kanservativ-kirchlichen Sinn. Wie Melanchthon, was das Religiöse betrifft, die Heilsgnade nicht absalut und nicht rein innerlich wirken, sondern durch die abjektiven Guadenmittel vermittelt und in ihrer Heilswirksamkeit ethisch bedingt sein läſst, sa ist es ihm in der sittlichen Sphäre nicht, wie dem „sacialen und palitischen Reformatar der Eidgenossenschaft", um eine durchgreifende Erneuerung auch des bürgerlichen Gemeinwesens aus dem pratestantischen Prinzip, sandern im ausgesprochenen Gegensatz dazu um die Warung des evangelischen Prinzips in seinem Unterschied van palitischen Interessen und in seiner kirchlich überlieferten Gestalt zu tun; — so wird es zu erklären sein, daſs wir bei Melanchthan gerade für Zwingli niemals irgend welcher Sympathie begegnen. In der Betanung des eigentümlich Kirchlichen im Unterschied vom Stat berürt sich Melanchthan mit Calvin. Aber wärend dieser die absalute Farderung des christlichen Ethos in biblischer Reinheit, freilich auch in asketischer und gesetzlicher Strenge vertritt, ist es dem Melanchthan — man vergl. z. B. seine Erklärung der Bergpredigt — um die Bewarung des Unterschieds von Gesetz und Evangelium, ebendamit aber auch der evangelischen Freiheit zu tun, die sich bei ihm viel unbesangener den Kulturaufgaben der madernen Welt zuwendet.

Melanchthan kammt aber in Beziehung auf die thealagische Wissenschaft nicht nur als Dagmatiker und Ethiker, sandern auch als Exeget in Betracht, vergl. Thilo, Melanchthon im Dienst an hl. Schrift, 1860. Wie Mel. „von der heil.

Schrift zur Theologie geführt wurde" und bis ans Ende in der Schrift lebte, so hat er das Schriftstudium auf niedern und hohen Schulen und unter den Geistlichen wirksam gefördert (vgl. den Unterricht der Visitatoren 1528, die brevis theologiae discendae ratio 1530, und Synodalreden C. R. XI, 775. 895). Er hat aber auch das protestantische Schriftprinzip zuerst dogmatisch entwickelt (vgl. außer den loci besonders Defensio contra Eccium C. R. I, 113, den Brief an Johann Heß a. 1520, ibid. I, 137, die Schrift de ecclesia et auctoritate verbi Dei 1539); allerdings hat Melanchthon späterhin (vergl. C. R. VII, 1078 al.) für die Auktorität der Schrift bereits in der Weise der orthodoxen Dogmatik, außer dem testimonium spiritus sancti auch den Beweisapparat supranaturalistischer Apologetik entwickelt; dagegen sind seine Auslegungsgrundsätze mehr im echten Geist der Reformation gehalten, s. m. Schr. S. 347—89. Man führt häufig als Beleg dafür, welche Anforderungen Melanchthon an den biblischen Exegeten machte, seinen berühmten Ausspruch an: omnis theologus et fidelis interpres doctrinae coelestis necessario debet esse primum Grammaticus, deinde Dialecticus, denique testis (so schon Strobel, Histor.-litterar. Nachricht von P. Melanchthons Verdiensten um die hl. Schrift, Nürnberg 1773). Allein in diesem Ausspruch bezeichnet Melanchthon eigentlich das Wesen und die Aufgabe der Theologie überhaupt, immerhin läßt sich derselbe auch anwenden auf seine hermeneutischen Grundsätze und Forderungen. Er ist mit Luther vor allem aufs lebhafteste durchdrungen von der Notwendigkeit einer genauen Sprachkenntnis für die Auslegung der hl. Schrift, d. h. der griechischen Sprache des Neuen Testaments, aber auch der LXX (von der er eine neue Ausgabe besorgte, Basel 1545) und der hebräischen (vergl. mehrere seiner Reden in den declamationes über das hebräische Sprachstudium) — und weiter als Voraussetzung davon, der klassischen Sprachen für sich; dies vor allem im Gegensatze zu den „hallucinationes" der scholastischen Exegese und im Interesse der Reformation der Lehre. Melanchthon preist es als göttliche Woltat, dass die Schrift durch Luthers Bibelübersetzung auch in die Hände des Volkes gekommen sei, C. R. XI, 710. 729, und er ist Luthers steter Gehilfe bei diesem Werk gewesen, wie denn die Übersetzung der beiden Bücher der Makkabäer in Luthers Bibel von Melanchthon herrüren soll. Auch eine 1529 in Wittenberg erschienene Lateinische Bibelübersetzung wird als gemeinschaftliches Werk von Melanchthon und Luther genannt. Aber für die Erkenntnis und Bewarung der reinen Lehre fordert Melanchthon steten Rückgang zu den „Quellen", s. Kolosserbrief 1534: quemadmodum initio ecclesiae donum linguarum donatum est apostolis, ut Evangelium spargere inter gentes possent, ita et hoc seculo videntur linguarum studia esse excitata ad ecclesiasticam doctrinam repurgandam. Übrigens ist ihm der Grammaticus auch der Philolog im modernen Sinne, dem die Kenntnis der Geschichte, Archäologie, Geographie des Altertums zu Gebote stehen muss; und er weiß auch recht wohl, wie überhaupt one allgemeine wissenschaftliche Bildung und Kenntnisse eine Auslegung der Bibel nicht möglich ist, qui sacras litteras sine aliarum artium ac litterarum adminiculo tentant, nec illi sine pennis volaturi sibi videntur, C. R. I, 594. Das zweite Haupterfordernis für den biblischen Exegeten ist weiter nach Melanchthon die Kenntnis der Grundsätze der Dialektik und Rhetorik, der ersteren für die logische Analyse und namentlich auch für die weitere Entwicklung des Gedankengehalts, der letzteren für die richtige Auffassung der stilistischen Form und der schriftstellerischen Komposition der Schriften, s. El. Rhet. C. R. XIII, 419. Nur auf diesem Wege gewinnt man nach ihm das Verständnis des Ganzen und Einzelnen in- und miteinander, Post. II, 583. Es gilt das aber nicht nur von der einzelnen Schrift, sondern von der Bibel überhaupt im Großen, dass das Einzelne nur aus dem Ganzen erklärt werden kann; man muss erklären ex analogia scripturae; übrigens fasst er die Analogie der Schrift nicht nur formal, sondern auch material als die Summe der Heilswarheit, Rhet. C. R. XIII, 470 u. 472, namentlich als den Grundgegensatz von Gesetz und Evangelium, ebendaselbst 468. Endlich versteht es sich eigentlich von selbst, dass Melanchthon eine richtige Erklärung der heil. Schrift nicht für möglich hält, objektiv one Erleuchtung durch

den heil. Geist, subjektiv one lebendigen Glauben; im Kommentar zum Kolosserbrief vom Jare 1534 sagt er: ich meine, geistliche Dinge können nicht erkannt werden, wenn unsere Herzen der heil. Geist nicht bewegt und lehrt; und ebenso verlangt er, dass mit dem Lesen der heil. Schrift Übungen in der Gottseligkeit verbunden werden müssen, wenn man die Gabe der Auslegung erlangen soll. Dieses donum interpretationis, das Licht, welches der hl. Geist in den Gläubigen anzündet, ist allezeit in der Kirche gewesen (wenn auch nicht an eine kirchliche Würde oder Mehrheit gebunden); daher legt gerade Melanchthon auch für die Schriftauslegung auf den consensus doctrinae großen Wert. Nur ist jede Überlieferung darauf anzusehen, ob sie eine sententia vorae ecclesiae ist. So bleibt wenigstens in thesi festgehalten: judicem ipsum esse verbum Dei. C. R. XXI, 836; XXIII, 604. Was nun aber außer den Mitteln der Auslegung weiter die Sphäre und Grenze derselben betrifft, so kämpft Melanchthon mit großem Nachdruck für die Einheit des Sinnes, und zwar des sensus litteralis im Gegensatz gegen die quatuor sensus Scholasticorum, die er in dieser Hinsicht mit Spinnen vergleicht (prodigiosa metamorphosis quadrifariae interpretationis, C. R. XIII, 468). Mit ziemlicher Sicherheit zeigt er in derselben Stelle, wie das Weitere, das man außer dem buchstäblichen Sinn in den Worten der Schrift suche, nur, sei es dogmatische oder praktische, Anwendung und Entwicklung sei, vgl. Post. II, 346. Melanchthon ist jedoch auch der Meinung, dass die Entwicklung des dogmatischen Gehaltes mittlest der Dialektik (das ratiocinari) wesentlich zur Aufgabe des Exegeten gehöre. Grammatische, etymologische Erklärungen finden wir am meisten in seiner Postille, die aus mündlichen Vorträgen hervorgegangen, und beim ersten Kapitel des Römerbriefes, wo er nach der Erklärung einer Reihe einzelner Wörter beifügte: hanc grammaticam enarrationem addidi, ut juniores assuefiant ad diligentiam in consideranda proprietate verborum, C.R. XV, p. 840, womit zu vergleichen sind seine Bemerkungen über die Erklärung des Alten Test.'s, C. R. XI, 715. Daraus müssen wir schließen, dass er diese grammatisch-philologische Erörterung hauptsächlich dem mündlichen akademischen Unterricht zugewiesen wissen wollte. In den Kommentaren dagegen, die er veröffentlicht hat, tritt das Theologus debet esse Grammaticus entschieden zurück gegen das andere: debet esse dialecticus et testis; die sachliche, dogmatische, apologetisch-polemische Erörterung nimmt fast den ganzen Raum ein, offenbar, weil es in dieser Zeit galt, vor allem die evangelische Warheit aus der Schrift festzustellen und zu bezeugen. Dieser überwiegend auf das Sachliche ausgehende, näher dogmatische Charakter seiner Exegese fürt freilich dann auch bei ihm die Fehler mit sich, denen eine dogmatische Auslegung so leicht verfällt. Auch sein Bestreben, die genaueste Disposition im Texte nach den Regeln der Rhetorik aufzusuchen, geht one Willkür nicht ab, und seine Selbstrechtfertigung in f. disp. orat. in Ep. ad Rom. ist eine Selbstanklage. Und wenn nun auch seinen Erklärungen im Einzelnen das Lob der Natürlichkeit und Verständigkeit in den meisten Fällen nicht abgesprochen werden kann, so hält er sich doch auch, so streng er in der Theorie über die Allegorie urteilt, in der Praxis der Auslegung vom Allegorisiren nicht frei, aber er opfert nie, wie die eigentlichen Allegoriker, den buchstäblichen Sinn auf und behandelt die Allegorie wirklich mehr als geistige Anwendung; dann sind seine Allegorien zwar mitunter maßlos und geschmacklos, in der Regel jedoch nüchtern und praktisch, oft sogar seinem sinnigen Wesen gemäß recht witzig, wie wenn er unter den Geigern und Pfeifern bei der Tochter des Jairus die consolationes philosophicas versteht. Von seinen Kommentaren sind die über die alttestamentl. Schriften, Genesis, Proverbien, Daniel, Psalmen ꝛc. weniger bedeutend als seine neutestamentlichen, wie er auch von sich bekennt, dass er die lingua prophetica mediocriter verstehe, C. R. XI, 715. Unter den neutestamentlichen sind die wichtigsten seine widerholten Auslegungen des Römerbriefs, zuerst 1522 von Luther one seinen Willen herausgegeben, dann neu bearbeitet 1532, 1540 und 1556, ebenso der 1527, dann in veränderten Ausgaben 1529, 1534 und 1559 erschienene Kommentar über den Kolosserbrief, beide mit vielen Exkursen. Unter seinen Schriften über die Evangelien sind die Annotationes in Ev. Johannis 1523, aber auch die Enarratio in

Evangelium Johannis 1536, zuerst unter Crucigers Namen erschienen, aber ihm wesentlich angehörig, dogmatisch nicht uninteressant. Im Allgemeinen steht Melanchthon als Exegete hinter dem dogmatischen Tiefsinn Luthers zurück und wird von Calvin übertroffen durch das harmonische Verhältnis des philologischen und theologischen Faktors der Auslegung. Dagegen darf man der Exegese Melanchthons „Besonnenheit und veredelte Popularität" (Gaß, Geschichte der pr. Dogm., 1, 158) nachrühmen und hervorheben, daß die Kommentare Melanchthons, weil er am meisten unter den Reformatoren in der Weiterbildung seiner Theologie von der Schrift sich belehren und berichtigen ließ, mehrfach sehr bedeutsam in die Lehrgeschichte des Protestantismus eingegriffen haben.

Auch für die historische Theologie in ihrem akademischen Betrieb ist das Vorbild und die Anregung Melanchthons bis ins 17. Jarh. in erster Linie maßgebend gewesen, mehr als die an sich ja ungleich bedeutendere Leistung der Centuriatoren. Nachamung fand namentlich die Behandlung der Kirchengeschichte im Zusammenhang mit der Statsgeschichte, wie sie Melanchthon, seinerseits den griechischen Kirchenhistorikern seit Eusebius folgend, in der von ihm umgearbeiteten Chronik des Carion nach dem Schema der vier danielischen Monarchieen durchgefürt hatte, s. C. R. XII, 711 ff. Ferner haben wir von Melanchthon die erste protestantische Bearbeitung der Dogmengeschichte in der Schrift de ecclesia et auctoritate verbi Dei 1539, C. R. XXIII, 595, nachdem schon 1530 die Sententiae veterum aliquot patrum de coena domini vorangegangen waren. Der erstgenannten Schrift liegt die apologetisch-polemische Tendenz zugrunde, die Übereinstimmung der Evangelischen mit der ecclesia vera, d. h. mit den in allen Jarhunderten zu findenden testes veritatis nachzuweisen, so jedoch, daß sowol die Lehre der scriptores ecclesiastici, wie die Beschlüsse der Synoden der Beurteilung aus der Schrift unterworfen werden. Mit Vorliebe endlich hat Melanchthon in seinen Declamationes und in der Postille das biographische Element der Kirchengeschichte gepflegt und für die Behandlung der christlichen Biographie ein ganz bestimmtes Schema aufgestellt. C. R. XXV, 83 al.

Nur Weniges über die Leistungen Melanchthons auf dem Gebiet der praktischen Theologie!

Über seine Bedeutung für die Geschichte der Homiletik s. d. Art. IV, S. 284 und Schweizer, Homiletik, S. 106. Im Unterschied von Luther und seiner „heroischen" Predigt gilt M. von Alters her als Urheber einer mehr methodischen, speziell der thematischen Predigtweise in der evang. Kirche. Aber von dem künstlichen Rhetorisiren und abstrakten Dogmatisiren einer späteren Zeit hält M. sich ferne sowol in den Annotationes in Evangelia 1544, C. R. XIV, 163 f. und in den für den Vesperprediger an der Wittenberger Kirche, Fröschel, ausgearbeiteten Conciones in ev. Matthaei 1558, a. a. O. 535 f., als in deutschen, für den Meißener Dompropst Georg von Anhalt verfaßten Predigten (ein Auszug bei Schuler, Gesch. der Veränderungen ꝛc., I, 237, vergl. 70). Selbst als Prediger aufzutreten, konnte Melanchthon sich nie entschließen, schreibt er doch an Brenz geradezu: ego concionari non possum. C. R. III, 170. Melanchthons Postillen C. R. XXIV und XXV sind zwar ursprünglich aus der Absicht hervorgegangen, den in Wittenberg studirenden Ungarn, welche die deutschen Predigten in der Kirche nicht verstunden, diese Predigten zu ersetzen durch eine Erklärung der ev. Perikopen, welche er an Sonn- und Festtagen in seinem Hause und dann bei vergrößertem Zulauf auch anderer Zuhörer im öffentlichen Hörsale, namentlich im letzten Jarzehnt seines Lebens gab; aber diese Erklärung, in lateinischer Sprache vorgetragen, war ein Mittelding zwischen Vorlesung und Predigt, indem er sich nicht auf das Erbauliche beschränkte, sondern auch Dogmatisches, Grammatisches und Historisches einflocht, und zwar in freierer, vertraulicher Vortragsweise. Für die beiden erstgenannten, mehr für die Gemeinde berechneten Evangelienerklärungen ist charakteristisch die Besprechung vieler ethischer Einzelfragen, ebenso für Melanchthons Catechesis puerilis 1532, C. R. XXIII, 117, ein Religionslehrbuch für jüngere Studirende, das eingehend, selbst kasuistisch, den Dekalog, dann — gut lutherisch — die Lehre von Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung

und guten Werken, endlich die Sakramente behandelt, nicht aber das Symbolum und das Vaterunser. Dagegen enthält der deutsche Katechismus Melanchthons 1549 (zunächst für seine Tochter aufgesetzt, abgedruckt bei Langemack, Histor. catechet. II, 496) ganz nach Luthers Anordnung die 10 Gebote, den Glauben und das Vaterunser, nebst kurzer Erklärung, vgl. Zezschwitz, System der Katechetik, II, 1, 314. 320.

Ursprünglich für Melanchthons Schola privata bestimmt war das Enchiridion elementorum puerilium, C. R. XX, 394 ff., ein Lesebuch für den ersten lateinischen Unterricht, welches im humanen Geist Melanchthons den Elementen der kirchlichen Erziehung (Vaterunser, Ave Maria, Symbolum, Morgen- und Abendgebete ꝛc.) und biblischen Lesestücken (Bergpredigt, Röm. 12, Joh. 13) auch moralische Sentenzen der 7 Weisen und ein Stück aus Plautus anreiht a. 1524.

Nehmen wir endlich hinzu, dass wir in der brevis discendae theologiae ratio 1530, C. R. II, 456 f. von Melanchthon die erste protest. Schrift über die Methode des theologischen Studiums besitzen, so sehen wir: Auf sämtlichen Gebieten der Theologie hat Melanchthon bahnbrechend oder doch (wie auf dem der praktischen Theologie) in eigentümlicher Weise fördernd gewirkt. Rothe — in der Heidelberger Gedächtnisrede 1860, S. 23. 28 — hat nicht zuviel gesagt: „Was in der Reformationszeit für den Aufbau einer evangelischen Theologie in Deutschland geschehen ist, war sein Werk. Der eigentliche Begründer einer deutsch-evangelischen Theologie war Melanchthon". Aber weit hinaus über die Grenzen der Theologie, auch auf dem allgemein wissenschaftlichen Gebiet, lässt sich die maßgebende oder doch nachhaltige Einwirkung Melanchthons über ein Jahrhundert lang verfolgen.

Über die Philologie und Pädagogik Melanchthons vgl. Raumer, Geschichte der Pädagogik, I, 180 ff.; Bernhardy, Grundriß der römischen Litteratur, IV, 132 ff., die einschlägigen Artikel in Schmids pädagog. Encyklopädie, ferner Planck, Melanchthon, Praeceptor Germaniae, 1860; Sauppe, Gedächtnisrede, Jahrb. für deutsche Theologie, 1860, S. 731 ff.; Koch, Melanchthons Schola privata, 1859. — Die literae humanae sind dem Melanchthon vermöge der ethischen Richtung seines Denkens nie Selbstzweck, oder bloß Mittel für idealen Genuss, obwol er ihren Werth in letzterer Beziehung feinsinnig zu würdigen weiß, s. z. B. C. R. XI, 236. 373. Die klassische Bildung steht bei ihm auch nicht bloß im Dienst höfischer Repräsentation und Politik. Allerdings sehen wir Melanchthon auf den Reichstagen und Kolloquien, und in den für ihre Zwecke verfassten kirchenpolitischen Schriftstücken, dann in seinen Declamationes, in seinen lateinischen Poesien, die ja meistens Epitaphien, Dedikationen, Epigramme sind, s. C. R. X, — auf protestantischer Seite eine ähnliche Stellung einnehmen, wie sie so mancher italienische Humanist als Orator oder poeta laureatus am Hofe eines Fürsten oder des Papstes bekleidete, vergl. Burkhardt, Kultur der Renaissance in Italien, I, 272 ff. Aber treu den in seiner Wittenberger Antrittsrede entwickelten Grundsätzen hat Melanchthon eine tiefere Bedeutung und eine nachhaltigere Wirkung der klassischen Studien stets festgehalten und auf protestantischem Gebiet gesichert. Die Alten sind ihm zunächst die „Quellen reineren Wissens"; für alle Zweige der Wissenschaft, auch für die Jurisprudenz, Medizin, Mathematik ist man an die Schriften der Alten gewiesen, namentlich aber bietet das klassische Studium für die Theologie das instrumentum dar, durch welches der Schatz der Schrift aufgeschlossen und das reine Schriftverständnis bewart wird, s. C. R. XI, 858; V, 125. Weiterhin und hauptsächlich sind die Klassiker das trefflichste Bildungsmittel für die Jugend, und zwar ebenso wegen ihrer schönen Form, durch deren Nachamung man seiner empfinden, richtig denken und sprechen lernt, als wegen ihres sittlich bildenden Inhalts (τὸ ἠθικόν C. R. XI, 404). Melanchthon hauptsächlich ist es, der dem Humanismus in der Schule, dem seminarium ecclesiae et rerum publicarum seine Wirkungsstätte angewiesen hat. So dient Melanchthon selbst mit seiner Philologie aus innerem Beruf (s. besonders Epistola de se ipso IV, 720) ganz überwiegend der gelehrten Schule — durch Bearbeitung der lateinischen und griechischen Grammatik, durch bessere Ausgaben der Klassiker, durch eine Reihe von Kommentaren, C. R. XVI—XVIII, in wel-

chen ein reiches Wissen und im ganzen auch ein guter Takt und Geschmack innerhalb der damaligen Hilfsmittel sich nicht verkennen lassen, namentlich aber durch seine nach allen Seiten auch auf dem Gebiete der Schule wirksame organisatorische Tätigkeit, durch welche er der „Begründer der gelehrten Schule des evangelischen Deutschlands“ geworden ist; s. bes. die sächsische Schulordnung in Melanchthons Visitationsartikeln C. R. XXVI, 90 f. Es ist nun aber keine ausschließlich humanistische, sondern eine christlich humane Bildung, der die melanchthonische Gelehrtenschule dienen will: ut literis ad virtutem, ad humanitatem, ad pietatem exciteutur ac formentur, C. R. XI, 108; das klassische Altertum vertritt die justitia civilis, die aber nur eine Vorstufe für die justitia spiritualis evangelii ist, wenn sie auch selbst non sine afflatu numinis sich entwickelt hat. C. R. XI, 408. So wird Melanchthon der auf Jarhunderte wirksame Vertreter der necessaria conjunctio scholarum cum ecclesia XI, 606. 238. Weiterhin charakterisirt sich die Tätigkeit Melanchthons für das gelehrte Schulwesen durch das Bestreben, die Bildungselemente der klassischen Studien möglichst allgemein nutzbar zu machen, s. C. R. XII, 220: ea quae necessaria sunt omnibus, quantum possumus, imitemur. Daraus ergibt sich die von Bernhardy gerügte „Mittelmäßigkeit und Genügsamkeit der von Melanchthon herrürenden Schulverfassung: der Zuschnitt eng, die Schule zünftig, vorzugsweise eine schola latina, berechnet auf Lesung einiger praktischer Autoren und auf lateinischen Stil“. Nur darf man auch den Humanisten Melanchthon nicht nach dem allein bemessen, was er in den beschränkten Bildungsverhältnissen seiner Zeit zunächst erstrebt und zustande gebracht hat. Er selbst hat dem Lateinischen stets das Griechische vorgezogen, als die lingua eruditissima, optimarum artium magistra, historiae mundi *ταμεῖον* XI, 860, und so ist das Griechische als unerläßlich für den wissenschaftlich Gebildeten im Lehrplan des melanchthonischen Gymnasiums wol vertreten, s. Schmid, Ene. II, 639. Melanchthon hat aber auch die Realien in seiner Schola privata nicht vernachlässigt, wie das von den ausschließlichen Latinisten geschah, s. Koch a. a. O. S. 35. Wie sich ferner der von Melanchthon entworfene Grundplan der protestantischen Gelehrtenschule vermöge der in ihm waltenden Selbstbeschränkung durch seine „Einfachheit und Durchsichtigkeit“ empfiehlt, so auch durch seine außerordentliche „Fortbildungsfähigkeit“, s. Wagenmann in Schmids Ene. Art. Reformation. Und in dieser Schule und für dieselbe hat Melanchthon jene Scharen von treuen Lehrern herangebildet, die, häufig genug vom Elend des Amtes gedrückt und nicht einmal durch Anerkennung belont, dennoch in frommer und reiner Gesinnung bloß um der Sache willen aushielten und die — damals noch dankbarer als die Theologen das Gedächtnis des M. Philippus lange treu bewarten.

Von der Philologie aus kam Melanchthon zur Philosophie, denn er kannte diese nur als die Philosophie der Alten. Aber eben in ihrer Reinigung begriffen, C. R. I, 50, wurde er in die reformatorische Ban hineingestellt und dadurch unter dem überwältigenden Eindruck der neugewonnenen religiösen Überzeugung, aber auch durch Luthers Beispiel fortgerissen, zu einem heftigen Gegner aller Philosophie. Aber von diesem Extreme kam er bald wider zurück, indem er sich überzeugte, wie der christlichen Warheit ebensoviel durch Unwissenheit und Barbarei, als durch eine falsche Wissenschaft Abbruch geschehen sei, und welche Verwirrung insbesondere dem Werke der Reformation durch das die Wissenschaft verachtende schwärmerische Treiben der Ultras der Reformation, der Widertäufer, Karlstadts und anderer drohte, C. R. I, 593 u. 613. Er schreibt daher schon 1524 wider mit einem ironischen Seitenblick auf die Gegner der Philosophie an Spalatin: sed heus tu homo theologus philosophari coepisti; nescis hoc tempore, quantum cum philosophia theologis bellum sit? Ego summo labore curaque eam tueor, non aliter atque aras nostras et focos solemus. Welche Ansicht er später vom Werte des Studiums der Philosophie für die Theologie hatte, sieht man am besten aus seiner Rede de philosophia 1536 C. R. XI, 278. Die Philosophie, welche sich für Melanchthon nach dem Vorgang der Alten gliedert in die artes dicendi (Dialektik und Rhetorik), physiologia und praecepta de moribus, C. R. XII, 689,

liefert in ihrem ersten formalen Teil der Theologie wie den andern Wissenschaften die Formen der wissenschaftlichen Erörterung: Definition, Division und Schlussfolgerung (für Beweis und Widerlegung) s. bes. C. R. VII, 577. Aber auch in der Realphilosophie sind adminicula für die Theologie zu finden. Diese entlehnt von dort die psychologischen und ethischen Grundbegriffe, um dieselben mit erfarungsmäßigem Inhalt zu erfüllen, wie er sich erst aus dem Evangelium ergibt, XII, 170. Wichtiger noch ist, dass Melanchthon auch für die „Lehre von Gott" eine notitia physica anerkennt, die aus den angebornen Ideeen von Gott, vom Waren und Guten mittelst vernünftiger Weltbetrachtung zu entwickeln ist. Wir finden bei Melanchthon Elemente einer natürlichen Theologie, die er zunächst in seinen philosophischen Schriften ausfürt, die er aber auch in der Dogmatik beizieht, wie überhaupt das eine Eigentümlichkeit seiner Theologie ist, dass sie auch für spezifisch christliche Lehren, von der Trinität, von der Rechtfertigung, von den Sakramenten, Analogieen in der Philosophie, Anknüpfungspunkte im natürlich sittlichen Bewusstsein aufsucht. Wenn nun so Melanchthon dem materialen Gebrauch der Vernunft und der Philosophie in der Theologie mehr Raum gibt, als die spätere, besonders die lutherische Dogmatik, so warnt er doch davor, beide Wissenschaften zu vermengen, ut confundit jura coquus C. R. XI, 282. Namentlich darf sich die Philosophie kein Urteil über die christliche Lehre erlauben. Schon hinsichtlich des Wesens Gottes ist die natürliche Gotteserkenntnis beschränkt und dazu sehr getrübt und erschüttert durch die Sünde; namentlich aber über den Heilswillen Gottes und die von ihm gewirkten Heilstaten kann uns nur die göttliche Offenbarung belehren. Diese ist daher die spezifisch-theologische causa certitudinis, durch welche auch die philosophischen Erkenntnisgrundlagen: Erfarung, Vernunftprinzipien und Syllogismus erst ihre abschließende Befestigung erhalten. C. R. XIII, 651. So hat sich auch die Philosophie als moderata investigatrix veritatis der geoffenbarten Warheit als der praecipua rectrix opinionum et vitae unterzuordnen, auch der coetus philosophicus soll mit seiner Arbeit der Kirche Gottes dienen, deren Glied er ist, s. die Statuten der Wittenberger Fakultät von a. 1546 C. R. X, 1011. Aber es ist nun doch nicht sowol der Unterschied des Vernünftigen und Übervernünftigen, sondern, wie später bei Leibnitz, der Unterschied der vernunftnotwendigen und der Erfarungs- und Geschichtswarheit, worauf bei Melanchthon der Unterschied von Philosophie und Theologie, und die relative Selbständigkeit auch der Philosophie beruht, s. C. R. XIII, 589. XXIII, 390. XII, 220, vgl. Henke a. a. O. S. 18. Melanchthon hält nun freilich die Grenzlinien beider Wissenschaften in praxi wenig genau ein; die von ihm als sehr nützlich gerühmte Vergleichung von Philosophie und Theologie fürt ihn auch in seinen philosophischen Schriften häufig zu dogmatischen Exkursen. Aber es ist doch ein selbständiges wissenschaftliches Interesse, das ihn neben seiner theologischen Tätigkeit auch zu eifrigem Anbau der Philosophie gefürt hat, wodurch er „in der Philosophie ebensogut, ja noch länger und unangefochtener als in der Theologie der Lehrer der ganzen deutsch-protestantischen Welt geworden ist", vgl. Zeller, Gesch. der deutschen Philosophie, S. 31 ff. Seine philosophischen Hauptschriften sind neben den bereits angefürten über Ethik: De rhetorica libri tres 1519—1582, de dialectica libri IV (später Erotemata Dialectices) 1521—1605 oftmals aufgelegt, wie denn Melanchthon selbst diesen unter seinen Schriften am meisten Zukunft versprach, C. R. I, 1085. Sodann Commentarius de anima 1545. Initia doctrinae physicae 1549, sämtlich in C. R. XIII. In diesen Schriften zeigt sich keine philosophische Originalität, Melanchthon bekennt sich offen als Aristoteliker; er verlangt, dass man Angehöriger einer bestimmten und anständigen philosophischen Schule sein müsse, wie es sich gehöre, dass Jedermann Bürger eines geordneten States sei. Die Philosophie des Aristoteles empfiehlt sich ihm durch gemäßigte Ansichten, gute Methode und gleichmäßige Pflege aller, auch der realphilosophischen Disziplinen. C. R. XI, 282. Melanchthon unterscheidet sich jedoch von den Aristotelikern zur Zeit der protestantischen Orthodoxie durch den wesentlich praktischen, dem realen Leben zugewandten Charakter seines Philosophirens. Von Metaphysik sind kaum schwache Anfänge bei ihm zu finden, er will eine phi-

losophia simplex, vitae utilis, keine rein theoretiſchen Spekulationen, welche nur perplexae λογομαχίαι, keine agnitio rerum enthalten, C. R. XI, 344; dazu legt er auch in der Philoſophie Wert auf einen klaren, geſchmackvollen Vortrag, er iſt auch in der Philoſophie allezeit Humaniſt geblieben, und „ſeine Dialektik erinnert in allen Zügen an die Dialektik der Philologen, wie Ramus und Vives". Ritter, Geſch. der chriſtl. Philoſophie, V, 500. Auch an die Populärphiloſophie eines Xenophon und Cicero werden wir bei Melanchthon, insbeſondere durch ſeine Vorliebe für teleologiſche Naturbetrachtung erinnert. Dadurch unterſcheidet ſich Melanchthon wider von den philologiſchen Dialektikern, daſs ſeine Philoſophie viel mehr im Bund mit den realen Wiſſenſchaften, insbeſondere mit der im Reformationszeitalter neuerwachten Naturforſchung ſteht, deren Lehren er nebſt denen der griechiſchen Mediziner in ſeine Anthropologie und Pſychologie aufnimmt, unangefochten durch den Widerſpruch, in den er dabei mit ſeinen ariſtoteliſchen Grundanſchauungen gerät. Am nächſten verwandt mit ſeinem philoſophiſchen Studium iſt ſein lebhaftes Intereſſe für die Aſtronomie, wegen des religiöſen Wertes, welchen die Beſchäftigung mit ihr neben dem bürgerlichen Nutzen habe; um der Sterne willen, ſagt er mit Plato, ſind den Menſchen die Augen gegeben. Damit verknüpft ſich freilich bei ihm als Idioſynkraſie ſein Glaube an die Aſtrologie, obgleich er ſich nachdrücklich bemüht, dieſen Glauben von dem Vorwurf des Abergläubiſchen, Unchriſtlichen und Unnützlichen zu befreien. Es iſt das vinculum naturae, C. R. XI, 298, die sympathia Mundi VII, 472, die Mel. in dieſer Einwirkung der ſideriſchen Welt auf die terreſtriſche wie dann auch in dem unſichern Gebiet der prodigia XIII, 350 nachweiſen will, ein Beweis freilich, wie mangelhaft ſein Begriff des Naturzuſammenhangs iſt; andererſeits darf erinnert werden, daſs Melanchthon das Prinzip der Erfarung und Beobachtung für die Naturforſchung eifrig empfohlen und geübt hat, vgl. XI, 205, namentlich auch den neu aufkommenden Wiſſenſchaften der Anatomie und Botanik widmete er lebhaftes Intereſſe. Noch auf eine Reihe anderer Wiſſenſchaften erſtreckte ſich ſein Eifer, deren Studium er teils ſelbſt pflegte, teils bei ſeinen Zeitgenoſſen zu fördern ſuchte. Davon iſt noch hervorzuheben ſeine Beſchäftigung mit der allgemeinen und deutſchen Geſchichte. Wie er ſich für die Unternehmungen Aventins freundlich intereſſirte (ſ. einen Brief an denſelben bei K. und W. Krafft, Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation, S. 58), ſo hat er ſich ſelbſt anerkannte Verdienſte um die deutſche Geſchichte dadurch erworben, daſs er die Herausgabe älterer deutſcher Geſchichtswerke veranlaſste, ſo der Annalen des Lambert von Hersfeld, die Mel. 1525 im Wittenberger Auguſtinerkloſter aufgefunden hatte, der Chronik des Abts Konrad von Urſperg, und verſchiedener provinzialgeſchichtlicher Werke. Für Univerſalgeſchichte iſt Melanchthon ſchon in Tübingen durch Reviſion und Korrektur der Chronik des Joh. Nauclerus 1516 tätig und ſpäter durch Überarbeitung der Chronik des Carion in ein vielgebrauchtes Lehrbuch auf lange hinaus wirkſam geweſen. Ferner ſind zu nennen zalreiche Deklamationen, beſonders über die Männer der vaterländiſchen Geſchichte, wie er denn ſein deutſches Vaterland in einem treuen Herzen trug, auch für den Kaiſer als Schirmherrn des Rechts und des Friedens gut deutſche Pietät bis ans Ende bewart und öfters die kaiſerliche Autorität gegen die „Praktiken der Päpſte" verteidigt hat, ſ. beſ. C. R. IX, 853. Auch von ſeinen vielſeitigen Kenntniſſen in der Mathematik, Jurisprudenz und Medizin, nicht minder von regem und ausgebildetem Sinn für das Schöne und die Kunſt geben ſeine Declamationes und Praefationes Zeugnis. So ſteht Melanchthon „im Mittelpunkt des geſamten wiſſenſchaftlichen Lebens der Nation". Weber, Weltgeſch. X, 899. Er iſt mehr als ein großer Polyhiſtor; es leitet ihn bei ſeiner vielſeitigen Tätigkeit das bewuſste Streben, die mannigfachen wiſſenſchaftlichen Triebe, welche das Reformationszeitalter geweckt hatte, zu fördern, ihnen Luft und Licht, auch gegenüber von theologiſcher Ausſchließlichkeit zu ſichern, aber ebenſo auch die innere Einheit aller Wiſſenſchaften (des orbis literarum) und ihre gemeinſame Beziehung zu den von der Reformation vertretenen höchſten Lebenszwecken lebendig zu erhalten, vgl. Stellen wie C. R. XI, 210. 606. 811. XII, 240. Und dieſes Streben hat er zur Wirklichkeit gebracht in der Neube-

lebung und einheitlicheren Gestaltung des wissenschaftlichen Unterrichts auf den Universitäten des protestantischen Deutschlands, die ihre Organisation ebenso wie die Gelehrtenschulen großenteils Melanchthon verdanken. Insofern durfte ihn Schlottmann in seiner Festschrift zum Melanchthonsjubiläum 1860 den reformator reipublicae litterariae nennen. Ein Reformator der Wissenschaft ist Melanchthon freilich nicht gewesen, denn er war wol ein ungewönlich vielseitiges Talent, aber kein genialer, banbrechender Geist. Aber jedenfalls ist Melanchthon in der Reformationszeit der wirksamste Vertreter „des Bundes der evang. Kirche und der erneuerten Wissenschaft", der Praeceptor Germaniae im umfassendsten Sinn gewesen*).

Mit der Bewunderung dieses Talentes und der Dankbarkeit gegen seine Verdienste muss sich aber auch unsere Liebe und Verehrung vereinigen, wenn wir noch einen kurzen Blick auf die noch übrigen Züge seines Wesens werfen, wie sie nicht nur in seinem öffentlichen, sondern auch insbesondere in seinem Privatleben hervortreten, und damit das Bild seiner Persönlichkeit abschließen. Originalporträts Melanchthons haben wir von drei berühmten zeitgenössischen Malern, von Holbein ein kleines Rundbild in der k. Gallerie zu Hannover, nach Woltmann (Halbein I, 359) „das vorzüglichste Porträt des Reformators, alle Feinheit des geistigen Lebens ist festgehalten". Der schöne, vielleicht etwas idealisirende Kupferstich van Dürer gibt uns den Melanchthon van 1526: ein kräftiger Kopf, eine hohe, freie Stirn mit einer großen hervorstechenden Ader, der geistvolle Lehrer, der allzeit bereite Varfechter der Reformatian. Die Bilder von der Hand, vielfach auch nur aus der Werkstätte des Lukas Kranach (s. Dohme, Kunst und Künstler Deutschlands, I. Bd., XIII, 34) zeigen uns den Melanchthon der späteren Jare, abgearbeitet, manchmal äußerlich fast dürftig und unscheinbar, aber mit dem Ausdruck der Milde und des Friedens auf dem durchgeistigten Gesicht, in dem doch auch der Scharfsinn des Dialektikers sich nicht verleuguet. Bei verhältnismäßig kleiner, hagerer Statur ist ihm das von Camerarius gerühmte Ebenmaß der Körperbildung und das schöne leuchtende Auge bis zu Ende eigen geblieben. Ganz gesund war er eigentlich nie, und wie er mit einem solchen schwächlichen Körper eine solche Last der Arbeit und Sorge tragen konnte, läßt sich nur aus der außerordentlichen Regelmäßigkeit seiner Lebensardnung und seiner großen Mäßigkeit begreifen. Obgleich aber äußerst genügsam in Narung und Kleidern, und seinem Körper keineswegs weich, beklagt er sich doch über die sächsische Küche im Vergleich mit der schwäbischen und sagt in der Post. IV, 165: „Es ist zu erbarmen, wir haben in diesem armen elenden Nest keinen rechten victum. Ist nichts gut's zu bekammen, und wenn man schon etwas hat, so kacht man's nicht recht: omnia sunt barbarica"; ja er war ein Freund von „ehrbaren Gastmalen mit ehrbaren Männern" nicht um des Essens willen, sondern „um die Freundschaft zu erhalten und zu erneuern", Post. III, 79. Auf Geld und Gut legte er keinen Wert; ja er gab, wie seine ihm hierin ganz gleichgesinnte Gattin in seiner unbegrenzten, auch oft misbrauchten Woltätigkeit und Gastfreiheit oft fast mehr her als er hatte, sodass sein alter treuer schwäbischer Diener, Johann, häufig Mühe hatte, die Wirtschaft aufrecht zu erhalten. Herzgewinnend ist das innige, liebreiche und kindliche Wesen, das Melanchthan im Schaße des häuslichen Lebens entfaltete; in dieser ecclesiola Dei, wie er so schön sagt, fand er neben allem Leide, das ihm auch hier nicht erspart war, immer die reinsten Freuden und den süßesten Trost; seine Zärtlichkeit gegen seine eigene, aber auch gegen fremde Kinder war, sagt sein Freund Camerarius, nur zu groß; aber es kann dach kein rürenderes, aber auch bezeichnenderes Bild geben, als wenn ein französischer Gelehrter zu seinem großen Erstaunen ihn antrifft in der einen Hand das Wiegenband, in der andern ein Buch. Ebenso schön tritt seine edle Seele heraus in der Art, wie er die Freundschaft mit einem großen Teile seiner Zeitgenossen pflegte; Post. III, 287 sagt er: im ganzen Leben gibt es nichts Süßeres und

*) Dies bezeichnet Rothe in der Heidelberger Gedächtnisrede 1860 als die dem Melanchthon gewordene Aufgabe: „Die innige Ineinsbildung der in ihrer Reinheit widererstandenen christlichen Frömmigkeit mit dem neuen Geist der neuen Geschichte, mit den auf die Welt, auf die sittlichen Aufgaben gerichteten Trieben, und sohin vor Allem mit dem Humanismus, die Ausgestaltung eines religiös-sittlichen Christentums". S. 12 f.

Lieblicheres, als den gegenseitigen Austausch mit Freunden. Wie teilte er mit seinem Freunde Camerarius, welchen er dimidium animae meae nennt, alle Sorgen und Freuden des Lebens in einer Freundschaft, von der er gewiſs hofft, daſs auch der Tod sie nicht lösen werde; aber sein Geist und Herz war reich genug zum lebendigsten Austausch mit so vielen andern Männern in der Nähe und Ferne; daher auch seine ausgebreitete Korrespondenz für ihn nicht nur eine Pflicht oder gar eine Last, sondern ein Bedürfnis und Genuſs war, C. R. I, CXXXIII. V, 36 u. 321, und diese Briefe sind um so wichtiger, je rückhaltsloser er in der Regel sich hier ausspricht (Cam. S. 59) und damit den Kommentar zu seinem ganzen Leben gibt. Es war aber auch nicht nur Freundschaft der Worte, sondern der aufopfernden Tat; eine eigentümliche Probe davon sind die Reden und andere wissenschaftliche Arbeiten, welche er seinen Kollegen und Freunden anfertigte und sogar dann unter ihrem Namen zu ihrer Empfehlung herausgab, wie Heerbrand in der oratio funebris von Melanchthon sagt: suo labore et sudore libros scriptos et alia interdum sub amicorum nomine, ut ipsos quoque celebres redderet, edidit. Aber nicht nur gegen Freunde, sondern gegen Jedermann war er in seiner Herzensgüte zu Dienst und Hilfe bereit. Und wie er im äußern Umgang mit den Menschen von Natur freundlich und leutselig war, war er auch von Herzen wolwollend gegen Jedermann, ein Feind von Misgunst, Neid, Verkleinerungs- und Spottsucht. Sein ganzes Wesen, seine Bildung und natürliche Feinheit befähigten ihn besonders zum Verkehr mit Gebildeten und Hochgestellten, während es ihm schwerer wurde, sich in die derbere Art des Volkes zu finden. Sein Widerwille gegen alles Rohe, Unordentliche, Gemeine und Unanständige beruhte übrigens nicht nur auf natürlicher Geschmacksantipathie, sondern ebensosehr auf seinem sittlichen Ernste. Wenn auch nichts weniger als rigoros und pedantisch im Lebensverkehr — liebte er doch auch heitern Scherz und Witz — erlaubte er weder sich selbst noch andern eine Überschreitung der Grenzen des Edlen, Ehrbaren und Anständigen. Man hat freilich dagegen eine Äußerung seines Freundes Baumgärtner von Nürnberg aufgestochen, welcher in einem Briefe an Spengler 15. Sept. 1530, C. R. II, 372 sagt: Er (Philippus) ist in eine solche Vermessenheit gerathen, daß er nit allein niemand will hören anders davon reden, sondern auch mit ungeschicktem Fluchen und Schelten herausfärt, damit er jedermann erschrecke, und mit seiner Autorität und Ästimation dämpfe. Allein hier steht augenblickliche Heftigkeit gegen Heftigkeit, wie sie beiderseits durch die damalige Schwierigkeit der Lage der Evangelischen hervorgerufen war, und es wäre in der Tat unbillig, daraus einen allgemeinen Schluſs ziehen zu wollen. Den reinen, keuschen Sinn Melanchthons mussten auch seine Feinde anerkennen; in der Postille sagt er einmal: oft widerhole ich den Vers: casta Deus mens est, casta vult monte vocari. Daſs sein Herz one Falsch war, und er sich auch im Leben offen, gerade und harmlos gab, wie er war und dachte, oft bis zum Mangel der nötigsten Vorsicht, rühmt Camerarius ausdrücklich an ihm. Wenn man nun dagegen darauf hinweist, daſs er aus Furcht und Feigheit oft seine eigene bessere Überzeugung verleugnet, und seinen Freunden, wie Luther und Reuchlin gegenüber, sich nicht ganz lauter und ehrlich gezeigt habe, und daraus den Schluſs zieht „auf eine gewisse Falschheit des Charakters, die nur zu oft an ihm erscheine“, so weiß man in der Tat nicht, ob man bei einem solchen Urteil mehr staunen soll über die Unfähigkeit, einen solchen Charakter im ganzen verstehen zu können, oder über die Ungerechtigkeit, ihn nicht verstehen zu wollen und einzelne Fehler und Schwachheiten, die in dem übrigen Charakter und der Schwierigkeit der Verhältnisse ihre Erklärung finden, zu schlimmen Charakterzügen zu stempeln; ja nur Frechheit kann Melanchthon Falschheit des Charakters vorwerfen. Melanchthon selbst blieb sich in seiner großen Demut und Bescheidenheit der eigenen Fehler und Versäumnisse, sowie der Unvollkommenheit seiner Leistungen stets bewusst; er bekennt seine Fehler sogar seinen Feinden gegenüber (Flacius) und läſst sich Tadel und Zurechtweisung auch von solchen, die weit unter ihm standen, gefallen, wenn er sich auch der Ungerechtigkeit erwehrt, vgl. Post. II, 249, besonders aber in der Antwort auf A. Osianders Buch von der

Rechtfertigung: „daß Osiander mich mit hochbeschwerlichen Reden schmehet, daran er mir Unrecht thut, das will ich Gott befehlen, der aller Menschen Herz siehet. — Ich bin zu diesen großen Sachen wider meinen Willen gezogen worden, und erkenne mich viel zu geringe. — Ich weiß wohl, daß alle meine Schriften viel zu gering und schwach sind, darumb ich sie auch unserer Kirchen Urtheil allezeit unterworfen". Ebenso aber war er auch unempfänglich für Lob und Schmeichelei; ad Scarabaeum, C. R. V, 753: Illis immodicis laudibus, quas in me utraque manu congeris, non delector, et essem arrogantissimus, si eas agnoscerem; quare ita ad me, ut studiorum socium, scribes. Noch viel weniger buhlte er um Ehre, Ruhm und Gunst der Menschen; in dem Responsum ad criminationes Staphyli vom Jar 1558, also am Ende seines Lebens, sagt er: „ich habe Dienst getan, so viel mir Gott Kräfte verliehen, für den wissenschaftlichen Unterricht der Jugend in meinem Lehramte, und habe in diesem Schulstaub keinen glänzenden Namen gesucht". Diese seine Demut und Bescheidenheit aber hatte ihren letzten Grund in seiner persönlichen Frömmigkeit, die überhaupt das Element bildet, in welchem sein ganzes Wesen und Leben sich bewegte, wie er ja selbst so gerne den Spruch widerholt: *ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν*, und bei jedem Geschäft und wichtigen Ereignis seines Leben das Wort auszusprechen pflegte: unser HErr Gott helff und sey uns gnädig. Dabei ist zu beachten das große Gewicht, welches er auf die Regelmäßigkeit des täglichen Gebetes und der andächtigen Betrachtung des göttlichen Wortes und ebenso auf die Teilnahme am öffentlichen Gattesdienste legte. Kann man seiner Frömmigkeit nicht die Tiefe und Kraft Luthers zuschreiben, weil sie bei ihm nicht durch so schwere innere Kämpfe und Anfechtungen sich hindurchrang, so kann man ihr doch die Wärme und Lauterkeit nicht absprechen. Wenn man aber in derselben eine johanneische Art finden wollte, verglichen mit der mehr pauliniſchen Luthers, so würde man Milde und Klarheit mit der ruhigen Tiefe eines zu vollem Gattesfrieden und zu innerer Harmonie gekommenen Gemütes verwechseln. Alle diese Eigenschaften und Züge, die wir bisher kennen gelernt haben, vereinigen sich zu dem Gesamteindrucke, dass wir zwar keinen großartigen, tiefgründenden, geschlossenen und energischen Charakter vor uns haben, aber doch eine edle Persönlichkeit, die man nicht one Liebe und Verehrung betrachten kann, ja der man sogar in ihren Fehlern und Schwachheiten die Teilnahme nicht versagen kann, welche der tragische Konflikt einer großen, schwierigen geschichtlichen Aufgabe mit einer ihr nicht ganz gewachsenen Kraft und einem widerstrebenden Temperamente erwecken muss. Es liegt nahe bei der selbstverständlichen und auch offen zu Tage liegenden Verwandtschaft zwischen dem, was Melanchthan als Mann der Kirche und Wissenschaft und was er als Mensch war, einen einheitlichen Ausdruck für sein ganzes Wesen zu suchen; man wollte es finden in dem „künstlerischen Elemente seines Wesens" (so Georgii in den interessanten Bemerkungen zur Charakteristik Melanchthons, Tübinger theol. Jahrb. 1843, 3. Heft); und allerdings wenn man das Maßhaltende, Vermittelnde, Versönende, das Sinnigfeine, Poetische und nach Farmvollendung Strebende, sowie das Menschlichschöne in seinem ganzen Tun und Wesen ins Auge fasst, könnte man geneigt sein, von einem solchen künstlerischen Elemente zu reden; nur dass damit seine Eigentümlichkeit zu sehr nur formell bezeichnet, und überdies zu sehr als Tendenz aufgefasst wäre, was doch weit mehr Natur ist, und dass endlich an Melanchthon vielmehr gerade das zu vermissen ist, was vor allem das Künstlerische und Schöne einer ganzen Persönlichkeit ausmacht, die Konsequenz und harmonische Geschlossenheit des ganzen Wesens. Noch eher könnte man, wenn eine zusammenfassende Bezeichnung gebraucht werden soll, sagen: in Melanchthon stelle sich die humanitas im ganzen vielsagenden klassischen Sinne des Wortes, nur getragen und geläutert vam sittlichen Ernste und der religiösen Wärme des Christentums dar, aber dach auch nicht ganz one die Mängel und Schwächen dieses klassischen Ideals. Vgl. Rothe a. a. O. S. 19.

Es ist merkwürdig, aber begreiflich, wie das Urteil über Melanchthon seit seinem Abtreten vom Schauplatze zwischen Lob und Tadel, zwischen Bewunderung und bitterster Ungunst gewechselt hat; denn der Thermometer des Urteils über

ihn zeigt in seinem Steigen und Fallen auch zugleich den Wechsel der theologischen Standpunkte, wie sie in den repräsentativen Gestalten Luthers und Melanchthons ihren Vordermann, wenigstens ihren Geistesgenossen suchten. Nur dass Luther auch von den Gegnern seines Standpunktes noch bewundert wurde und werden konnte und für Melanchthon das Lob und ein übertriebenes Lob auch in dem gefunden wurde, worin er ebenso sehr zu tadeln ist. Man würde es nicht glauben, wenn es nicht war wäre, dass am Anfang des 17. Jarhunderts Leonhard Hutter in Wittenberg bei einer öffentlichen Disputation, bei welcher die Autorität Melanchthons geltend gemacht wurde, aus Wut darüber das an der Wand hängende Bild Melanchthons herunterriss und vor Aller Augen mit Füßen trat. Diese Handlung ist aber auch das Bild und Vorbild dessen, was dem Andenken Melanchthons nun länger als ein Jarhundert hindurch widerfur, indem nur wenige Stimmen es wagten, ein Wort zu seinen Gunsten zu reden. Noch nachdem im Jare 1760 zum erstenmale der Jarestag seines Todes gefeiert worden, und die Stimmung sich bereits entschieden zur Anerkennung Melanchthons umgewendet hatte, hat der Hauptpastor Ehren Götze in Hamburg sich als Repräsentanten des alten Luthertums mit Angriffen gegen Melanchthon legitimirt. Die veränderte theologische Anschauungsweise hat dann nicht nur das Interesse für seine Person und Schriften neubelebt, wovon namentlich die Gedächtnisfeier von 1860 Zeugnis gab, sondern sie ist sogar häufig in das entgegengesetzte Extrem rationalistischer, dann unionistischer Parteilichkeit für ihn ausgeschritten. Im Gegensatz dazu ist man neuestens wider mehr auf die Schwächen Melanchthons aufmerksam geworden. Dabei hat sich aber gezeigt, dass Mel. auch in dieser seiner geschichtlich und persönlich bedingten Beschränktheit für die Geschichte der protestantischen Theologie und Kirche einflusreich genug gewesen ist; es wird daher auch der positive und nicht geringe Beitrag, den Melanchthon zum Gesamtwerk der Reformation gegeben, immer wider zur Anerkennung gelangen.

Litteratur. I. Werke Melanchthons, vgl. Bindseil, Bibliotheca Melanchthoniana, Halis 1860; Operum Philippi Melanchthonis T. V., Basileae 1541 (2 Bde.), fol.; Operum Philippi Melanchthonis Partes IV, Witebergae exeud. Crato (von Peucer veranstaltet) 1562—64 (4 Bände) fol.; Declamationum T. I—IV, Argentorati 1559—60, 8°; Consilia latina, Studio Pezelii, Neustadii 1600, 2 P. 8°; von dems. herausg.: die deutschen Berathschlagungen, 1600; Briefsammlungen: von Manlius, Basel 1565; von Peucer 1565, fortgesetzt von Pezel 1590, Saubert 1640; Landauer Ausgabe 1642; Epp. ad Camerarium, Lipsiae 1569. Die ängstliche Castigation, welche der vorsichtige Freund den vertrauten Briefen Melanchthons angedeihen ließ, ist von dem Herausgeber des C. R. schon 1842 erkannt (s. Praef. in T. X), und nun durch v. Druffel und W. Meyer aus der Vergleichung mit den in der Bibliotheca Chigiana in Rom befindlichen Originalen der Briefe näher nachgewiesen, s. Sitzungsberichte der historisch-philolog. Klasse d. k. bayr. Akademie der Wissensch. 1876, S. 490 und 596. Erste Gesamtausgabe der Werke Melanchthons im Corpus Reformatorum T. I—XXVIII ed. Bretschneider, Halle 1834, und nach dessen Tod, vom 16. Bd. an, s. 1850, ed. Bindseil. Das große anerkannte Verdienst dieses Unternehmens wird dadurch nicht geschmälert, dass manche für die Entwicklungsgeschichte der Theologie Melanchthons wichtige ältere Ausgaben einzelner Werke keine Aufnahme gefunden haben. Eine dankenswerte Nachlese zu der im C. R. T. I—IX enthaltenen Sammlung der Briefe gab Bindseil in Phil. Melanchthonis Epistolae, Halis 1874. Weitere Anecdota Mel. veröffentlichte P. Walz widerholt in Briegers Zeitschrift.

II. Biographieen. Camerarius, De vita Melanchthonis Narratio 1566, als das Werk des vertrauten Freundes unschätzbar, aber rhetorisch weitschweifig und apologetisch verhüllend. In manchem objektiver: Heerbrandi oratio in obitum Mel., Tubingae 1560; C. R. X, 293; Winshemii oratio ib. p. 187; auch Melchior Adam, Vitae Theologorum 1620, mild reformirt, hat noch manches Eigentümliche aus der Überlieferung. Mancherlei über Melanchthon schrieb Strobel, Melanchthoniana 1771, Miscellanea 1778. Neuere: Köthe, in seiner Auswal

von Melanchthons Schriften, 6 Th., 1830; Matthes, Ph. Melanchthon, ſein Leben und Wirken, Altenburg 1841; C. Schmidt, Ph. Melanchthons Leben (in Leben der Väter der lutheriſchen Kirche, Bd. 2), Elberfeld 1861. Von populären Biographieen, deren namentlich die Gedächtnisfeier 1860 eine große Zal veranlaſste, nennen wir die von Heppe, Marburg 1860; Meurer, Leipzig und Dresden 1860; Volbeding, Melanchthon, wie er leibte und lebte 1860, anſchaulich, mit wertvollen Erläuterungen.

III. Zur Theologie Melanchthons: Delbrück, Phil. Melanchthon der Glaubenslehrer, 1826; Galle, Verſuch einer Charakteriſtik Melanchthons als Theologen, Halle 1840; Heppe — außer den oben angefürten Werken: Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus im 16. Jahrhundert, 3 Bde., Gotha 1857; Plitt, Melanchthons loci in ihrer Urgeſtalt, Erlangen 1864 (mit wertvoller Einleitung); Augustana 1867. 68; Apologie 1873; Herrlinger, Die Theologie Melanchthons, Gotha 1879.

IV. Zur Würdigung Melanchthons im Allgemeinen vgl. die oben angefürten Werke von Gaß, Schenkel, Frank, Dorner, Ritſchl. Die Gedächtnisreden von 1860, von denen die dem Unterzeichneten zugänglich gewordenen ſämtlich im Art. angefürt ſind, ferner: Neander in Pipers evangeliſchem Kalender 1851; Feſtpredigten von 1860: von Schmieder ꝛc. in Wittenberg, Thomaſius, Brückner. (Landerer †) **Herrlinger.**

Melanchthoniſche Schule, ſ. Philippiſten.

Melchiades (Meltiades, Melciades, Milciades, Miltiades, Miltides). Römiſcher Biſchof. Im Chron. Hieron. iſt ſein Amtsantritt fälſchlich zum 20. Jar des Diocletian vermerkt, die Regierungszeit richtig rund auf 4 Jare angegeben. Seine Ordination fällt zuverläſſig (Lipſius, Chronol. d. röm. Biſchöfe, S. 257 f.) auf Sonntag den 2. Juli 310, ſein Tod auf den 10. oder 11. Jan. 314 (Catal. Liberian.: „Miltiades ann. III, m. VI d. VIII, ex die VI nonas Julias a consulatu Maximiano VIII solo, quod fuit M. Sep. Volusiano et Rufino [311], usque in III id. Januarias Volusiano et Anniano coss. [314]). Er ſoll von Geburt Afrikaner geweſen ſein; beſtattet iſt er im Coemet. Calliſti. De Roſſi will (Roma Sotteran. II, 189 sq.) ſeine Gruft rechts neben der alten Papſtgruft gefunden haben. Das Toleranzedikt des Galerius, die Einnahme Roms durch Konſtantin, das Toleranzedikt des Konſtantin und Licinius fallen in die Zeit dieſes Papſtes. Von Gallien aus hat Konſtantin im J. 313 an Melchiades geſchrieben (der Brief ſteht bei Euſeb. h. e. X, 15, 18 f.: *Μιλτιάδῃ ἐπισκόπῳ Ῥωμαίων καὶ Μάρκῳ* — die Zufügung des letzteren iſt auffallend; die meiſten nehmen an, es ſei der ſpätere Papſt Marcus, der damals Archidiakon war; in dem Briefe werden die Adreſſaten mit *ἡ ὑμετέρα στερρότης* angeredet) und ihm nebſt anderen Biſchöfen eine Entſcheidung in der Donatiſtenſache übertragen; ſ. über die Lateranſynode Optat., de schism. Donat. I, p. 22—24 ed. Dupin u. a. bei Hefele, Conciliengeſch. I², S. 199 f. Die Synode entſchied für Cäcilian und verurteilte den Donatus; das Votum des Papſtes findet ſich bei Optatus. Unecht ſind erſtens ein pſeudoiſidoriſches Schreiben, dem Gratian 4 Dekrete entnommen hat, ſodann zwei im Pontifikalbuche dem M. beigelegte Dekrete, von denen eines im pſeudoiſidoriſchen Brief enthalten iſt, endlich ein Dekret bei Gratian.

Adolf Harnack.

Melchiſedek, מַלְכִּי־צֶדֶק, in Alex. u. Hebr. 5, 6; 6, 20; 7, 1. 10 *Μελχισεδέκ*, in Joſ. Arch. 1, 10, 2 *Μελχισεδέκης*, von Philo I, 103, 4 und Joſephus (B. J. 6, 10) als *βασιλεὺς δίκαιος*, in Hebr. 7, 2 genauer als *βασιλεὺς δικαιοσύνης* gedeutet — iſt in 1 Moſ. 14, 18—20 Name eines Königs von Salem, deſſen Geſtalt nicht erſt durch Pſ. 110, 4, oder durch den Hebräerbrief den Zauber einer geheimnisvollen Weihe erhalten hat. Inmitten einer Geſchichte, die wie keine andere patriarchaliſche in diejenige der großen Welt verflochten und kriegeriſchen Inhalts iſt, kommt dieſer König der Gerechtigkeit als Prieſter des höchſten Gottes aus ſeiner Friedensſtadt in das Königstal, wohin ſich zugleich auch der von den Feinden arg mitgenommene König Sodoms eingefunden hat, herunter, um dem eben ſiegreich aus dem Kampf gegen vier Könige zurückkehrenden Abraham

Brot und Wein darzubringen, um ihn zugleich zu ſegnen und Gott für den ihm verliehenen Sieg zu preiſen. Und von Abram mit dem Zehnten von der ganzen Beute geehrt, tritt er als ein rechter Repräſentant der höheren Friedenswelt, die nur auf Augenblicke in die niedere Kampfeswelt hereinragt, ebenſo ſchnell wider, wie er gekommen, in ſeine bisherige Verborgenheit zurück. — Zur genaueren Beſtimmung ſeiner Bedeutung kommt es beſonders auf ſeine Stadt, ſeinen Gott und ſein Prieſtertum an. 1) Eine Stadt, die einfach Salem hieß, läſst ſich nicht nachweiſen. Denn der Ort, an den Hieronymus in ep. ad Evagr. dachte (oppidum juxta Scythopolim, quod usque hodie appellatur Salem, et ostenditur ibi palatium Melchisedech), hieß nach dem Onom. genauer Salumias, und ſeine Identität mit Salem iſt weder (mit Jac. Capellus, Whitby, Cellarius, Reland, Roſenmüller, Bleek, Tuch, Ewald, Alford u. a.) durch Herbeiziehung des in Warheit gar nicht hierher gehörigen Σαλείμ in Joh. 3, 23, noch auch (mit Dillmann) durch Berufung auf den durchaus zweifelhaften αὐλὼν Σαλήμ in Judith 4, 4 zu erweiſen. Übrigens liegt Salumias um ſo ferner, als Abraham dorthin durch das Jordanthal hätte kommen müſſen, durch welches nie ein für Kriegsſchaaren gangbarer Weg herabfürte. Die vermeintlichen Reſte des alten Königspalaſtes in Hieronymus Zeit ſind one Zweifel andere Ruinen geweſen. — An der einzigen Stelle, wo Salem (= unverſehrt, friedevoll) ſonſt noch zur Bezeichnung eines Ortes vorkommt, Pſ. 76, 3 geht es auf Jeruſalem. Man wird es auch hier darauf beziehen müſſen, obwol dieſe Stadt früher nur Jebus oder Zion hieß. Wie der Pſalmiſt, ſo ſcheint auch die Überlieferung, die unſere Geſchichte zuerſt formte, natürlich von derſelben Anſchauung aus, durch welche der Name Jeruſalem üblich wurde, die mehr poetiſche Benennung Salem beliebt zu haben, die ihr um ſo näher lag, als die Stadt des ehrwürdigen Prieſterkönigs gerade als ſolche ſehr paſſend ſo genannt wurde. Ob Salem ſchon ſonſt zuweilen als Stadtname gebräuchlich war, muſs dahingeſtellt bleiben; aber bei der Sicherheit der Lage des Ortes war dieſe Benennung faſt ebenſo natürlich wie „Zion“, welches, wenn anders es „Säule“, „Feſte“ bedeutet, vgl. VI, S. 543, auf dasſelbe hinauskam. Auf Jeruſalem paſst jedenfalls alles ſo gut, daſs ſich dieſe Deutung gar nicht wol von der Hand weiſen läſst. Wie Salem auf Jeruſalem, ſo weiſt Malkizedek auf Adonizedek, den Namen oder Titel des Jebuſiterkönigs in Joſuas Zeit, Joſ. 10, 1, hinaus. Die Nablusſtraße, die Abraham am natürlichſten bei ſeiner Rückkehr nach Hebron wälte, fürte an Jeruſalem vorüber und am warſcheinlichſten traf der ihm entgegenziehende König von Sodom eben hier mit ihm zuſammen. Das als Ort des Zuſammentreffens erwänte Königsthal muſs man nach 1 Sam. 18, 18, da ſich Abſalom dort ein Denkmal ſetzen ließ, nicht etwa auf einem entlegenen Landgut desſelben, ſondern in der Nähe der Hauptſtadt (nach Joſ. Arch. 7, 10, 3 zwei Stadien von Jeruſalem im Kidrongrunde) ſuchen. Zudem hat es von vornherein ſehr viel für ſich, daſs die Örtlichkeit, an die unſere zum abrahamiſch-judäiſchen Überlieferungskreis gehörige Geſchichte anknüpft, eine judäiſche iſt; als ſolche aber liegt die auch in 1 Moſ. 22 gemeinte am nächſten. Für Jeruſalem ſind daher auch ſchon alle Älteren, wie Joſephus, die Targumim und zuerſt auch Hieronymus (Quaest. in Gen.), ebenſo aber auch die meiſten Neueren geweſen. — 2) Den Namen des Gottes Melchiſedeks El oder Il fürte auch der Urgott der Phönizier, Babylonier, Aſſyrer und anderer ſemitiſchen Völker. Der Beiname desſelben עֶלְיוֹן, der Höchſte, war nach Sanchuniathons Angabe (Eus. praep. ev. I, 10, 11 sq.) bei den Phöniziern ebenfalls ſehr üblich. Dennoch war Melchiſedeks Religion von derjenigen ſeiner Umgebung und erſt recht von dem ſpäteren kananitiſchen Heidentum verſchieden. Durch den Zuſatz: „der Himmel und Erde gemacht“, eigentlich „zu Stande gebracht hat“ (קנה wie in Pſ. 139, 13) ſchließt er zwar Untergötter neben dem Hauptgotte nicht entſchieden aus, erhebt er aber doch ſeinen Gott in einer vor allem dem Monotheismus gewönlichen Weiſe, die ihm bei der polytheiſtiſch nur wenig ausgeſtalteten Art der alten kananitiſchen Religion um ſo eher zuzutrauen iſt. Er ehrte wol noch weſentlich denſelben Gott wie Abraham, nur daſs er ihn nicht ſchon in der Beſtimmtheit Abrahams erkannte; ſeine Gottesfurcht war jedenfalls eine ſittliche. Onedem hätte ihn Abraham nicht

als Prieſter anerkennen, onedem auch nicht alsbald dasſelbe, was er von ſeinem Gotte ausgeſagt hatte, auf Jehova übertragen können, vgl. V. 22. — 3) Sein Prieſtertum hatte er nach jener Ordnung des höheren Altertums, nach welcher das Familienhaupt und beſonders der Fürſt als ſolcher auch der Prieſter der Seinigen war; aber er hatte es anders als Abraham, der nie wie er Prieſter genannt wird, er hatte es nach der weit verbreiteten, auch altphöniziſchen Sitte, nach der es die Fürſten mit der vollen Weihe eigentlicher Prieſter ausübten, vgl. J. G. Müller, De regibus apud antiquos populos sacerdotibus, Jena 1746; Bähr, Symb. II, S. 24. Gerade als einer, der nicht weniger Prieſter war, als König, war er erſt wirklich geeignet, das zur Darſtellung zu bringen, was unſere Erzälung, mag ſie nun einfach geſchichtlich oder als ein Ausdruck allgemeinerer Gedanken zu nehmen ſein, dartun will. In ihm, dem König und Prieſter, reicht die ältere, beſſere kananitiſche Bevölkerung, reicht aber auch die ältere, reinere Religion dem Repräſentanten des neuen, hebräiſchen Elementes an der nachherigen Hauptſtätte der rechten Gottesverehrung anerkennend und ſegnend die Hand, indem ſie Gott für den Sieg des letzteren preiſt; es hat ſich gezeigt, daſs ſie ſelbſt nicht ſtark genug iſt, die ſie bedrohenden Geſaren zu beſtehen, daſs das, was ſie Gutes hat, nur durch Abraham und die Seinigen gerettet werden kann; ſo iſt es in ihrem eigenen Intereſſe, daſs ſie dieſem durch Darbringung von Brot und Wein das Gut des Landes zuſpricht. Und andererſeits wider, in und mit Abraham erkennt ſeine Nachkommenſchaft an, daſs ein Prieſtertum, welches ſich nach der Ordnung des Altertums weihend und verklärend dem Königtum verbindet, indem es von dieſem zugleich gehoben wird, in ſeiner Weiſe durchaus berechtigt und gültig, ja nach Pſ. 110, 4 zu ſchließen, in beſonders hohem Grade ehrwürdig iſt.

Ein Prieſtertum im eigentlichen Sinne allerdings war den Königen in Iſrael, ob auch David 2 Sam. 6, 14. 18 ff. noch ſo nahe an ein prieſterliches Auftreten ſtreifte, ob auch ſeine Söne (wie auch noch Nathans) wirklich Prieſter wurden (nach Keil freilich „Geheimräte“), 2 Sam. 8, 18, durch die ganze geſchichtliche Entwicklung unmöglich gemacht. Ihr Königtum ſelbſt aber und beſonders den ihnen gegen die Heidenvölker obliegenden Kampf ſollten ſie immerhin als einen heiligen Prieſterdienſt verwalten. In Pſ. 110, wo ſogar das Volk als der heiligen Sache geweiht und daher in heiligem, d. i. prieſterlichem Schmucke daſteht, macht es deshalb der Pſalmiſt durch einen feierlichen göttlichen Schwur geltend, daſs der König Iſraels, der ſeiner Idee entſpricht, Prieſter iſt, d. i. Prieſterrecht und Prieſterwürde hat, und ausdrücklich weiſt er daſür auf den alten Prieſterkönig Melchiſedek zurück, V. 4. Wurde Melchiſedek, der Nichtiſraelit, der Kananiter, in dieſer Weiſe zu einem Ideal, das voll und ganz nur im Meſſias verwirklicht werden konnte, vergl. Schöttgen, hor. hebr. II, S. 645, ſo iſt das nicht auffälliger, als wenn dem Perſer Kores ſogar die Maſchiachbenennung und ein Teil der meſſianiſchen Obliegenheiten zugeſprochen wird, Jeſ. 44, 28; 45, 1. Später, wo das Königtum zurück- und das Prieſtertum in den Vordergrund tritt, weiſt Sacharja in derſelben Linie zwar nicht mehr auf einen König, der zugleich Prieſter, aber auf einen Prieſter, der zugleich König ſein wird, hinaus, c. 3, 1 ff.; 6, 13 ff. Der Verfaſſer des Hebräerbriefs aber rühmt von Chriſto beſonders eingehend dies, daſs in ihm nun das Pſ. 110, 4 aufgeſtellte Ideal verwirklicht iſt, und gerade daraus, daſs das mit dem Königtum verbundene, an keine fleiſchliche Abſtammung geknüpfte Prieſtertum Chriſti demjenigen des Melchiſedek entſpricht, beweiſt er, daſs es höher als das levitiſch-aaronitiſche iſt. Wenn er den Melchiſedek dabei als *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων* bezeichnet und von ihm ſagt, *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*, 7, 3, er lebe, 7, 8, — obwol doch Vater und Mutter u. ſ. w. von ihm in 1 Moſ. 14 nur übergangen, aber nicht in Abrede geſtellt ſind, — wenn er bei Abrahams Zehntenabgabe auch ſchon das aaronitiſche Prieſtertum beteiligt ſieht und daraus die Inferiorität des letzteren folgert: ſo muſs man allerdings zugeben, daſs ſeine Art, zu argumentiren, die alexandriniſch-jüdiſche iſt. Seine Worte haben aber ihr Recht, ſofern ſie, obwol von Melchiſedeks Perſon handelnd, doch nur die Art ſeines Prieſtertums charakteriſiren wollen. —

Eine bloß willkürliche Allegorie dagegen iſt es, wenn Philo (I, 103, 4) in Melchiſedek ein Abbild des göttlichen Logos ſieht, welcher in der zu einem Heiligtum Gottes gewordenen Menſchenſeele als Prieſter waltet und ihr wonnevolle, geiſtliche Narung ſpendet. Und auf einem Miſsverſtehen des Hebräerbriefes beruht es, wenn Origenes und Didymus den Melchiſedek, weil er vater- und mutterlos geweſen, für einen Engel, oder wenn ihn Hierakas für eine zeitweilige Menſchwerdung des h. Geiſtes, wenn ihn die Partei der Melchiſedekiten gar für die Inkarnation einer über Chriſtus weit erhabenen Kraft (Append. ad Tert. de praeser. c. 53, Epiph. haer. 35, Dorner I, 505 f.), wenn ihn endlich verſchiedene Kirchenlehrer in den verſchiedenſten Zeiten für eine momentane Enſarkoſe des Logos hielten (Epiph. haer. 35, 7, Fabricius, Cod. pseudep. II, p. 329, III, p. 72, vgl. die Litteratur bei Hottinger: de decimis vet. Hebr. p. 12; Wolf, Cur. phil. et crit. in Hebr. VII, 1) und ebenſo, wenn Bleek (zum Hebräerbr. II, 2, S. 298 ff.) und Nagel (Stud. u. Krit., 1842, 2; zur Charakteriſtik der Auffaſſung des A. T. im N. T., Halle 1850; eine bibliſche Trilogie, Halle 1853) annahmen, daſs ihr wenigſtens der Verfaſſer des Hebräerbriefs für die Inkarnation eines himmliſchen Weſens gehalten habe. Die Targumim, die meiſten Rabbinen, Hieron., Luther, Melanchthon, Gerhard u. a. ſahen in ihm wegen ſeiner reineren Gottesverehrung den Sem, der nach der bibliſchen Chronologie noch 125 Jare nach Abrahams Einwanderung in Kanaan gelebt habe; Kurtz, Knobel und Auberlen (Stud. und Krit., 1857, 3) hielten ihn wenigſtens für einen Semiten, woran nur das richtig iſt, daſs er noch jener früheren Stufe angehörte, auf der ſich das hamitiſch-kananitiſche Weſen nicht ſchon in ſeiner ſpäteren Eigenart entwickelt hatte, vgl. den Art. „Canaan" Bd. III, S. 115. Das „chriſtliche Adambuch des Morgenlandes", das von Dillmann aus dem Äthiopiſchen überſetzt iſt (vgl. Ewald, Jahrbb. V, S. 111—116. 120), machte ihn ſpeziell zu einem Sone Kainans (des Sones oder Enkels Sems nach 1 Moſ. 10, 24; 11, 12. 13 in der Alex.) und ließ ihn bei dem in der Mitte der Erde, gerade unter dem Felſen Golgathas aufbewarten Leichnam Adams von Gott zu einem ewigen Prieſter beſtellt ſein, bei welchem Abraham kommunizirte, — offenbar, damit neben dem Verhältnis zwiſchen dem erſten und zweiten Adam auch die Beziehung des Prieſters der Urzeit zum neuteſtamentlichen Hohenprieſter recht ſignifikant hervorträte, vgl. den Art. „H. Grab" V, S. 341. Andere dagegen hielten ihn für Ham oder gar für Japhet, manche auch für Henoch, vgl. Deyling, Observatt. II, p. 71 sq. Der Jebuſiterkönig Adonizedek, deſſen Nationalität für diejenige Melchiſedeks zumeiſt entſcheidend iſt, gehörte ſicher zu dem jebuſitiſchen Stamm der Cananiter; in Joſ. 10, 5. 6. 12 wird er zu den Amoritern, d. i. zu den Bergbewonern des ſüdlicheren Canaan gerechnet. **F. W. Schultz.**

Melchiſedekianer, ſ. Monarchianer und Marcus Eremita, 9, oben S. 290.

Melchiten, Name der Katholiken in den durch die Araber eroberten Provinzen des römiſchen Reichs, im Unterſchiede von den Monophyſiten ſo genannt wegen ihrer Verbindung mit dem Reiche (מֶלֶךְ), und daher von den Arabern mehr bedrückt als die Monophyſiten.

Meldenius, Rupertus, heißt der ware oder pſeudonyme Verfaſſer einer kleinen zum kirchlichen Frieden manenden Schrift, die etwa um das Jar 1630 in Deutſchland erſchienen iſt und auf welche Friedrich Lücke (vgl. Bd. VIII, S. 788 ff.) wider aufmerkſam gemacht hat. Lücke glaubt nämlich in dieſem Meldenius den Verfaſſer des bekannten kirchlichen Friedensſpruches: „in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas", entdeckt zu haben. Die Schrift des Meldenius, welche Lücke im Anhange ſeiner unten zu nennenden Abhandlung wider hat abdrucken laſſen, lag ihm damals nur in einem Abdruck derſelben vor, welchen Johann Gottlieb Pfeiffer in ſeinen variorum auctorum miscellanea theologica, Lipsiae 1736, 8°, p. 136—258, veranſtaltet hat; ſeitdem iſt ſie aber ſelbſt wider entdeckt, nämlich von Schubart auf der Kaſſeler Bibliothek (vgl. Lücke in den Studien und Kritiken 1851, S. 905 ff.) und von Kloſe auf der Hamburger

Stadtbibliothek (vgl. den Artikel Klose's in der ersten Auflage dieser Encyklopädie). Beide Exemplare sind Drucke sine loco et anno in Quart; ob sie sonst gleich sind oder ob verschiedene Drucke der Schrift in ihnen vorliegen, ist wol noch nicht untersucht; da der Abdruck der Schrift bei Lücke nach Pfeiffer in einigen Worten von dem Hamburger Exemplar abweicht, wobei die Änderungen nicht immer als Korrektur von wirklichen oder vermeintlichen Druckfehlern gelten können, so könnte Pfeiffer vielleicht einen andern Druck als den in Hamburg vorhandenen vor sich gehabt haben. Nach dem Hamburger Exemplar ist der Titel der Schrift: PARAENE|SIS VOTIVA | Pro Pace Ecclesiae | Ad | Theologos Augustanae Confessionis. | auctore | Rnperto Meldenio Theologo. | Vignette | Ex sent. Ambros. | *Pax est nostra fides; ubi lis est: Sana laborat | Relligio, vel ibi Relligio omnis abest,* | ; der Titel ist in eigentümlichen Randleisten, rechts und links nach der Mitte des Blattes zu gerade abgeschnittene, verzierte Säulen, oben und unten Balken, auf welchen Eulen und Knochen angebracht sind. Die Schrift besteht mit dem Titel aus $7^3/_4$ Bogen, also 31 Blättern in Quart; sie ist nicht paginirt. Da über Ort und Zeit des Druckes sich keinerlei Angabe findet, so lassen sich beide nur mutmaßen. Die Titelvignette, die sich am Ende der ersten Seite des letzten Blattes widerfindet, findet sich auch bei Drucken von Johann Friedrich Weiß in Frankfurt a. M. und zwar gerade auch bei zwei Schriften, die einen änlichen Inhalt haben, wie die des Meldenius, aus den Jaren 1621 und 1640, nur dass sie in diesen Drucken an den drei Ecken noch eine Spitze hat, die in unserer Schrift, etwa um sie unkenntlich zu machen, abgestoßen ist. Aus der paraenesis selbst ergibt sich, dass sie in Deutschland nach dem Tode von Johann Arndt (gest. 11. Mai 1621) und zwar, als schon wider heftige Streitigkeiten über dessen Rechtgläubigkeit ausgebrochen waren, und zu einer Zeit, als die Jesuiten schon begonnen hatten, die Beschränkung des Augsburger Religionsfriedens auf die Bekenner der Augustana invariata auch politisch auszubeuten (vgl. Lücke a. a. O. S. 46 ff.), geschrieben ist, was uns auf die Zeit von 1627—1629 weist. Da ferner die paraenesis des Meldenius, worauf Klose aufmerksam macht, in einer im Jare 1635 gedruckten Schrift (Stabilimentum irenicum. Oder: Christliche, trewhertzige vnd Auffrichtige Erinnerung u. s. f., Frankfurt 1635, 4°, S. 9 u. 10) schon citirt wird, so muss sie vor dieser erschienen sein. Wir werden sie also in die Zeit zwischen 1627 und 1635 zu setzen haben. Nach Gustav Schwetschke, Codex nundinarius, Halle 1850, erschienen gerade in den Jaren 1629 und 1630 lateinische Schriften one Angabe des Druckortes und Verlegers (und wol auch des Jares?), aber die Meßkataloge dieser Jare enthalten unsere Schrift nicht. Da unser Verfasser darüber spottet, dass die streitsüchtigen Theologen bis quotannis ad nundinas Francofurtenses nomina sua mittant (Blatt B 4, r; bei Lücke S. 99), so hat er seine Schrift vielleicht gar nicht auf die Messe geschickt, sondern nur mehr privatim verbreitet. Der Verfasser ist bisher völlig unbekannt geblieben; dass Meldenius ein Pseudonym sei, scheint deshalb warscheinlich, weil, wenn der Verfasser nicht unbekannt bleiben wollte, für das Erscheinen der Schrift s. l. et a. kein rechter Grund erfindlich ist. Unter diesen Umständen mag auch, dass er sich Theologus nennt, eine Fiktion sein. Jedenfalls ist er ein höchst gebildeter, des Hebräischen und vor allem des Griechischen und Lateinischen wol kundiger, in den damaligen theologischen Streitigkeiten wol bewanderter orthodoxer Lutheraner, der aber nicht ausschließlich Gewicht auf die reine Lehre legen will, sondern bei allem notwendigen Streite doch Mäßigung und Liebe will walten lassen. Die damalige Streittheologie, wie sie aus *φιλοδοξία*, *φιλαργυρία* und *φιλονεικία* (Blatt B 3, r.; Lücke S. 97) hervorgehe, verurteilt er aufs schärfste und ermant die Theologen dann vor allem zur Demut und Liebe. Diese ernste und eingehende Ermanung schließt er mit den Worten: „Verbo dicam: Si nos servaremus in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem, in utrisque charitatem, optimo certe loco essent res nostrae“ (Blatt F 2, v; Lücke S. 128), um dann anzugeben, was nach seiner Ansicht die necessaria und die non necessaria seien. Den Schluss der Schrift bildet eine ausfürliche Verteidigung Johann Arndts,

aus welcher hervorgeht, daſs der Verfaſſer Arndt persönlich gekannt haben muſs.

Daſs Meldenius nun, wie Lücke meint, für den Erfinder des Spruches: in necessariis u. ſ. f., zu halten ſei, ſcheint doch nicht unumſtöſslich feſtzuſtehen. Lücke ſelbſt hat (in den Studien und Kritiken a. a. O.) ſchon darauf hingewieſen, daſs derſelbe Spruch in einer Schrift von Gregor Frank, Consideratio theologica de gradibus necessitatis dogmatum Christianorum u. ſ. f., Frankfurt a. d. O., 1628, vorkomme, wo es heiſst: „summa est: servemus in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem, in utrisque charitatem!“ Hier ſcheint der Spruch ſogar in einer ſelbſtändigeren und abgeſchloſſeneren Form aufzutreten. Lücke iſt jedoch der Meinung, daſs Frank den Spruch von Meldenius habe, in welchem Falle die paraenesis alſo vor oder ſpäteſtens im Jare 1628 geſchrieben ſein müſste. Sollte aber nicht, von anderm abgeſehen, aus dem Worte Richard Baxters vom J. 1679 (vgl. Lücke, Über das Alter u. ſ. f., S. 19): „I once more repeat to you the Pacificators old and despised words: si in necessariis sit (esset) unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas, optimo certe loco essent res nostrae!“ folgen, daſs der eigentliche Vater dieſes Spruches noch ein anderer ſein muſs, da nicht zu erſehen, warum Baxter den, wie es ſcheint, ſonſt ganz unbekannten Meldenius oder auch Frank ſo einfach den pacificator nennen kann? Ehe nicht feſtſteht, wer dieſer pacificator iſt, wird doch zu ſagen ſein, adhuc sub iudice lis est.

Friedrich Lücke, Über das Alter, den Verfaſſer, die urſprüngliche Form und den waren Sinn des kirchlichen Friedensſpruches In necessariis unitas u. ſ. f., Göttingen 1850; derſelbe in den Studien und Kritiken, 1851, S. 905—938, Nachträge zu dieſer Schrift. Vgl. auch A. Tholuck, Lebenszeugen der lutheriſchen Kirche, Berlin 1859, S. 415 ff. **Carl Bertheau.**

Meletius von Antiochien und das große meletianiſche Schisma. Seitdem ums Jar 330 der nicäniſch geſinnte Biſchof Euſtathius von Antiochien durch die Gegner ſeine Stelle verloren hatte (ſ. oben Bd. I, S. 626, die Stellen bei Walch, Ketzergeſch. II, 491), erhielt ſich daſelbſt abgeſondert von der Majorität der Gemeinde eine euſtathianiſche Partei, welche, an der Homouſie des Sones ſtreng feſthaltend und von den Gegnern des Sabellianismus beſchuldigt, von Athanaſius und den Seinigen als die allein rechtmäßige anerkannt wurde. Der antiocheniſche Biſchofsſtul fiel unter dem Einfluſs der Euſebianer Männern der orientaliſchen Mittelpartei zu (ſ. oben Bd. I, 631: Leontius), ja Eudoxius (ebd. S. 632) diente am Ausgang der fünfziger Jare entſchieden der den Kaiſer Konſtantius beeinfluſſenden im Grunde arianiſchen Richtung, welche nur die Schärfe der Anomöer vermeidend die jetzt ſich deutlicher ausſcheidenden Semiarianer (Macedonianer, ſ. d. Art. Macedonius oben S. 113) verfolgte. Nachdem dieſe Partei auch über den Widerſpruch der Synode von Seleucia 359 geſiegt hatte, gelangte Eudoxius an Stelle des abgeſetzten Macedonius in den Beſitz des Bistums von Konſtantinopel. Unter dieſen Umſtänden kam es 360 zu Antiochia, nach Theodorets Angabe wärend der Anweſenheit des Kaiſers und unter Einfluſs des Akazius und ſeiner Partei, zu einer neuen Biſchofswal. Sie fiel auf Meletius, der, früher Biſchof von Sebaſte in Armenien, damals ſich zurückgezogen hatte und (nach Theodorets Angabe) zu Berrhöa in Syrien lebte (wenn er nicht, wie andere behaupten, auch dort Biſchof war). Nach ſeiner bisherigen Haltung *) glaubte die akazianiſche Partei auf ihn rechnen zu können, der im übrigen perſönlich in großem Rufe der Frömmigkeit ſtand. Aber nicht lange nach ſeinem Amtsantritt täuſchte er jene Erwartungen durch ſeine in einer Predigt dargelegte Lehre. Nach Theodoret muſste M. auf Befehl des Kaiſers über Spr. 8, 22 predigen, nachdem Georgius von Laodicea und Akazius über denſelben Text geredet hatten.

*) Auf perſönliche Beziehungen zu Akazius fürt Epiphan. haer. 73, 23, auf Unterwerfung unter die Formel von Nice (ſ. Bd. I, S. 634) weiſt die Notiz des Philostorg. V, 1 *τῷ τόμῳ τῶν ἑσπερίων ὑπέγραψε*, dagegen beruht die Behauptung der Unterſchrift der akaziſchen Formel zu Seleucia (Socrat. II, 44) wol auf Irrtum.

Trägt auch der Bericht Theodorets und das, was Sozomenos Ähnliches hat, den Charakter späterer Ausmalung, so läſst doch die von Epiphanius uns aufbewarte Predigt (haer. 73, 29) die Rückbeziehung auf die früheren Redner und eine behutſame Polemik gegen ſie erkennen, zeigt aber zugleich, daſs M. damals noch nicht als Homouſianer auftrat, wie die ſpäteren Berichte vorausſetzen. Was er ſpäter annahm, die Ausdrücke ὁμοούσιος und ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, ſucht man in dieſer Rede vergeblich. Dagegen bleibt er bei den Formeln θεὸς ἐκ θεοῦ, εἷς ἐξ ἑνός, ἐξ ἀγεννήτου μονογενὴς, ἴξαίρετον γέννημα τοῦ γεγεννηκότος u. dgl., faſst die Gleichheit des Sones mit dem Vater als die Ähnlichkeit des Abbilds (ὅμοιος τῷ πατρὶ als εἰκὼν τοῦ ἐπὶ πάντων), ſucht vor allem das Gezeugtwerden oder Hervorgehen, was ihm in älterer Weiſe gleichſteht, von allen ſinnlichen die Gottheit einem leidentlichen Zuſtand (πάθος) unterwerfenden Vorſtellungen zu waren, und dabei doch einen wirklichen Unterſchied, eine wirkliche und bleibende eigene Subſiſtenz des Sones zu behaupten, um dem im Orient ſo ſehr geſcheuten und der nicäniſchen Lehre vorgeworfenen Sabellianismus zu entgehen. Kurz es iſt im weſentlichen jene mittlere orientaliſche Richtung, die eines Euſebius von Cäſarea und Cyrill von Jeruſalem, welche er feſthält. Der von Athanaſius vorzüglich in bewuſster Gleichſtellung mit υἱός zugrunde gelegte Ausdruck λόγος tritt hinter den υἱός zurück, und muſs ſich erſt durch dieſen erklären laſſen, damit man nicht an eine bloß vorübergehende Manifeſtation (Stimme, Wort), ſondern an ein für ſich ſubſiſtirendes Weſen denke. Obwol er den Begriff der Erzeugung vor allen Äonen unterſcheiden will von dem der Schöpfung, ſo heben ſich doch, da der Terminus der ewigen Zeugung vermieden wird, beide Begriffe noch nicht deutlich von einander ab. Die Art der Erzeugung iſt etwas über menſchliche Begriffe gehendes, die Schrift bedient ſich daher, da kein irdiſches Beiſpiel die Sache erſchöpft, verſchiedener ſcheinbar widerſprechender, in der Tat aber einander ergänzender Ausdrücke. Sie braucht ſowol ἔκτισε als ἐγέννησε, erſteres um die eigne beharrliche Subſiſtenz (τὸ ἐνυπόστατον καὶ μόνιμον), letzteres um das den Son auszeichnende, ihm eigentümliche (τὸ ἐξαίρετον τοῦ μονογενοῦς καὶ ἰδιάζον) zu bezeichnen, und Ausdrücke wie σοφία dienen wider dazu, dem Begriff der Erzeugung alle ſinnliche pathiſche Färbung zu nehmen. Vor allem ermant er dazu, ſich der Schranken menſchlicher Erkenntnis bewuſst zu bleiben nach 1 Kor. 8, 2. Wenn wir uns dazu verleiten laſſen, über das zu reden, worüber wir nicht reden dürfen, ſo iſt zu befürchten, daſs wir dadurch am Ende auch verſcherzen, über das reden zu können, worüber wir ſonſt Macht haben. Er ſpricht dabei das bedeutende Wort: ἐκ πίστεως γὰρ δεῖ λαλεῖν, οὐκ ἐκ τῶν λαλουμένων πιστεύειν. — Dies Bekenntnis, ſo wenig es athanaſianiſch iſt, reichte doch hin, ſolchen Unwillen bei der damals herrſchenden Partei zu erregen, daſs Meletius kaum einen Monat nach ſeiner Wal, vom Kaiſer in ſeine Heimat verwieſen, Antiochien wider verlaſſen muſste. Ein neuer, arianiſch geſinnter Biſchof Euzoius erhielt jetzt den antiocheniſchen Biſchofsſtul, wider aber ſonderte ſich ein Teil der Gemeinde, der dem Meletius treu blieb, aus nnd hielt ſeine Verſammlungen in der ſogenannten Altſtadt. Zwiſchen dieſen Meletianern aber und den Euſtathianern, welche unter der Leitung eines Presbyter Paulinus ſtanden, fand darum doch keine Annäherung ſtatt. Die Synode von Alexandria (362) unter des Athanaſius Leitung (ſ. Bd. I, S. 634 f.) ſuchte zwar gerade in Antiochien, wohin Lucifer von Calaris (ſ. oben S. 109 ff.) mit andern Biſchöfen ſich zur Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten ſchon begeben hatte, die Vereinigung aller Gegner des Arianismus durch ihre Abgeſandten (unter ihnen Euſebius von Vercelli) zu fördern. Dieſe ſollen alle, die ſich nach Frieden ſehnen und die arianiſche Ketzerei verlaſſen wollen, an ſich ziehen, beſonders die, welche in der Altſtadt ſich verſammeln, das ſind die Meletianer; es ſoll nichts gefordert werden als die Annahme des Nicänums, Verwerfung der arianiſchen Häreſie und der Lehre, daſs der heil. Geiſt ein Geſchöpf ſei, auch die Pauliner ſollen nicht mehr verlangen von den andern; dazu ſuchte das Synodalſchreiben dogmatiſche Anſtöße zu beſeitigen, indem es den von den Meletianern wie von andern Homöuſianern als Schutzwehr gegen Sabellius angeſehenen Sprachgebrauch von drei Hypoſtaſen als gleichberechtigt mit

dem der älteren Nicäner (eine Hypostase = οὐσία und drei πρόσωπα) anerkannte. Freilich konnten Athanasius und die Seinen nicht umhin, die Gemeinde des Paulinus für den rechtgläubigen Stamm anzusehen, mit welchem die andern vereinigt werden sollten, und der Person und der Ansprüche des Meletius, der um dieselbe Zeit der Erlaubnis Julians zufolge im Begriff war, nach Antiochien zurückzukehren, wird mit keinem Worte gedacht. Aber die Möglichkeit eines Kompromisses wäre doch nicht ausgeschlossen gewesen, wenn nicht Lucifer vor Eintreffen der Gesandten aus Alexandria voreilig durch Weihung des Paulinus zum Bischof die Spaltung befestigt hätte. Letzterer wurde nun allerdings auch von Athanasius anerkannt, der wie das ganze Abendland mit Paulinus Kirchengemeinschaft hielt, während der Orient fast ganz auf Seite des Meletius stand. — Meletius wurde nun, entsprechend seinem früher geschilderten Standpunkt, eines der Häupter jener jetzt immer wachsenden Partei, welche ausgegangen von semiarianischer Lehrart im Kampfe gegen den Arianismus immer mehr der nicänischen Lehre sich zuwandte und nur wegen der alten durch Marcells Auftreten bestärkten Befürchtung, dass die nicänische Lehre auf Sabellianismus hinauslaufe, entschieden auf die Lehre von einer οὐσία und drei Hypostasen drang, was sie auch wirklich immer mehr zur allgemeinen Geltung brachte. So bekannte sich 363 eine Synode zu Antiochien unter Meletius zum Nicänum, und speziell zur Homousie, fügte aber als Erklärung des noch immer Vielen anstößigen Ausdrucks hinzu, es sei zu verstehen, dass der Son aus dem Wesen des Vaters gezeugt und dem Vater dem Wesen nach ähnlich aber gleich sei (ὅμοιος κατ' οὐσίαν), eine Erklärung, zu der sich auch die Macedonianer in ihren Verhandlungen mit Liberius von Rom verstanden, die aber auch Basilius sich aneignen konnte. Die Annahme des Nicänums schien nun den Weg zur Beilegung der Trennung zwischen Morgen- und Abendland zu öffnen und damit auch Aussicht auf Hebung der Spaltung in Antiochien zu geben. Athanasius hielt sich allerdings auch jetzt noch bei einem Aufenthalt in Antiochien unter Jovians Regierung zu Paulinus (s. dessen dem Athanasius gegebene Erklärung seines Glaubens bei Epiph. haer. 77, 22), war aber wenigstens nach der Annahme des mit Meletius in Verbindung stehenden Basilius zu Vermittelung und Gemeinschaft mit Meletius geneigt und erwartete nur ein Entgegenkommen desselben, was damals hintertrieben wurde. Dringender wurde aber das Bedürfnis nach Herstellung der vollständigen kirchlichen Einheit des Morgen- und Abendlandes unter der Verfolgung, welche nun unter Valens im Orient über diese jüngern Nicäner, wie man sie nennen kann, erging. Auch Meletius musste dieser Verfolgung weichen, während Paulinus als das Haupt einer kleinen schismatischen Partei unbeachtet und ungestört blieb. Basilius bemühte sich jetzt emsig um Vereinigung mit dem Abendland, und seine und des Meletius in so hohem Ansehen stehende Person schien Erfolg zu versprechen. Allein neben der Anmaßung und Hartnäckigkeit des römischen Bischofs Damasus und der Besorgnis und den Vorurteilen, welche man im Abendlande gegen die orientalische Lehrart hatte, trat gerade die Verkettung dieser Angelegenheit mit der meletianischen Spaltung hemmend der Einigung entgegen. Im Abendland und in Alexandria erschien die altnicänische Partei als die eigentlich berechtigte, Meletius als Eindringling. Basilius gab sich viel Mühe, bat Athanasius um seine Vermittelung, schrieb an die Occidentalen, schickte Gesandte, während er zugleich den Meletius zu bewegen suchte, dass er dem Athanasius entgegenkamme. Dennoch erklärte man 375 zu Rom Paulinus für den rechten Bischof, infolge dessen sich in Antiochien die Spannung zwischen beiden Parteien aufs neue verstärkte. Es kommt die Sendung zweier meletianischer Presbyter, Dorotheus und Sanctissimus, nach Rom zustande, die Hoffnung auf Erfolg zurückbringen. Aber nach einem zweiten Besuch derselben in Rom werden Meletius und Eusebius von Samosata im J. 377 von den Occidentalen unter dem Einfluss Petrus von Alexandrien für Ketzer erklärt (συγκατῃριθμῆσθαι τοῖς Ἀρειομανίταις). So war die Sache unausgeglichen, als Valens starb (378) und Meletius wie viele andere zurückkehren durfte. Schon im folgenden Jare wurde unter seinem Vorsitz eine Synode zu Antiochia gehalten, bei welcher auch Gregor von Nyssa zugegen war; man bekannte sich wider zum

Nicänum und suchte briefliche Verbindung mit Rom anzuknüpfen (Hefele, Conciliengesch. I, 743, der aber mit Unrecht die Synode schon 378 setzt). Um dieselbe Zeit hatte nun auch Theodosius von Gratian die Herrschaft über den Orient erhalten und begann sein Werk, das Nicänum durch kaiserliche Macht zur Geltung zu bringen. Das Gesetz vom Jar 380, welches die Lehre von der einen und gleichen Gottheit des Vaters, Sones und Geistes, die Verehrung der Trinität, als einzig rechtmäßige zur Geltung bringen sollte, bezeichnet sie näher als die von Damasus und Petrus von Alexandrien vertretene. Die Anknüpfung an diese Autoritäten hätte dem Meletius verhängnisvoll werden können, wenn nicht sein mehrmaliges Bekenntnis zum Nicänum, seine Verfolgung durch die Arianer und seine Verbindung mit den bedeutendsten Theologen des Ostens, dem kurz vorher gestorbenen Basilius, dessen Bruder Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz u. a. ihn gesichert hätten. So finden wir (Theodoret V, 2 f.), dass der mit der Ausfürung des Gesetzes *) beauftragte Befehlshaber Sapores bei seiner Anwesenheit in Antiochien Meletius anerkennt und ihm die arianischen Kirchen überantwortet. Die Kirchenhistoriker berichten in nicht ganz übereinstimmender Weise von einem Vertrag, welcher damals zwischen beiden antiochenischen Parteien versucht worden sei; gewiss scheint, dass Paulinus selbst gegen eine gemeinschaftliche Verwaltung des Bistums protestirte; aber eine Übereinkunft der Parteien, dass nach dem Tode des einen Bischofs der überbleibende allein das Bistum behalten, kein neuer Bischof gewält werden solle, scheint wirklich geschlossen zu sein. So sehen es wenigstens die zu Aquileja 381 versammelten Bischöfe an. Sie beklagen in einem Schreiben an Theodosius (Mansi III, 613) den Zwiespalt im Orient. Sie seien benachrichtigt, dass Timotheus von Alexandria (der Nachfolger des Petrus seit 380) und Paulinus von Antiochien, mit welchen sie in der engsten Verbindung stünden, von Männern, deren Rechtgläubigkeit früher sehr zweifelhaft gewesen sei, bedrängt würden. Sie wären zwar bereit, auch mit diesen letzteren in Gemeinschaft zu treten, falls ihre Lehre richtig sei, aber so, dass dabei ihren ältern Brüdern kein Unrecht widerfare. Sie bitten daher, dass gemäß dem Vertrage der Parteien, wenn einer sterbe, der andere ganz eintrete und kein neuer Bischof gewält werde. Dieser Fall trat um dieselbe Zeit ein. Meletius — nicht Paulinus — war zur Teilnahme an dem Konzil von 381 nach Konstantinopel gegangen: er, der in hohem Alter stehende, galt als das Haupt der Versammlung, er weihte Gregor zum Bischof von Konstantinopel. Wärend des Konzils nun starb er. Von den Leichenreden, welche die angesehensten Bischöfe ihm hielten, ist uns die des Nyssseners erhalten. Sie zeigt, wenn man auch ein gutes Teil des Lobes und der Wehklagen auf Rechnung einer dem Zeitgeschmack fröhnenden Rhetorik bringen muss, die große allgemeine Verehrung, welche ihm gezollt wurde, wie die einige Jare später von Chrysostomus gehaltene homilia encomiastica in Meletium das gute Andenken, in welchem er zu Antiochia stand. Seine Leiche wurde feierlich nach Antiochien gebracht, überall von den Städten mit Gesang eingeholt und geleitet. Jetzt war die erwartete Gelegenheit zur Beilegung des Schismas gegeben, wenn man sich zur Anerkennung des onehin schon sehr bejarten Paulinus, der aber auch ein Recht darauf hatte, verstanden hätte. Allein der alte Gegensatz, die frühere Zähigkeit des Paulinus und das überwiegende Ansehen des Meletius bewirkten, dass dies nicht geschah. Der Presbyter Flavian (s. d. Art. Bd. IV, S. 569 f.), der mit Meletius zu Konstantinopel anwesend war, wurde dort in einer Zusammenkunft der Bischöfe der syrischen Kirchenprovinz und der ganzen orientalischen Diözese zum Bischof erwält und vom Konzil anerkannt, wie das Synodalschreiben (Mansi III, 586) behauptet, unter Zustimmung der antiochenischen Gemeinde, welche diesen Mann wie aus einem Munde preise. Dies durch Chrysostomus vielfach bestätigte Lob konnte natürlich die Unzufriedenheit der eustathianischen Partei nicht stillen; ja es sollen jetzt selbst Glieder aus der Gemeinde

*) Theodoret nennt ein Gesetz Gratians, es ist aber an kein anderes als das erwänte zu denken, so schon Tillemont, Hist. des emper. V, 728.

des Meletius zu Paulinus übergegangen sein. Dass auch Gregor von Nazianz diese Verlängerung der Spaltung trotz seiner Verehrung für Meletius (carm. de vita sua, Opp. II, 24) zu hintertreiben suchte und bitter tadelte, ist bekannt. Ebenso empfindlich waren die abendländischen Bischöfe, an ihrer Spitze Ambrosius (Mansi III, 631). Eine römische Synode unter Damasus (382) nimmt sich des Paulinus an, dem Flavian und den Seinigen die Kirchengemeinschaft weigernd. Als Paulinus endlich 388 starb, tritt in Evagrius ein neues Haupt seiner Partei auf. Verschiedene Bemühungen der Occidentalen, den Kaiser gegen Flavian auf ihre Seite zu bringen, oder eine Vermittelung herbeizuführen (Ambrosius ep. 59, Op. II, 1006 ed. Bened,), scheitern. Endlich fürt der inzwischen auf den Stul von Konstantinopel erhobene Chrysostomus zunächst Aussönung Flavians mit Theophilus von Alexandrien und durch diesen Herstellung der Kirchengemeinschaft mit dem Abendland (Siricius) herbei 398. Noch aber verharrte der Rest der Eustathianer, wenn auch seit des Evagrius Tode one Haupt, in seiner Absonderung, bis der zweite Nachfolger Flavians, Bischof Alexander, sie gewann, indem er an einem Festtage mit seiner Gemeinde ihre gottesdienstliche Versammlung besuchte, in ihren Gesang einstimmte und sie in die Hauptkirche einfürte, um 415 (nach Theodorets Angabe, dass die Spaltung 85 Jare gedauert*). — Quellen: eine Menge zerstreuter Stellen bei Sokr., Soz., Theodoret, Philost., Hieronymus, Rufin; Epiphanius haeres. 73; Basilius' Briefe Bd. 3 der Garn. Ausgabe (die betreffenden aufgezält bei Walch am anzuf. O.); Gregor Nyss., Orat. funebr. in Mel. Opp., Paris 1638, t. III, auch in Krabingers Ausg. der orat. cat.; Chrysostomus, Orat. in Mel. Opp. t. II, ed. Montf. p. 601 sqq. Die zalreichen, das Schisma berürenden Synodalschreiben bei Mansi t. III; Fuchs, Bibl. II. Die zalreichen früheren Bearbeitungen des Gegenstands, die zum teil im römischen oder protestantischen Interesse dem Verhalten des römischen Stuls in dem Streite besondere Aufmerksamkeit zuwenden, sind erwänt in der ausfürlichen Darstellung bei Walch, Ketzerhistorie, IV. **W. Möller.**

Meletius von Lykopolis und die meletianische Spaltung in Ägypten. Meletius, oder wie Athanasius u. a. ihn nennen, Melitius, Bischof von Lykopolis in der ägyptischen Landschaft Thebais, veranlasste zur Zeit der diocletianischen Verfolgung eine Kirchenspaltung, zu welcher, so viel sich aus den einander zum Teil widersprechenden Berichten erkennen lässt, Verschiedenheit der Grundsätze über die Wideraufnahme der Gefallenen, überhaupt über das Verhalten in der Verfolgung, mit einer Opposition gegen das hierarchische Ansehen des alexandrinischen Bischofs zusammenwirkten. Der Bischof von Alexandria, damals Petrus, genoss bereits in jener Zeit tatsächlich eine Art oberhirtlichen Ansehens, welches ihm darnach zu Nicäa und Konstantinopel förmlich zuerkannt wurde und die Grundlage seiner Patriarchenwürde bildete. Der Bischof von Lykopolis aber soll als der nächste nach ihm gegolten haben (Epiph. haer. 68, 1; Theodoret, haer. fab. 4, 7). Das uns erhaltene Pönitentialschreiben des Petrus in 14 Kanones, welches die griechische Kirche unter die Zal der epistolae canonicae aufgenommen hat (bei Routh, Reliq. sacr., 2. ed. IV, 23 sq., und in den Kanonen- und Konzilienssammlungen) trifft angesichts der nun schon über 3 Jare dauernden Ver-

*) Nach Theodor. Lector II bei Vales. p. 557 hätte sich die Wunde erst ganz geschlossen, als unter Kaiser Zeno (um 482) der Bischof Kalandion von Antiochien die Reste des Eustathius aus Philippi in Macedonien nach Antiochien überfürte; da hätten sich, 100 Jare nach dem Tode des Eustathius, die letzten Eustathianer mit der Gemeinde vereinigt. Die Notiz verdient doch einige Beachtung für die einer genaueren Untersuchung bedürftige Frage, wie lange Eustathius gelebt. Theodoret (h. e. 3, 4) lässt ihn vor Einsetzung des Meletius (361) sterben und die Weihung des Paulinus durch Lucifer (362) spricht dafür; gleichwol behaupten Sokrates (h. e. 4, 14), Sozomen. (6, 13) und danach Photius cod. 258 bestimmt, dass er noch 379 gelebt habe, und die Lobrede des Chrysostomus auf ihn, welche noch in Antiochien (nach 386) gehalten ist, lässt in ihrem Eingang das Ableben des Eust. als in der jüngsten Vergangenheit liegend erscheinen und scheint die auch sonst sich aufdrängende Annahme eines frühzeitigen Verzichts des Eustathius auf den antiochen. Bischofsstul zu bestätigen.

folgung Bestimmungen, wonach den in der Verfolgung Gefallenen unter Berücksichtigung größerer oder geringerer Verschuldung noch während der Zeit der Verfolgung der Weg zur Wiederaufnahme geöffnet wird. Dabei werden diejenigen, welche durch Bestechung der Beamten sich vor Verfolgung sichern (c. 12), gleich denen, die unter Preisgebung ihrer Habe sich durch die Flucht entziehen (c. 13), angelegentlich in Schutz genommen, wogegen der Tadel sich gegen die richtet, welche, die Verfolgung herausfordernd, sich zum Märtyrertum drängen, daher die der sonstigen Milde nur scheinbar widersprechende, für den Parteistandpunkt bezeichnende scharfe Bestimmung (c. 10), dass Kleriker, welche sich zum Märtyrertum gedrängt und dann doch in der Verfolgung verleugnet, dann aber sich wider zum Kampf ermannt haben, nicht weiter Kleriker sein, sondern sich mit der Laienkommunion begnügen sollen (Hefele, Conc.-Gesch., I, 352 2. A. verdeckt den Sachverhalt). Epiphanius berichtet das one Zweifel richtig, dass Meletius dem gegenüber die strengern Grundsätze vertreten (Wiederaufnahme erst nach beendigter Verfolgung; gefallene Kleriker gehen ihrer Würde definitiv verlustig). Sicherlich vertrat Meletius auch die schroffere Ansicht, daß man der Verfolgung nicht aus dem Wege gehen dürfe: seine Anhänger bezeichneten sich danach als die Märtyrerkirche, während Petrus und die Seinigen das Prädikat der katholischen Kirche beanspruchten.

Nach Epiphanius wäre nun aber der Streit zwischen beiden ausgebrochen, als sie mit andern Bischöfen und Bekennern im Kerker gesessen und gefallene Christen sich um Wiederaufnahme an sie gewandt hätten. Der größere Teil der Bekenner wäre dem Meletius zugefallen, und beide Parteien hätten von da an im Kerker ihre Gebete gesondert von einander gehalten. Petrus habe dann den Märtyrertod erlitten, Meletius aber aus dem Gefängnis und auf dem Wege zu den Bergwerken, wohin er deportirt worden, Ordinationen für fremde Sprengel vorgenommen. Hiergegen erheben sich gewichtige Bedenken. Petrus, so müssen wir nach Eusebius annehmen, ist erst unter der maximinischen Verfolgung 311 ergriffen und hingerichtet worden. Die Entstehung des meletianischen Schismas muß aber nach des Athanasius in dieser Beziehung unverwerflichem Zeugnis früher, am warscheinlichsten 306, auf welche Zeit auch das Pönitentialschreiben fürt, entstanden sein. Eine frühere Gefangenschaft des Petrus ist ja möglich, dürfte aber nicht in unmittelbare Beziehung zu seinem Märtyrertod gesetzt sein. Die von Maffei edirten alten Urkunden (siehe unten), jedenfalls die glaubwürdigsten über den Gegenstand, berüren in der Frage weder des Petrus noch des Meletius Gefangenschaft. Sie scheinen die gänzliche Freiheit des letzteren, nicht seine Deportation, vorauszusetzen, und erklären sich am besten, wenn nach Sozomenos' Angabe Petrus damals der Verfolgung aus dem Wege gegangen, sich entfernt und verborgen gehalten hat. In dieser Zeit hat Meletius durch Eingriffe in fremde Kirchensprengel, besonders durch Ordinationen in denselben, die Rechte anderer Bischöfe, vor allem die des alexandrinischen Bischofs, verletzt. Vier gefangene Bischöfe, welche auch Eusebius als Märtyrer namhaft macht (h. e. VIII, 13), Hesychius, Pachomius, Theodorus und Phileas halten ihm als ihrem geliebten Mitdiener in Christo diese Verletzung der Kirchensatzungen missbilligend vor. Mit der Not der unter der Verfolgung ihrer Lehrer beraubten Gemeinden könne er sich nicht entschuldigen, da viele vorhanden seien, welche herumreisend die Kirchen besorgten. Ließen sich diese Nachlässigkeiten zu Schulden kommen oder würde Mangel empfunden, so hätten sich die Gemeinden an sie, ihre gefangenen Bischöfe, wenden müssen; ebenso hätte er, um Ordinationen von einigen angegangen, diesen Weg einschlagen müssen, oder er hätte, falls er sie schon tot geglaubt, die Meinung des großen Vaters, des alexandrinischen Bischofs, erwarten müssen. So aber seien durch sein Verfaren Spaltungen entstanden. One Zweifel gehören danach diese Bischöfe selbst zu den durch Meletius Beeinträchtigten. Meletius hat sich nun, so erzält der alte Bericht, an diese Einsprache nicht gekehrt. Nachdem jene vier Bischöfe mit andern als Märtyrer zu Alexandria gestorben, begibt sich Meletius eben dahin, zwei unruhige, zur Opposition gegen ihren Bischof Petrus geneigte Männer (invidentes pontificatum Petri), Isidor und Arius, schließen sich an ihn an, entdecken ihm die von Petrus zur Be-

sorgung der Kirchen wärend seiner Abwesenheit bestellten Presbyter. Meletius schließt diese, welche sich danach verborgen hielten (!), aus der Kirchengemeinschaft aus, warscheinlich sowol wegen dieses persönlichen Verhaltens als wegen ihres von Petrus bestimmten Verfarens in Aufnahme der Gefallenen, und ordinirt zwei andere, und zwar Konfessoren, zu Presbytern. — Der immer noch abwesende Petrus erläßt hierauf an die Christen in Alexandria einen Brief, worin er ihnen die Kirchengemeinschaft mit Meletius wegen des Geschehenen untersagt, bis er selbst mit andern umsichtigen Männern die Sache untersuchen könne.

Soweit die Urkunden bei Maffei. Ob eine derartige Entscheidung durch Petrus nach seiner Rückkehr stattgefunden, darüber sagen sie nichts mehr. Athanasius erzält, dass Meletius von Petrus auf einer Synode abgesetzt worden sei und nun erst eine separirte Kirchengemeinschaft gebildet habe; die Absetzung sei geschehen wegen vieler Gesetzwidrigkeiten (das sind jene Eingriffe in die Rechte fremder Bischöfe) und weil Meletius geopfert habe. Letztere ganz isolirt stehende Angabe ist wol eine gehässige Nachrede, der Glauben zu schenken Athanasius durch seinen Kampf mit den Meletianern verleitet wurde *). Nach Sozomenos hätte Petrus sogar die Taufe der Meletianer für ungültig erklärt. Die Fortdauer der Spaltung nötigte die Synode von Nicäa, sich mit der Beilegung zu befassen. Sie nimmt von der meletianischen Spaltung Veranlassung zum berühmten sechsten Kanon, der dem Metropoliten von Alexandria die Aufsichtsrechte über Ägypten, Libyen und Pentapolis zugesteht und damit die Grundlage, auf welcher sich später die Patriarchenwürde erhebt, sanktionirt; niemand soll als Bischof anerkannt werden, der es one Einwilligung des Metropoliten geworden sei. Auch der vierte Kanon, dass ein Bischof von allen Bischöfen der Provinz oder im Notfalle wenigstens unter Anwesenheit von dreien und schriftlicher Zustimmung der übrigen gewält, dem Metropoliten aber die Bestätigung vorbehalten werden solle, kann speziell durch die ägyptischen Vorgänge veranlasst sein. Wenn endlich der zweite Kanon erinnert, dass bisher aus Not und andern Rücksichten öfters Leute, die kaum vom Heidentum zum Christentum übergegangen und nur kurze Zeit Unterricht empfangen hatten, bald getauft und sogar zu Bischöfen und Presbytern gemacht worden seien, was fortan vermieden werden solle, so blickt dies zwar auf ein auch sonst vorkommendes Verfaren, es stimmt aber zugleich genau mit der Klage des Athanasius über das Verfaren des Meletius bei seinen Ordinationen (hist. Ar. ad. monach. § 78). Zur Beilegung der Spaltung sah man sich nun aber in Nicäa doch genötigt, schonend zu verfaren. Der Brief der Synode an die alexandrinische Kirche (Socr. I, 9; Theodoret I, 9, auch bei Gelasius, Hist. conc. Nic., von da an in den Konzilakten) erklärt, mild mit Meletius verfaren zu wollen, obwol er es nicht verdiene. Meletius soll in seiner Stadt und seiner Bischofswürde bleiben, aber sich aller bischöflichen Funktionen enthalten. Die von ihm zu kirchlichen Ämtern Geweihten sollen ebenfalls ihre Würde beibehalten, auch gottesdienstliche Handlungen verrichten *können*, aber durchaus denen nachstehen, welche vom alexandrinischen Bischof bereits ordinirt sind, und keine Gewalt haben, andere zu gottesdienstlichen Ämtern zu wälen oder vorzuschlagen oder überhaupt etwas zu tun one Einwilligung der unter Alexander, dem damaligen Bischof von Alexandria, stehenden Bischöfe. Bei eintretender Erledigung können dann solche jetzt wider in die Kirchengemeinschaft aufgenommene Geistliche in die erledigten Stellen einrücken und so aus ihrer Ausnahmestellung in den ordentlichen Komplex des katholischen Klerus völlig eintreten, falls sie sonst tüchtig dazu sind und vom Volke mit Einwilligung des Bischofs von Alexandria erwält werden. Nicht so Meletius selbst, damit nicht er, der so viel Bewegung verursacht, wenn er wider Gewalt in die Hände bekomme, neue Unordnung hervorrufe. — Um über diese Bestimmungen des Konzils zu wachen, forderte Bischof Alexander von Meletius ein Verzeichnis der Bischöfe, die Glieder seiner Partei seien, sowie der ihm

*) Oder sollte gerade gegen Meletius selbst der 10. Kanon des Petrus seine Spitze kehren?

anhängigen Presbyter und Diakonen in Alexandria und den dazu gehörigen Dörfern. Meletius nannte vier solcher Presbyter, drei Diakonen, außerdem 28 Bischöfe. Er fügte sich übrigens und lebte ruhig in Lykopolis. Trotz seiner früheren Beziehungen zu Arius scheint er im Dogma mit Alexander einig gewesen zu sein. Nach Alexanders Tode aber begannen die Unruhen von neuem, da Athanasius, onehin das milde Verfaren der nicänischen Synode bedauernd, strenger gegen die Meletianer auftrat, Meletius dagegen die Spaltung um so mehr festzuhalten suchte und deshalb vor seinem Tode einen Bischof Johannes zu seinem Nachfolger und damti zum Oberhaupt der schismatischen Partei bestimmte. Unter diesen Umständen lag es nahe, dass Meletianer und Arianer, Schismatiker und Häretiker einander im Kampfe gegen den großen Repräsentanten des orthodoxen und katholischen Kirchentums die Hand reichten, als gegen den gemeinsamen Feind. Athanasius behauptet auch, dass viele Meletianer — also doch nicht die Partei als solche — aus Einfalt und Mangel an Unterricht der arianischen Ketzerei zugefallen seien. Gewiss aber ist, dass die eusebianische Partei in ihren Machinationen sich auf die Meletianer stützte. Die Eusebianer, welche zu Tyrus 335 über Athanasius richten sollten und deshalb auch eine Kommission nach Ägypten sandten, standen mit ihnen in Verbindung und die mannigfachen Beschuldigungen gegen die Amtsfürung des Athanasius betrafen zum Teil Gewalttaten, die sich Athanasius gegen Meletianer erlaubt haben sollte. Bekanntlich musste Athanasius, obwol er die Nichtigkeit der zum Teil ungereimten Beschuldigungen nachwies, im folgenden Jare weichen, und es ist unter diesen Umständen nicht unwarscheinlich, dass die Synode von Tyrus, wie Epiphanius meldet, den meletianischen Bischof Johannes ausdrücklich anerkannte. Konstantin verwies diesen zwar bald darauf wegen der durch ihn erregten Unruhen des Landes, aber unter den Stürmen der folgenden Zeit erhielt sich die meletianische Partei, mit ihren Interessen sich anschließend an die Gegner des Athanasius. Sie wollten, sagt Epiphanius, nicht beten mit den in der Verfolgung Gefallenen, und nun sind sie mit den Arianern verbunden! Noch in das folgende Jarhundert haben sie sich als abgesonderte Kirchenpartei fortgepflanzt. — Quellen: die lateinisch erhaltenen, ursprünglich aber griechisch geschriebenen Urkunden bei Sc. Maffei, Osservazioni letter. T. III, Verona 1738 (auch bei Routh l. l. IV, 91 sqq.); Athanasius, Apol. c. Arian. § 59, histor. Ar. ad Monach. §. 78, epist. ad episc. Aeg. et Lib. § 22; Epiphanius, Haeres. 68. — Die das Konzil von Nicäa und das von Tyrus betreffenden Urkunden bei Mansi, Tom. II. Einzelne Angaben der griechischen Kirchenhistoriker Sokrates, Sozom., Theodoret. — Bearbeitungen: Walch, Ketzerhistorie, IV; Neander, Kirchengeschichte, Bd. III der ältern Ausgabe; Hefele, Konziliengeschichte, I, 343—56 der 2. A. **W. Möller.**

Melito von Sardes, der einzige Bischof dieser Stadt, von dem uns die Quellendenkmäler der ersten drei Jarhunderte Kunde geben, blühte nach der Mitte des zweiten Jarhunderts und hat sich durch seine kirchliche und schriftstellerische Wirksamkeit ein so unvergeßliches Andenken gestiftet, dass noch die folgenden Zeiten ihn mit Auszeichnung nennen. Polykrates von Ephesus erwänt ihn in seinem Schreiben an den römischen Bischof Viktor um 190 unter den großen Gestirnen, welche in der asiatischen Kirche begraben ruhen, er nenut ihn Eunuchen (unverheiratet = virgo), einen Mann, der stets im heiligen Geist gewandelt sei (Euseb. V, 24, § 5). Nach dem Zeugnis des Tertullian (bei Hieronymus de vir. illustr. c. 24), der seine Beredsamkeit und Eleganz rühmt, hielten ihn die meisten Christen (plerique nostrorum, nicht Montanisten, sondern Katholiken, vgl. Ritschl, Altkath. Kirche, 2. Aufl. 528, gegen Schwegler, und durch Hilgenfeld, Der Paschastreit, S. 273 nicht widerlegt) für einen Propheten, als welchen die Gemeinde von Smyrna auch den Polykarp bezeichnet (Euseb. IV, 15, § 39). Eusebius (IV, 21) fürt ihn neben seinen Zeitgenossen Hegesippus, Dionysius von Korinth, Apollinaris von Hierapolis, Irenäus u. a. als Vertreter des gesunden Glaubens und Fortleiter der apostolischen Tradition an. Anastasius der Sinaite im 7. Jarhundert (Hodeget. c. 13 ed. Gretser) preist ihn als einen weisen, gotterleuchteten Lehrer. Seine zalreichen Schriften sind bis auf Fragmente, die Routh

reliq. sacr. Vol. I) gesammelt hat, verloren, doch haben Eusebius (IV, 26) und Hieronymus ein Verzeichnis derselben bewart. Piper hat es versucht (Melito von S., Theol. Studien und Kritiken, 1838, S. 54—154), aus den Namen derselben unter Berücksichtigung der Zeitrichtungen ihren Inhalt und Tendenz zu bestimmen, was aber bei der Vieldeutigkeit ihrer Titel nur zu unsicheren Vermutungen füren kann. Jedenfalls war die litterarische Tätigkeit des Mannes eine sehr vielseitige und erstreckte sich über die Gebiete der Apologetik, Dogmatik, Exegese, biblischen Kritik und praktischen Theologie. Als Apologet hat er die Warheit des Christentums in einer eigenen Schutzschrift an Markus Aurelius verteidigt, aus welcher uns Eusebius Fragmente aufbewart hat (IV, 26, § 5—11) und in der Melito nach dem Vorgang anderer Apologeten das Christenthum als die ware Philosophie darstellt. Eine zweite Apologie, die den Namen Melitos des Philosophen (offenbar im Hinblick auf die erste, dem Eusebius allein bekannte, gewält) trägt, wurde von dem Engländer Tattam in den Klöstern der nitrischen Wüste in syrischer Übersetzung gefunden, von Cureton im Spicil. Syr. und von Renan im Spicil. Solesmense edirt, in deutscher Übersetzung durch Welte (Tübinger Quartalschr. 1862, 44. B., S. 392 f.) allgemein zugänglich gemacht, kann aber nach meiner Ansicht nicht mit Sicherheit unserem Melito zugeschrieben werden, weil darin, abgesehen von andern Verdachtsgründen, schon (S. 408) Bezug auf 2 Petr. 3, 6—12 genommen wird. Als Kritiker hat er in dem Eingange zu seinen „Eklogen" das erste christliche Verzeichnis des alttestamentlichen Kanons, und zwar mit Übergehung der Bücher Esther und Nehemias und mit Ausschluss der Apokryphen, aufgestellt. Er hat selbst eine Reise nach Palästina unternommen und an Ort und Stelle Nachforschungen über die heiligen Schriften der Israeliten angestellt. Als Dogmatiker hat er die Gottheit des Logos, *τὸν θεὸν λόγον πρὸ αἰώνων* unzweideutig bekannt *). Er findet ihn allenthalben im A. B. tätig: Er ist Schöpfer mit dem Vater, Bildner des Menschen, war in Allem Alles, in den Patriarchen Patriarch, im Gesetze Gesetz, unter den Priestern der Hoheprieste, in den Königen der Lenker, der ewige König. Er war der Steuermann des Noah, fürte den Abraham, wurde mit Isaak gebunden, wandert mit Jakob in die Fremde, wurde mit Josef verkauft, war mit Moses Herrscher, teilte mit Josua das Erbe, sagte durch David und die Propheten sein Leiden voraus (Bruchst. aus der Schrift: *περὶ πίστεως* im Spicil. Solesm. T. II, p. LIX). Gegen Marcion soll er nach einer von dem Sinaiten Anastasius mitgeteilten Notiz und einem von demselben aufbewarten Fragmente die Menschheit Christi und ihre allmähliche Entwicklung bis zur Taufe sehr bestimmt gelehrt haben. Mit großer Klarheit fasste er die Bedeutung des Todes Christi nach seiner stellvertretenden Bedeutung auf. Als Exeget befolgte er die allegorisch-typische Interpretationsmethode, die überhaupt den freieren Standpunkt der altkatholischen Kirche gegenüber den am starren Buchstaben engherzig klebenden Judenchristentum kennzeichnet, namentlich hatten seine Eklogen, wie er selbst angibt, den Zweck, in dem Gesetz und den Propheten allenthalben Christum und den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens zur Anschauung zu bringen: wie er dabei verfur, zeigen am besten seine Fragmente über das 22. Kap. der Genesis, in welchen der Typus als der wesenlose Reflex der zukünftigen Realität erscheint. Wenn sich aus dem Allen ergibt, dass Melito nicht Ebionit gewesen sein kann, so darf auch aus dem Titel seiner Schriften über die Offenbarung Johannis und über die Prophetie, über den rechten Wandel und die Propheten u. s. w. nicht gefolgert werden, er habe nähere Beziehungen zum Montanismus gehabt oder sei geradezu selbst Montanist gewesen (Schwegler). Seine Schrift *περὶ τοῦ πάσχα* greift in den Paschastreit ein (vgl. den Art.). Eine Reihe kleiner Schriften, wie über den Sonntag, die Gast-

*) Doch soll das Fragment, worin Christus der von der Hand Israels leidende Gott genannt wird, in einem von Cureton im Spicileg. Syr. (mir nicht zugänglich) edirten Werke sich befinden, das nicht den Melito, sondern den von Eusebius (VII, 32, 26) erwänten Bischof Meletius von Pontus zum Verfasser habe. Änlich dürfte es sich vielleicht mit andern aus den Katenen entlehnten Fragmenten Melitos verhalten.

freundschaft, scheint mehr praktischer, vielleicht paränetischer Natur gewesen zu sein. Ist uns bis dahin in allen Nachrichten über Melito nichts begegnet, was ungeistige Vorstellungen verriete, so muss umsomehr die Notiz des Origenes befremden, welche ihn unter denen nennt, die Gott Leiblichkeit und Glieder beilegen und darum das Ebenbild Gottes in den Körper des Menschen setzen (bei Theodoret quaest. in Genes. c. I, interr. 20), und die zu bestimmt gehalten ist, als dass wir sie für ein bloßes Missverständnis des Titels einer seiner Schriften: *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* (was allerdings „vom menschgewordenen Gott" bedeuten könnte) erklären dürfen, zumal auch Gennadius (de dogm. eccles. c. 4) sie bestätigt, wenn auch die Erwänung einer anthropomorphistischen Sekte der Melitonianer warscheinlich nur eine spätere Fiktion ist. Allein das Material ist zu dürftig, als dass wir entscheiden könnten, in welchem Sinne Melito Gott Körperlichkeit beigelegt habe. Vielleicht waren ihm, wie dem Tertullian, Körperlichkeit, Substanzialität, Wirklichkeit identische Begriffe, und dieser Realismus bildete den Gegensatz zu dem Alles verflüchtigenden Spiritualismus der Gnostiker. Keinenfalls dürfen wir, die Richtigkeit der Notiz vorausgesetzt, daraus auf Hinneigung zu judaistischer Denkungsweise schließen, denn auch der verwandte Anthropomorphismus der Clementinen stammt nicht aus dem Judentum, dem der Gedanke der Leiblichkeit Gottes vollkommen fern lag, sondern weist eher auf die stoische Philosophie zurück (cf. Cicero de nat. Deorum I, 18), mit deren Ideeen wol der pseudonyme Verfasser seinen kahlen Judaismus gewürzt hat. Diese singuläre Ansicht hat übrigens, mag sie dem Melito mit Recht oder aus Misverständnis zur Last gelegt sein, seinem Ansehen als eines rechtgläubigen katholischen Bischofs keinen Eintrag getan. Wie groß dasselbe noch in den folgenden Jarhunderten gewesen ist, beweisen die unechten Schriften, die sich mit seinem Namen geschmückt haben. Im Jare 1855 hat der französische Benediktiner, später Kardinal Pitra in seinem Spicilegium Solesmense Vol. II. und III. ein Glossar mystischer Schrifterklärungen unter dem Titel S. Melitonis clavis herausgegeben und darzutun versucht, dass dasselbe eine Übersetzung der verlorenen melitonschen Schrift *κλείς* sei, allein die Clavis ist nur eine Komposition aus den Schriften späterer abendländischer Kirchenväter, namentlich Gregors d. Gr. bis Peter Damiani, und hat wol erst gegen Ende des 11. Jarhunderts ihre letzte abschließende Redaktion erhalten (vergl. meine Nachweise, Theol. Studien und Kritiken 1857, 584—596). Ferner wurden im 4. oder 5. Jarhundert dem Melito zwei apokryphische Schriften de transitu Mariae und de passione Joannis, noch im 13. Jarhundert ein Kommentar über die Apokalypse untergeschoben. Senior Dr. Steitz †.

Melville, Andrew — bedeutender Humanist und neben John Knox der berühmteste Vorkämpfer des schottischen Presbyterianismus; Sohn des Rich. Melville von Baldovy bei Montrose und geb. den 1. August 1545. Früh verwaist und von seinem Bruder Richard erzogen, besuchte er die Grammar-School von Montrose, seit 1559 St. Marys College in St. Andrews, wo sich die Neigungen des erst 15järigen Knaben Aristoteles zuwandten, den er, von der Universität bewundert, im Originale studirte, wie sich denn schon damals seine Sprachtalente und sein Geschick in der formalen Behandlung des Lateinischen und Griechischen in St. Andrews rasch entwickelten. Von seinen orientalischen und juristischen Studien in Paris (1564—1566) und Poitiers (1566—1568) trieb ihn der französische Bürgerkrieg nach Genf, wo er durch Bezas Vermittlung den Lehrstul für klassische Sprachen erhielt. Im Juli 1574 kehrte er nach Schottland zurück, lehnte eine Privatstellung beim damals allmächtigen Regent Morton ab und wurde kurz darauf von der General-Assembly zum Vorstande (Prinzipal) der (heruntergekommenen) Universität von Glasgow ernannt, deren Frequenz unter seiner ebenso strengen als unparteiischen und genialen Leitung derart wuchs, dass von seinem Amtsantritt an die litterarische Geschichte der Akademie erst beginnt. — Von demselben Erfolge war seit dem Jare 1580 seine akademische Tätigkeit an der neugegründeten Universität St. Andrews, der er als Vorstand von St. Marys College angehörte, begleitet. Nach harten Kämpfen gegen das Professorenkollegium,

das er vorfand, wie gegen das Übergewicht der aristotelischen Philosophie im akademischen Lehrplan zog er durch den Glanz seines Namens, die Energie seiner Leitung und seine wunderbare Beherrschung der klassischen Sprachen eine große Anzal Studenten (auch vom Kontinente, namentlich aus Deutschland und Dänemark) an die aufblühende Hochschule. Sein Carmen Mosis, eine schwungvolle poetische Paraphrase von Deut. 32, hatte ihm damals den Namen des elegantesten Lateiners Schottlands verschafft.

Aber mehr und mehr entzogen die kirchlichen Kämpfe ihn seiner segensreichen akademischen Arbeit. Schon in Glasgow hatte seine Hingabe an die Sache des Protestantismus und sein mannhaftes Auftreten eine Wal zur General-Assembly (seit 1575) zur Folge gehabt. Als Kommissionsmitglied hatte er hervorragenden Anteil an der Ausarbeitung des Second Book of Discipline, dem er, 1578 zum Moderator der Assembly gewält, Gesetzeskraft verschaffte. Da der 12jährige König Jakob VI. unter dem Einfluss des Grafen Lennox, eines Franzosen, der als Emissär der Guises galt, stand und von dieser Seite der Kirche statlich-papistische Gefaren drohten, ergänzte diese magna charta des Presbyterianismus das etwas überhastete First Book of Discipline durch eine scharfe Scheidung der statlichen und kirchlichen Gewalten. Jesus Christus, heißt es, hat seiner Kirche ein Regiment verliehen, das ausschließlich durch ihre eigenen Diener auszuüben ist. Um ihren Zweck, die Förderung des inneren Friedens in Religions- und Gewissenssachen, zu erreichen, bedarf die Kirche besonderer Gerichtshöfe (Sessions, Presbyteries, Synods und Assemblies), welche ihre Angelegenheiten unabhängig vom Staat ordnen. Einen Amtsunterschied, einen „Pastor der Pastoren", gibt es in der Kirche nicht, nur Diener des Evangeliums. Gegen den Willen der Gemeinde darf kein Geistlicher ein Amt übernehmen; deshalb wird Abschaffung des Laienpatronats als eines schweren Missbrauchs gefordert. — Für die Grundzüge dieser „Disziplin" (nicht für die einzelnen Artt.) wird die göttliche Autorität (als de jure divino) in Anspruch genommen; sie sind, nach Calderwood, „nicht aus den Cisternen menschlicher Erfindung, sondern aus den reinen Quellen des Wortes Gottes geschöpft". — Zunächst zwar schien das Jar 1581, welches den Schotten den National Covenant, eine auf Befehl des jungen Königs erlassene, feierliche Lossagung von den Formen und Lehren des Papismus, brachte, die Befürchtungen der protestantischen Vorkämpfer zu beseitigen; aber schon 1582 wurde Melville mit seinen Freunden infolge des Montgomeryschen Handels zum Kampfe gegen die statlichen Übergriffe gedrängt. Gegen den ausdrücklichen Befehl des Königs ließ er als Moderator der General-Assembly von 1582 nicht nur Montgomery, der das Erzbistum Glasgow aus den Händen des States anzunehmen sich bereit erklärt hatte, exkommuniziren, sondern war auch in der Eröffnungspredigt gegen die bludie gullie, d. h. das blutige Schwert des in der Kirche sich breitmachenden statlichen Absolutismus in schärfster Weise zu Felde gezogen. „Man wird das einen Eingriff in die statlichen Gewalten nennen", — hatte er ausgerufen, „aber diese Dinge sind auf die Vernichtung der Religion berechnet, und darum rede ich". Als er schließlich an der Spitze einer Deputation 1584 dem Könige einen Protest gegen die statlichen Eingriffe in die Kirchengewalt überreichte, wurde er, one Recht und Prozess, zum Kerker verurteilt, floh aber, von seinen Freunden beraten, nach England. — Nach $1\frac{1}{2}$ Jaren mit den übrigen Verbannten zurückgekehrt, begann der Unerschrockene den Kampf für die kirchlichen Freiheiten und gegen die in seiner Abwesenheit durch Adamsons und der Hofpartei Umtriebe eingeschmuggelte Episkopalverfassung aufs neue; ja, er scheute sich nicht, ein anderer Knox, in leidenschaftlich-rücksichtslosen, aber vom wärmsten Patriotismus getragenen Worten Jakob VI. an seine versäumten Herrscherpflichten gegen das Land zu erinnern: an diesem unbeweglichen Felsen des Presbyterianismus sollten die offenen (Arran) und geheimen Versuche der episkopalen Hofpartei (Huntly, Angus, Errol) zerschellen. Da er seinen Widerstand gegen die Pläne der königlichen Partei freimütig fortsetzte, wurde er auf Spezialbefehl Jakobs in St. Andrews in Haft gehalten (1602). Schließlich wurde er 1606, nachdem er im (schottischen) Parlament widerholt gegen den Episkopalismus protestirt, mit 7 andern Geistlichen vor den

inzwiſchen auf den engliſchen Thron gelangten Jakob I. nach Hampton-Court (bei London) gefordert. In dem von den engliſchen Prälaten angeſtellten Inquiſitorium trat er als Wortfürer der Deputation furchtlos für die Unabhängigkeit ſeiner heimatlichen Kirche ein und verlangte eine freie Aſſembly. Als er wärend dieſes Londoner Aufenthalts heftige Angriffe auf die (papiſtiſche) Ausſtattung der königlichen Kapelle veröffentlicht, den (engl.) Primas Bancroft perſönlich und tätlich angegriffen und ihm die „römiſchen Lappen“ ſeines Ornats öffentlich vorgeworfen, wurde er des scandalum magnatum ſchuldig befunden und zuerſt dem Dean von St. Pauls, ſeit dem 9. März 1607 dem Biſchof von Wincheſter in Verwarung gegeben, endlich in einer zweiten Sitzung des Geheimen Rats von England, deſſen Kompetenz Melvilles Partei nicht anerkannte, wegen Widerſtandes gegen den Epiſkopalismus in den Tower geworfen und ſeines akademiſchen Amtes in St. Andrews entſetzt.

In dem Kerker, an deſſen Mauern man noch jetzt die von ihm mit den Schuhſchnallen eingekratzten, in klaſſiſchem Latein abgefaſsten Troſtverſe zeigt, wurde er vier Jare lang feſtgehalten. Widerholte Verſuche, ihn aus der ungeſetzlichen Haft loszumachen, blieben erfolglos.

Wärend ſo ihr Vorkämpfer gewaltſam vom Kampfplatze ferngehalten wurde, unterlag die presbyterianiſche Sache, und auf der General-Aſſembly von Glasgow wurde der Epiſkopalismus in Schottland eingefürt (Juni 1610). Endlich gelang es der Fürſprache des Herzogs von Bouillon, im April 1611 Melville aus dem Tower zu befreien. Er ging ſofort nach Frankreich, übernahm an der Univerſität von Sedan einen Lehrſtul der Theologie und bekämpfte jarelang mit ſchließlichem Erfolge ſeinen arminianiſirenden Kollegen Tilenus. Aber es war nur ein Aufflackern letzter Kräfte. Durch die lange Haft im Tower hatte ſeine Geſundheit ſehr erheblich gelitten, im J. 1620 brach er zuſammen und ſtarb 1622 in Sedan, 77 Jare alt. Verheiratet war er nie.

Ein furchtloſer und unbeugſamer Charakter, von ſeltenen Gaben des Geiſtes und warmer perſönlicher Frömmigkeit, beſaß er eine feurige, ungeſtüme Natur one deren Unbeſtändigkeit. Faſt ſein ganzes ſtreitbares Leben hat er an die Erkämpfung ſeines kirchlichen-nationalen Zieles geſetzt, um ſchließlich auf fremder Erde zu ſterben und one die Verwirklichung ſeines Ideals in der Heimat zu ſchauen. Er teilte das perfervidum ingenium ſeiner rauhen Landsleute: Widerſpruch reizte, Feindſchaft kräftigte ihn; Menſchenfurcht kannte er nicht; Gefaren verachtete, Drohungen verlachte er. Regent Morton ſuchte ihn einmal, als er in einer Rede den Epiſkopalismus aufs heftigſte bekämpfte, mit den Worten einzuſchüchtern: „Wir werden Ruhe im Lande haben, wenn wir ein halbes Dutzend von Euch aufgehängt haben“. „Sir“, hat Melville entgegnet, „auf ſolche grobe Weiſe bedroht man Höflinge; mir wenigſtens iſt es gleich, ob ich in der Luft oder in der Erde verrotte“. Als Lord Arran in Perth, wo Melville einige unbequeme Artikel zu überreichen im Begriff war, vor den Verſammelten ausrief: „Wer wagt es, dieſe hochverräteriſchen Artikel zu unterſchreiben?“, erhob ſich Melville ruhig, nahm mit den Worten: „Ich wage es“, eine Feder und unterzeichnete.

Ein ſchlagfertiger Redner und eleganter Schriftſteller, hatte er in den ſchönen Künſten wenige, die ihm gleichkamen, in der lateiniſchen Verskunſt keinen, der ihm überlegen war. An der Widergeburt der klaſſiſchen Studien in Schottland hat er weſentliche Verdienſte; die neue Blüte der älteren (Glasgow), der junge Glanz der neugegründeten Landesuniverſität (St. Andrews) ſind in erſter Linie ſein Werk. Das iſt ſeine Bedeutung als Humaniſt. — Als Kirchenmann hat er ſich nach John Knox, dem er nach Natur, Gaben und Neigungen ſehr änlich war, um den ſchottiſchen Presbyterianismus am meiſten verdient gemacht. Die Kämpfe, die er für die presbyterianiſche Sache gefürt, ſind in der Folge von Bedeutung für die Entwicklung des Presbyterianismus geworden und haben ihre Spuren nicht nur der nationalen Kirche, ſondern auch den großen religiöſen Körperſchaften, welche dieſe verlaſſen haben, aufgeprägt. — Vgl. Woodrow's Life of A. M.; Th. M'Crie, Life of A. M. Derſ. Sceteches of Scott. Church

Hist.; J. Melvilles Diary, Ban. ed. 1829; Calderwood, Hist. of the Church of Scotld, 1842—1849 in 8 Bänden; W. Scot, Apologetical Narration, 1846, und Dr. Cook, Hist. of the Church of Scotld., II. Bd. **Rudolf Baddenſieg.**

Memphis, ſ. Noah.

Menahem (מְנַחֵם = Tröſter, LXX: *Μαναήμ*), Son Gadis aus Thirza, brach auf die Nachricht von Sacharjas Ermordung, deſſen Feldoberſter er nach Jos. Antt. 9, 11, 1 geweſen war, gegen den Uſurpator Sallum auf und raubte ihm nach kaum einmonatlicher Herrſchaft Thron und Leben. Nachdem er ſodann den Widerſtand von Thiſſach, bei dem man nicht etwa an das freilich zu Salomos Zeit zu Iſrael gehörende Thapſakus am Euphrat (1 Kön. 4, 24) denken kann, ſondern eine in der Nähe von Thirza gelegene, uns weiter unbekannte Stadt gleichen Namens verſtehen muſs, wenn nicht gar die L.A. verdorben (LXX iſt unſicher, Joſ. hat *Θαψα*) und mit Thenius תִּפְסַח (Stadt im Stamme Ephraim Joſ. 17, 7 f.) zu leſen iſt, auf grauſame Weiſe gebrochen und ſchwer gezüchtigt hatte, regierte er als König von Iſrael in Samarien 10 Jare lang (nach der gewönlichen Chronologie bei Winer 771—760 a. C., nach Thenius 773 bis 762, Ewald 769—759, nach Bunſen aber 749—741 a. C.; bekanntlich herrſcht nämlich in der Chronologie der Könige des nördlichen Reiches teils durch Textfehler, teils durch Kombination mit den Regierungsjaren der Könige in Juda an mehreren Stellen große Unſicherheit, vgl. die Tafeln bei Bunſen, Aeg. Stelle in der Weltgeſch., 4. Buch (1856, S. 386 ff., Bibelwerk I, S. CCXCVI f.). Den ganzen troſtloſen Zuſtand des Zehnſtämmereichs unter Menahems Herrſchaft lernt man kennen aus den Schilderungen der gleichzeitigen Propheten, beſonders des Hoſea, deſſen Wirkſamkeit eben in dieſe Zeit und in dieſes Reich gehört, ſ. beſonders in c. 4—14 die Stellen 4, 1 f. 5, 1 f. 13; 6, 8 f.; c. 7; c. 8, 8 ff.; 10, 4 ff.; 12, 2; 14, 1, und vgl. damit die Anſpielungen und Vorſtellungen bei Jeſ. 9, 10 f. 18 ff., bei Sach. 10, 10; 11, 1—10 (nach den Erörterungen von Hitzig, Kl. Proph. S. 130. 145; Ewald, Proph. d. A. B., I, S. 321 f.). Dieſen gemäß war das Reich im Innern durch Faktionen zerriſſen, der Landfrieden faſt beſtändig geſtört, Raub, Mord, Diebſtal, Ehebruch an der Tagesordnung, kurz eine faſt gänzliche Geſetz- und Zuchtloſigkeit herrſchte; kein Wunder, daſs auch nach Außen nichts als Schwäche ſichtbar iſt gegenüber den Syrern, Philiſtern und endlich den Aſſyrern, welchen zuletzt das Land zinsbar wurde, um kein halbes Jarhundert ſpäter von dieſer Großmacht gänzlich verſchlungen zu werden! Noch in den Tagen Menahems nämlich kam, nachdem lange zuvor durch Geſandtſchaften bald mit Ägypten, bald immer mehr mit Aſſur war unterhandelt worden (Hoſ. 5, 13; 7, 11; 8, 9), Phul, der erſte in der Bibel mit Namen erwänte Großkönig Ninives, ſelber ins Land und half dem Menahem ſeinen wankenden Thron befeſtigen, aber nicht one ſich durch ein Geſchenk von 1000 Talenten Silber (etwa = 2 Millionen Taler) dazu erkaufen zu laſſen, zu deſſen Aufbringung der König allen „vermöglichen" Leuten in Iſrael eine Steuer von 50 Sekel auf den Mann auflegen muſste. Wol von ſelber verſteht ſich, daſs weiterhin ein järlicher Tribut bezalt werden muſste; von da an greifen die Aſſyrer immer entſchiedener ein in Iſraels Geſchichte, bis dieſes Reich ſeiner innern Fäulnis und ihrer Übermacht erliegt. Menahem ſelbſt hinterließ ſein Reich ſeinem Sone Pekahja, ſ. 2 Kön. 15, 14—22; 1 Chr. 5, 26.

Auch die aſſyriſchen Inſchriften kennen unſern Menahem (Minhimmi Samirinai) als zinspflichtig an Tiglathpileſer (= Phul), aber weiter noch einen aſſyriſchen Unterkönig gleichen Namens zur Zeit Sanheribs, von dem wir ſonſt nichts wiſſen.

Vgl. Ewald, Geſch. Iſr., III, S. 305 ff.; Duncker, Geſch. d. Alterthums, I, S. 364 ff.; Hitzig, Kl. Proph., S. 95. 97. 101. 109; Cleß in Pauly's Realenz., VI, S. 704 f.; Schrader, Die Keilinſchriften u. d. A. T. (1872), S. 92. 100 ff. 174; Kleinert in Riehm's Handwörterb. S. 978 f.

Ein Menahem (*Μανάϊμος*), Son des Judas aus Galiläa, herrſchte im Anfang des großen jüdiſchen Aufſtandes als Tyrann und Chef der einen Partei

in Jerusalem, wurde aber bald von den Leuten des Eleazar, des Sones des Hohenpriesters Ananias, in Ophel gefangen und getötet, Jos. bell. jud. 2, 17, 8 sq.; Hausrath, Neutest. Zeitgesch. III, 120 f.; Renan, Antéchrist, p. 245 sq.

Ein Menahem wird als Zeitgenosse Hillels genannt Chagiga II, 2, und Jos. arch. 15, 10, 5 erwänt einen Essener dieses Namens, welcher dem Herodes als Knabe seine künftige königliche Würde geweissagt habe und deshalb von ihm in Ehren gehalten worden sei. Schürer, Neutest. Zeitgesch. S. 411. 611.

Rüetschi.

Menaion. So nannten die späteren Griechen diejenigen ihrer Kirchenbücher, welche die für jeden Fest- und Heiligentag bestimmten Gebete und Hymnen, zugleich aber auch kurze Lebensbeschreibungen und Todesnachrichten von den Heiligen und Märtyrern selber umfassten. Die früher in den *συναξάρια* gesammelten Legenden und Martyrologieen gingen nachher in die *μηναῖα* über, sodass diese den ganzen teils liturgischen, teils erzälenden Apparat des Heiligenkultus, Troparien, Messen, Lektionen, Legenden, in sich aufnahmen und zu großartigen Werken anwuchsen. Sie pflegten monatsweise in Bände geteilt oder bei kürzerer Fassung in zwei Bände für jedes Halbjar zusammengefasst zu werden. Dieselben sind nicht allein handschriftlich noch vorhanden, sondern in Auszügen für die Neugriechen im 17. Jarhundert und später oftmals zum Abdruck gekommen. Von großer Vollständigkeit ist die Ausgabe Venedig 1628 bis 1645 in mehreren Folianten. S. die Lexica von Suicer und du Fresne und Augustis Denkwürdigkeiten XII, S. 300.

Gaß.

Menander, einer der ältesten Gnostiker, der dritte Samaritaner unter ihnen neben Dositheus und Simon Magus. Justin (Apol. I, 26) gibt als seinen Geburtsort den Flecken Kapparataia an; als Ort, wo er gewirkt und gelehrt hat, gilt Antiochien in Syrien. Am ausfürlichsten berichtet über ihn Irenäus (I, 17 ed. Harvey). Darnach war er ein Schüler des Simon Magus und gelangte zum Gipfel der Magie. Er lehrte eine allen unbekannte höchste Kraft und wollte selbst aus den unsichtbaren Äonen zum Heil der Menschen gesandt sein (Iren. a. a. O. „se autem eum esse, qui missus sit ab invisibilibus pro salute hominum"; Eus. H. E. III, 26, 2: „*Ἑαυτὸν μὲν ὡς ἄρα εἴη λέγων ὁ σωτὴρ, ἐπὶ τῇ τῶν ἀνθρώπων ἄνοθεν ποθεν ἐξ ἀοράτων αἰώνων ἀπεσταλμένος σωτηρία*"). Die Welt sei von den Engeln gemacht, die er ebenso wie Simon von der *ἔννοια* emaniren lässt. Denen, die sich von ihm taufen ließen, verhieß er Macht über die weltschöpferischen Engel, Unsterblichkeit und ewige Jugend. Ebenso und wol von Irenäus abhängig Eusebius (H. E. III, 26), Tertullian (de anim. 50), Theodoret (Haer. fab. I, 2). Wichtiger als diese vereinzelten Notizen über sein System ist die Angabe, daß er der Lehrer des Saturninus oder Saturnilus und des Basilides gewesen sei, von denen jener in Antiochien, dieser in Alexandrien lehrte. Namentlich soll die Lehre des Saturnilus der seinen verwandt gewesen sein (Iren. I, 18; Hippolyt. VII, 28; Eus. H. E. IV, 7; Epiph. Haer. 23; Theodoret. Haer. fab. I, 3). Es liegt gar kein Grund vor, diese Angaben zu verwerfen und Menander, wie Neander will, ganz aus der christlichen Sektengeschichte zu streichen (K.-G. I, 250). Auch Gieseler fasst ihn als noch nicht christlichen Gnostiker, sondern rechnet ihn zu den Samaritanern (K.-Gesch. I, 1, 65). Baur (Gnosis 310) setzt die samaritanischen Sektenstifter in Beziehung zum heidnischen Sonnendienst. Ist in den Berichten über die drei Samaritaner auch vieles dunkel, so möchte doch das als historisch sicher festzuhalten sein, dass wir bei ihnen die orientalischen Anfänge der Gnosis zu suchen haben. Dann steht Menander in der Mitte zwischen Simon Magus, dessen Schüler, und Saturnilus und Basilides, deren Lehrer er war. In seiner Lehre müssen also schon die Keime auch des basilidianischen Systems enthalten sein. Wärend Saturnilus in Syrien blieb, ging Basilides nach Alexandrien, und hier erst kommt die Gnosis durch Aufnahme helleniſcher Elemente zu ihrer Blüte. Darin hätten wir dann die Bedeutung Menanders zu suchen, dass er den Übergang vermittelt von der orientalischen zur hellenistischen Gnosis. Diese Stellung weisen ihm auch Lipsius (Gnostizismus

in Erſch und Grubers Encycl. S. 271) und Harvey (Preliminary Observations in der Ausgabe des Irenäus p. LXIX) an. Vergl. außerdem Mosheim: Inst. H. E. I, 65; Schröckh, K.-Geſch., II, 244. **G. Uhlhorn.**

Meni (מְנִי), eine einmal im Alten Teſtament (Jeſ. 65, 11) neben Gad (ſ. den Art. Bd. IV, S. 722) erwänte, warſcheinlich babyloniſche Gottheit, welcher von abgöttiſchen Iſraeliten wärend des Exils Trankopfer (und Lectiſternien) dargebracht wurden. Wenn man dieſelbe mit dem zu Haran verehrten, von den Griechen *Μήν* genannten Mondgott oder mit der Mondgöttin *Μήνη* identifizirt hat (Movers u. a.), ſo geſchah dies lediglich auf Grund des änlichen Wortklanges. Wir dürfen in Meni ſchwerlich einen ariſchen Gottesnamen erkennen, da es näher liegt, an einen einheimiſch-babyloniſchen, alſo ſemitiſchen, zu denken. Ein entſprechender Gottesname iſt indeſſen bis jetzt meines Wiſſens in den Keilinſchriften nicht nachgewieſen worden, man müſste denn hinweiſen auf Manu, „den Großen, den Lenker des Schickſals, der Göttin Manitu entſprechend", welchen Fr. Lenormant (Die Magie und Wahrſagekunſt der Chaldäer, 1878, S. 128) unter den dii minores der Babylonier nennt. Die Bedeutung dieſes Gottes würde eine der von Meni entſprechen; denn gewiſs haben wir auch für letzteren Namen eine Schickſalsgottheit zu ſuchen, wofür die Zuſammenſtellung mit dem Glücksgott Gad ſpricht und die naheliegende Ableitung von מנה, „zuteilen", auf welche Jeſ. 65, 12 מניתי anſpielt — alſo = „Geſchick", LXX *τύχη* (Geſenius, Winer, Delitzſch, Merx, Schrader). Der Gottesname Meni iſt etwa noch zu finden in dem Perſonnamen עבדמני [?], 'Abdmeni, „Diener d. M.", auf einigen aramäiſch-perſiſchen Achämenidenmünzen (Rödiger in Geſenius' Thesaurus, Schlufsheft 1858, S. 97). Geſenius (Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta 1837, S. 142) verglich phöniciſches עבדמן (Citiensis XII); es iſt aber zu leſen עבדמלקר (Ernſt Meier, Erklärung phöniſiſcher Sprachdenkmäler, Tübing. Univerſitätsprogramm 1860, S. 28; Schröder, Die phönizifche Sprache, 1869, S. 230) oder vielmehr עבדמלקרת, „Diener des Melqarth" (Longpérier im Journal Asiatique, VI. Série, t. XIII, 1869, S. 349 Anmerk.). Dagegen dürfte man etwa vergleichen den Perſonnamen אֲחִימָן (מן = מני, ſo Siegfried), vgl. אֲחִיָּה. Höchſt warſcheinlich hängt Meni zuſammen mit Manât (مناة Koran 53, 20), dem Namen einer in einem Steine verehrten Gottheit der voriſlamiſchen Araber (Winer, Delitzſch, Merx, Renß [zu Jeſ. 65, 11]; zurückhaltender Geſenius [zu Jeſ. 65, 11], Oſiander; vgl. im Allgemeinen über Manât: Oſiander, Studien über die voriſlämiſche Religion der Araber, in ZDMG. VII, 1853, S. 496 ff.; Krehl, Religion der voriſlam. Araber 1863, S. 73). Der Name Meni lautet, als ob er eine männliche Gottheit bezeichne; jedesfalls iſt die Identifizirung von Meni mit Iſtar, der Göttin des glückbringenden Venusgeſtirnes (Delitzſch, als Gottheit des Planeten Venus erklärten Meni ſchon Geſenius und Winer), ebenſo unſicher wie die Deutung des Gad als Gott des Planeten Jupiter. Ebenſogut möglich wäre, dafs Meni neben dem Glücksgott Gad eine Gottheit der böſen Schickſale bezeichne (Merx). Siegfrieds Zuſammenſtellung der Namen Meni und Manaſſe (מנשה = מנשא aus מִן נָשָׂא Men [= Meni] sustulit) iſt wenig überzeugend, da ſie lediglich auf der Beobachtung beruht, dafs wie Gad und Meni ein Götterpar, ſo auch die Stämme Gad und Manaſſe ein geographiſches Par bilden — aber doch eigentlich Ruben, Gad und nicht Manaſſe, ſondern Halb-Manaſſe eine Trias! — Durch die Zuſammenſtellung mit Manât iſt der Name Meni genügend geſichert, um de Lagarde's (Geſammelte Abhandlungen 1866, S. 16) Korrektur נני Neni = *Nanaia* (2 Makkab. 1, 13. 15), d. i. Anaïtis, die perſiſche Venus (vgl. P. Scholz, Götzendienſt, S. 358 ff.), überflüſſig und unberechtigt erſcheinen zu laſſen (vgl. übrigens Geſenius, Jeſaia, Bd. II, S. 337 f.).

Litteratur ſ. Artik. „Gad"; ferner Movers, Die Phönizier, Bd. I, 1841, S. 650; Delitzſch zu Jeſ. 65, 11 (3. A. 1879); die Artikel „Meni" in Winers RWB. (1848) und von Schrader in Riehms HWB., 11. Lieferung, 1879.

Wolf Baudiſſin.

Menius, Juſtus, der tätige Förderer der Reformation in Thüringen, wurde nach dem Zeugnis ſeines Zeitgenoſſen Paul Eber (Calendar. hist. p. 396) den 13. Dezember 1499, wärend andere minder warſcheinlich den 13. Oktober 1494 angeben, zu Fulda geboren. Er hieß urſprünglich Jodocus Menig, latiniſirte aber beide Namen nach der Sitte der Zeit und wandelte hierbei, wie Juſtus Jonas, den im Volksmunde kontrahirten Vornamen Joſt in Juſtus um. Über ſeine Herkunft iſt nichts bekannt; doch ſchließt man aus dem Umſtande, daſs er bei ſeiner Inſkription in Erfurt nur die Hälfte der Gebüren bezalt hat, und aus der beſcheidenen Andeutung Melanchthons, er ſei „von ehrlichen Eltern" geboren geweſen (Corp. Ref. IX, 926), mit Recht, daſs die letzteren unbemittelt waren. Gleichwol beſtimmten ſie den Son bei ſeinen guten Anlagen zur wiſſenſchaftlichen Laufban und ließen ihn, wie es ſcheint, in der Kloſterſchule ihrer Stadt unterrichten. Unerweislich iſt aber die weit verbreitete Angabe, daſs der junge Menius in Fulda Mönch geweſen ſei und ſpäter durch Vermittelung des päpſtlichen Nuntius, Karl von Miltiz, deſſen Schreiber er geweſen ſein ſoll, von den Kloſtergelübden Dispenſation erlangt habe. Schon 1514 begab er ſich auf die Univerſitat Erfurt und wurde hier eifriges Mitglied des von Konrad Mutianus, ſpäter von Eoban Heß geleiteten Humaniſtenbundes (Camerarii vita Eob. Hessi, Lips. 1696, p. 38; Kampſchulte, Die Univerſ. Erfurt, I, 176). Am nächſten befreundet war er mit Crotus Rubianus, dem Hauptverfaſſer der Briefe der Dunkelmänner, dem er ſchon in Fulda bekannt geweſen zu ſein ſcheint (Kampſchulte a. a. O. I, 182), und mit Joachim Camerarius, der ſein Lehrer im Griechiſchen war. In der Wappentafel der Hauptmitglieder des Eobaniſchen Bundes, welche Crotus ſeinem Rektoratsberichte in der Univerſitätsmatrikel beigeſetzt hat, befindet ſich auch das Wappen des Menius (Kampſchulte a. a. O. I, 258). Der Umgang mit Mutianus und Crotus wurde ihm aber eine zeitlang verderblich und brachte ihn, wie Luther ſagt, dahin, „daſs er nicht glaubte, daſs ein Gott wäre, auch nicht, daſs Chriſtus ſei oder ein ander Leben" (Lutheri Colloquia ed. Rebenstock I, 189^{b}, vgl. Seidemann, Lauterbachs Tagebuch S. 48; Burkhardt, Luthers Briefwechſel S. 11. 198; Tiſchr., Ausg. von Förſtem., IV, 600, wo aber der Name Mutianus irrig in Miltitz verwandelt iſt). Er ging jedoch in ſich und begab ſich, nachdem er 1515 Baccalaureus und im folgenden Jare Magiſter geworden war, 1519 nach Wittenberg, wo er Luther und Melanchthon hörte, beſonders an letzteren ſich anſchloſs und durch beide ſeine feſte, unerſchütterliche Hingebung an das Werk der Reformation gewann. In Wittenberg traf er wider mit Camerarius zuſammen und ſetzte unter ihm im Hauſe Melanchthons ſein griechiſches Studium fleißig fort (Corp. Ref. IX, 926). Nach einem vorübergehenden Aufenthalte in Fulda und einer 1521 und 1522 unternommenen Reiſe nach Italien hegte er die Abſicht, in Fulda eine Schule zu errichten, erlangte aber 1523 eine Anſtellung als Diakonus und Pfarrvikar in dem zwei Stunden von Gotha entfernten Flecken Mühlberg, wo er ſich verheiratete und ſein erſtes litterariſches Werk, einen Kommentar zur Apoſtelgeſchichte, ſchrieb. Doch hielt er in dem ſtillen Dörflein nicht lange aus, ſondern begab ſich 1525 nach Erfurt, um hier in lateiniſcher Sprache und chriſtlicher Lehre Unterricht zu erteilen, wurde aber alsbald, zur Zeit des Bauernaufrurs, von dem Rate der Stadt als Pfarrer zu St. Thomä daſelbſt angeſtellt und entwickelte von jetzt an eine ungemein rege Tätigkeit als evangeliſcher Prediger, Seelſorger und Schriftſteller.

Menius beſaß in hohem Grade die Gabe faſslicher, volksmäßiger Lehrdarſtellung und verfaſste 1525 in ſolcher Weiſe einen „kurzen und einfältigen Unterricht, in was Glauben und Meinung die Kindlein zur heiligen Taufe zu fördern ſeien. Item: wie des heiligen Leichnams und Bluts unſers Herrn Chriſti fruchtbarlich zu nießen". Wärend der Senior des geiſtlichen Miniſteriums, Johann Lange, der Freund Luthers, mit ihm treulich Hand in Hand ging, fand er einen eifrigen Gegner in dem Franziskaner Konrad Kling, welcher das Papſttum mit Gewandtheit und Beredtſamkeit vertrat (Kampſchulte a. a. O. II, 239 ff.). Menius und Kling bekämpften einander nicht bloß auf der Kanzel, ſondern auch in heftigen Streitſchriften. Jener ſchrieb 1527 gegen dieſen: „Schutzred und

gründliche Erklärung etlicher Hauptartikel christlicher Lehre", mit einer Vorrede Luthers (Erl. Ausg. LIII, 411 ff.; de Wette, Luthers Briefe III, 227 ff., vgl. III, 161. 167. 226 f.), und: „Etlicher Gottlosen und Widerchristischen Lehre von den papistischen Messen, so der Barfußer zu Erfurt, D. Konrad Kling, getan", ebenfalls van Luther bevorwortet (Erl. Ausg. LXIII, 258 f.). Da aber die katholische Opposition auch aus der Mitte der Bürgerschaft sich steigerte und selbst die Rechtmäßigkeit der Vokation des Menius bestritt, hielt dieser seine längere Stellung in Erfurt für unhaltbar und wendete sich im August 1528 nach Gotha, wo sein Freund Myconius für seine Aufnahme sorgte. Hier gab er anfangs Unterricht und schrieb eine „Erinnerung, was denen, so sich in Ehestand begeben, zu bedenken sei", eine Schrift, welche sehr günstig aufgenommen und von Menius 1529, noch weiter ausgefürt, der Herzogin Sibylla von Sachsen gewidmet wurde unter dem Titel: „Oeconomia christiana, das ist von christlicher Haushaltung", wozu Luther wider eine Vorrede verfaßte (de Wette a. a. O. III, 534 ff., Erl. Ausg. LXIII, 277 ff., vgl. LIV, 117 ff., neuerlich herausg. von Henkel, Christl. Rath für jedes Haus, Nürnberg 1855, S. 51 ff). Durch die Reformatoren empfohlen, wurde Menius von dem Kurfürsten Johann der 1527 veranstalteten Kirchenvisitation beigeordnet, durchzog nebst Christof v. d. Planitz, Melanchthon und Myconius in diesem und den folgenden Jaren den westlichen Teil von Thüringen und erwies sich nach dem Zeugnis Melanchthons als ein besonders tätiges und umsichtiges Mitglied der Kommission (Corp. Ref. I, 1021 sqq. 1094. IX, 927; Seckendorf, Hist. Luth. II, 101; Burkhardt, Gesch. d. sächs. Kirchen- und Schulvisit., S. 29 ff.).

Nach solcher Bewärung im kirchlichen Dienste wurde er 1529 zu dem wichtigen Amte eines Pfarrers und Superintendenten zu Eisenach ernannt, wo die Reformation seit 1521 Eingang gefunden, der Prediger Strauß aber durch Vermengung kirchlicher und facialer Ideeen allerlei Irrlehre ausgestreut hatte. Menius trat in Eisenach mit Festigkeit und Milde auf, ordnete umsichtig die kirchlichen Verhältnisse der Stadt und wirkte hier 18 Jare lang in reichem Segen. Dem im Thüringerlande weitverbreiteten anabaptistischen Geiste wandte er von Anfang an sein wachsames Augenmerk zu und schrieb 1530 dagegen: „Der Widertäufer Lehre und Geheimnis aus heiliger Schrift widerlegt", von Luther mit lebhaftem Beifall aufgenommen und warm bevorwortet (Erl. Ausg. LXIII, 290 ff. de Wette a. a. O. III, 558. 570). Das Schulwesen der Stadt und des Bezirks fand in ihm, der selbst ein erfarener Pädagog war, einen einsichtsvollen Förderer. Da ihm der kleine Katechismus Luthers in seiner Wortfassung für das kindliche Verständnis nicht überall einfach genug erschien, verkürzte er denselben vielfach, namentlich im 2. und 3. Hauptstück, ane jedoch im Inhalte etwas wesentliches zu verändern (Übersicht der Abweichungen bei Paullini Rer. et antiquit. German. syntagma p. 143 sqq.). Nur im Hauptstück vom hl. Abendmale konnte der Satz, daß das „geistliche Empfahen" des Sakraments erst das „in rechter Warheit Empfahen" sei, als eine Annäherung an die Schweizer gedeutet werden. Dennoch hat Luther an diesen Änderungen keinen Anstoß genommen, und lange Zeit, am längsten, bis in das 18. Jarhundert, in der Stadt Mühlhausen, ist der vereinfachte Katechismus des Menius in Geltung geblieben. Daneben edirte er 1532 eine Auslegung des 1. Buches Samuelis (In Samuelis librum priorem Enarratio) und übersetzte Luthers Kommentar zum Galaterbriefe vom J. 1535 in das Deutsche (Luth. opp. ex. Erl. XX, p. XI). Mit seinem Freunde Myconius in Gotha war er durch Amt und Gesinnung innig verbunden; beide gehen in der Reformationsgeschichte Thüringens neben einander wie ein einmütiges Brüderpar. Dagegen zerfiel er später mit seinem alten Lehrer und Freunde Crotus, welcher 1531 zum Papsttum zurücktrat und diesen Schritt in seiner Apologia Alberti Archiepiscopi Moguntini zu rechtfertigen suchte. Gegen diese Schrift verfaßte Menius auf Luthers Anregung (de Wette a. a. O. IV, 311) 1532 „Ad apologiam Joannis Croti Rubiani Responsio amici", eine scharfe Satire voll bitteren Hons, zum Teil im Stil der epistolae obscurorum virorum *).

*) Die anonyme Schrift ist oft dem Justus Jonas zugeschrieben worden (Kampschulte

Aus dem engeren Berufskreise wurde er aber durch den Gang der Reformationsereignisse nicht selten auch in die Ferne gefürt. Gleich am Anfang seiner Tätigkeit in Eisenach, 1529, begleitete er die Wittenberger nach Marburg, um dem dortigen Religionsgespräch mit den Schweizern beizuwonen. Auch an der 1532 und später 1539 in den thüringischen Landestheilen gehaltenen Kirchenvisitation nahm er wider mit Myconius und einigen anderen teil (Seckendorf l. l. III, 70. 222; Burckhardt, Kirchenvisitat., S. 124 ff. 241 ff.). 1536 trug er zur Verständigung der Oberdeutschen mit den Wittenbergern über die Abendmalslehre in der Wittenberger Konkordie bei (Seckendorf l. l. III, 129 sqq.), stand jedoch hierbei fest auf Luthers Seite und verfasste 1538 einen von diesem mit einer geharnischten Vorrede (Erl. Ausg. LXIII, 357 ff.) versehenen Traktat, „Wie ein jeglicher Christ gegen allerlei Lehre, gut und böse, nach Gottes Befehl, sich gebürlich halten soll". In Schmalkalden war er 1537, doch nicht bis zum Schluss, weshalb sowol die schmalkaldischen Artikel Luthers, als der Traktat Melanchthons de primatu et potestate papae nicht von ihm selbst, sondern von Myconius zugleich in seinem Namen unterschrieben sind (Erl. Ausg. XXV, 145. Corp. Ref. III, 287). 1540 und im folgenden Jare war er bei den fruchtlosen Religionsgesprächen zu Hagenau und Worms. Als damals Luther wegen der Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen und des Konvents zu Hagenau zu einer Konferenz nach Eisenach reisen musste, wonte er hier im Hause des Menius (de Wette a. a. O. V, 300; Köstlin, Luther II, 516), welcher bald darauf einen dialogischen Traktat verfasste, „daß einem Christen nicht geziemet, auf einmal zugleich mehr denn ein einiges Eheweib zu haben", mit dessen Inhalt und Tendenz Luther einverstanden war (de Wette a. a. O. V, 426. 467; VI, 296), der aber zur Vermeidung unliebsamer Widerlegungen und vermehrter Aufregung in der Sache des Landgrafen auf kurfürstlichen Befehl nicht gedruckt werden durfte (Corp. Ref. IV, 768 ff., vgl. 762; Köstlin a. a. O. II, 519). Ein namhaftes Verdienst erwarb er sich um die Stadt Mühlhausen, welche zur Zeit des Bauernaufruhrs der Schauplatz schwerer kirchlicher und politischer Kämpfe gewesen und seitdem unter stets wechselnder Herrschaft niemals zur Ruhe gelangt war. Als nach dem Tode des Herzogs Georg von Sachsen sein Bruder und Nachfolger Heinrich 1539 die Durchfürung der Reformation im ganzen albertinischen Sachsen beschloss, wurde Menius mit Eberhard v. d. Thann nach Mühlhausen gesendet, hielt hier in der Marienkirche den 14. September 1542 nach langer Zeit wider die erste evangelische Predigt und ordnete wärend einer zweijärigen Anwesenheit, bis zum Herbst 1544, das dortige Kirchen- und Schulwesen, wobei ihn Melanchthon durch Empfehlung geschickter Schuldiener unterstützte (Corp. Ref. V, 14 sq., 311. 451 sq., vgl. de Wette a. a. O. VI, 364 f.). Zur Bekämpfung der noch immer dort herrschenden anabaptistischen Regungen schrieb er 1544 ein gründliches Buch „Vom Geist der Widertäufer", welchem Luther wider eine Vorrede voranschickte (Erl. Ausg. LXIII, 381 ff.; Seckendorf l. l. Supplem. L).

Eine bedeutende Erweiterung erfur sein Wirkungskreis nach dem am 7. April 1546 erfolgten Tode seines langjärigen Mitarbeiters Myconius in Gotha, welchem er über Joh. 12, 24—26 die Leichenpredigt hielt. Der Kurfürst übertrug ihm neben seiner Ephorie Eisenach noch den Bezirk des Myconius und wies ihm hierbei Gotha zum Wonort an. Hier arbeitete Menius weitere 12 Jare lang mit gleichem Erfolg, erfur aber bald den nach Luthers Tod eintretenden Wechsel der öffentlichen Verhältnisse und verfasste 1547 eine Schrift: „Von der Notwehr Unterricht", in welcher er das Recht, gegen den Kaiser in den Krieg zu ziehen, wenn der evangelische Glaube durch ihn in Gefar sei, verteidigte. Als dieser den 24. April 1547 in der Schlacht bei Mühlberg den schmalkaldischen Bund zu Boden geworfen hatte und der kaiserliche Feldherr Lazarus Schwendi nach Gotha kam,

a. a. O. I, 199; II, 193. 273 f., vgl. den Art. Jonas Bd. VII, S. 87), aber überwiegende Gründe sprechen für Menius als Verfasser (Strauß, Hutten 1, 256; Böcking, Drei Abhandlungen über reformationsgeschichtliche Schriften, S. 67 ff.; Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 198 f.).

um die Festung Grimmenstein zu schleifen und den Markgrafen Albrecht von Brandenburg zu befreien, richtete Melanchthon an Menius die dringende Bitte, nach Weimar oder Erfurt zu entweichen (Corp. Ref. VI, 568). Er verließ daher auch Gotha auf einige Zeit, indem er für seine Familie die Stadt Mühlhausen um Aufnahme bat, kehrte jedoch auf Wunsch und Zureden des Herzogs Johann Friedrich des Mittleren bald auf seinen Posten zurück. Obgleich er im folgenden Jare das Augsburger Interim in widerholten Gutachten verwarf, blieb er doch in seiner Stellung unbehelligt, gab 1550 eine erbauliche Schrift „Vom heiligen Ehestande", nach dem 128. Psalm, heraus, fürte einen animosen Streit mit dem Diakonus Georg Merula an der St. Margarethenkirche in Gotha über den Exorcismus bei der Taufe, der ihm 1552 zu seinem Buche „Vom Exorcismo, daß dieser one Verletzung des Gewissens bei der Taufe wol mag gebraucht und behalten werden", Veranlassung gab, griff 1551 nochmals zur Feder gegen die Anabaptisten in seiner Schrift „Von den Blutsfreunden aus der Widertaufe" und stellte 1552 teils in Gemeinschaft mit Strigel und Schnepf, teils für sich allein zwei Bedenken gegen die Lehre Osianders: „Censurae" und „Von der Gerechtigkeit, die für Gott gilt, wider die neue Alcumistische Theologiam Andreae Osiandri"; ja im April 1553 begab er sich nebst Johann Stolz und zwei weltlichen Räten im Auftrag des Kurfürsten Johann Friedrich persönlich nach Königsberg, um den Herzog Albrecht von Preußen von der Irrlehre Osianders abzuziehen und gegen die Anhänger derselben, Funk, Sciurus u. a., in die Schranken zu treten. Erst im September kehrte Menius nach langwierigen und aufregenden Verhandlungen zurück.

Bald darauf jedoch sah er sich in andere höchst ärgerliche Streitigkeiten verwickelt, in welchen seine eigene Rechtgläubigkeit stark in Zweifel gezogen wurde. Als Johann Friedrich 1552 aus seiner Gefangenschaft nach Thüringen zurückkehrte, kam Nikolaus von Amsdorf nach Eisenach und gewann hier bald in Kirchensachen großen Einfluss, wodurch Menius bewogen wurde, seine dortige Superintendentur aufzugeben und sich auf Gotha zu beschränken. Doch war anfangs sein Verhältnis zu Amsdorf ungestört; er war sein Mitkämpfer gegen das Interim und den Osiandrismus, hielt mit ihm bei dem Begräbnis des heimgegangenen Fürsten den 5. März 1554 die Leichenpredigt und wurde bald darauf zur Teilnahme an einer in Thüringen veranstalteten Kirchenvisitation berufen. Amsdorf dagegen, welcher sich die Ausrottung des Majorismus in Thüringen zur Aufgabe gestellt hatte, betrachtete Menius mit Argwon, weil er wusste, dass dieser mit den Wittenbergern befreundet war, auch seine beiden Söne in Wittenberg studieren ließ, und verlangte daher am Anfang der Visitation von ihm die entschiedene Verdammung der Lehre Georg Majors, dass die guten Werke zur Seligkeit nötig seien. Hierzu mochte sich jedoch Menius nicht verstehen, indem er anfürte, dass er die Schriften Majors noch nicht gelesen, übrigens Amsdorf selbst mit der Erklärung seines Satzes in der Auslegung des Philipperbriefes sich zufrieden gestellt habe. Er legte sein Mandat als Visitator nieder und übergab im November 1554 zu seiner Verteidigung den übrigen Visitatoren 110 Propositionen, welchen Amsdorf 195 und dann noch 46 Thesen entgegensetzte. Auch Schnepf und Stolz traten gegen ihn auf, verdächtigten nebst Amsdorf ihn bei dem herzoglichen Hofe und brachten es hier dahin, dass er von Johann Friedrich dem Mittleren eine Verwarnung und das Verbot empfing, eine bereits unter der Presse befindliche Verteidigungsschrift „Entschuldigung Justi Menii auf die unwarhaftige Verleumdung, darinnen ihm aufgelegt wird, als sollte er von der reinen Lehre des Evangeliums abgefallen sein", erscheinen zu lassen. Der Herzog war sogar schon im Begriff, ihn durch den Landhofmeister und Befehlshaber auf dem Grimmenstein Bernhard von Mila in festen Gewarsam zu nehmen; doch gelang es ihm im Februar 1555 nach Halle zu entweichen, wo er sich in einem Schreiben an die Herzöge rechtfertigte und zu Verhör und Verantwortung erbot, auch den Bescheid erhielt, dass er sich ungefärdet nach Gotha zurückbegeben solle. Vielleicht wäre der ganze Handel allmählich zur Ruhe gelangt, hätte nicht Menius 1556 zwei kleine Schriften „Von der Bereitung zum seligen Sterben" und „Von der

Seligkeit", eine Predigt über Luc. 10, veröffentlicht, deren Inhalt Melanchthon billigte (Corp. Ref. VIII, 787), Amsdorf aber, welcher wider majoristische Anklänge in ihnen fand, in seiner heftigen „Antwort auf den Schwanz oder letzten Anhang des Sermons Justi Menii von der Seligkeit" energisch verwarf. Zu den Gegnern des Menius traten jetzt besonders Mörlin und Stößel, namentlich aber Flacius, welcher am Ende seiner Schrift „Von der Einigkeit derer, so für und wider die Adiaphora in vergangenen Jaren gestritten haben", die Klage erhob: „Es regen jetzt Major und Menius in ihren gedruckten Büchern widerum den Irrtum, dass gute Werke zur Seligkeit nötig seien, dass deswegen zu besorgen ist, das letzte Unglück werde ärger denn das vorige". Der Herzog enthob nun Menius von seinem Predigtamte und lud ihn auf den 5. August 1556 zu einem Kolloquium nach Eisenach vor.

Der Verlauf desselben war für Menius sehr kränkend und demütigend. Er behauptete, den Satz „gute Werke sind zur Seligkeit nötig" niemals gebraucht, sondern nur gesagt zu haben, sie seien notwendig, um die aus Gnaden erlangte Seligkeit zu behalten und nicht wider zu verlieren. Als er sich hierbei nicht bloß auf eine Stelle aus Luthers Postille, sondern auch auf das Bekenntnis der niedersächsischen Prediger stützte, fur Amsdorf heftig auf: „Da meinst du mich mit, es ist erlogen, du loser, schändlicher, verlogener Mann, du lügst auf die zu Magdeburg, sie haben nicht so geschrieben". Menius antwortete: „Gnädiger Herr, ich lüge nicht, ich rede die Warheit und kann es fürlegen, das Buch ist zu Magdeburg gedruckt". Viktorin Strigel aus Jena, welcher auf Seite der Gegner hauptsächlich das Wort fürte, erklärte den fraglichen Satz abstractive, d. h. quatenus ad ideam und in foro legis allenfalls für zulässig, dagegen in concreto und in foro justificationis für unbedingt verwerflich. Im Sinne dieser Distinktion wurden sieben Propositionen aufgestellt, zu deren Unterschrift Menius nach längeren Verhandlungen sich endlich mit dem Beisatze verstand, dass er niemals etwas anderes habe lehren wollen, womit jedoch Amsdorf, welcher einen kategorischen Widerruf forderte, keineswegs zufrieden war. Voll Besorgnis für seine Sicherheit und seinen Frieden legte daher Menius im Herbst 1556 sein Amt in Gotha in einem Schreiben an den Rat und die Kirchendiener daselbst vorläufig nieder und begab sich nach dem benachbarten Langensalza, bald darauf aber, Anfang 1557, da man ihm für den Fall seiner Rückkehr völlig beruhigende Zusicherungen und Bürgschaften nicht erteilen mochte, nach Leipzig, wo er auf Melanchthons Empfehlung eine Anstellung als Prediger an der Thomaskirche fand. Hier ließ er seinem längst verhaltenen Groll und Unwillen freien Lauf und wechselte mit seinen Gegnern noch eine Reihe der heftigsten Streitschriften. Gegen Flacius richtete er 1557 seine äußerst bittere „Verantwortung auf Matth. Flacii Illyrici giftige und unwarhaftige Verleumdung und Lästerung", in welcher er diesem, da er niemals in einem öffentlichen Kirchen- oder Schulamt gestanden habe, jeden Beruf zu seiner Polemik gegen ihn und die Wittenberger absprach. Flacius antwortete, unter Berufung auf sein Recht aus dem allgemeinen Priestertum der Christen, mit seiner Schrift: „Die alte und neue Lehre Justi Menii, jedermann zur Warnung und jetzt zu einem Vortrab"; Amsdorf aber suchte nachzuweisen, „dass er seine Vokation und Kirche heimlich verlassen und von der reinen Lehre des Evangelii abgefallen sei". Menius entgegnete 1557 in seinem „Kurzen Bescheid, daß seine Lehre, wie er sie für der Zeit gefüret und noch füret, nicht mit ihr selbs streitig noch widerwärtig, sondern allenthalben einerlei und der Warheit des Evangelii gemäß sei, auf den Vortrab Flacii Illyrici", und zuletzt 1558 mit seinem „Bericht der bitteren Warheit auf die unerfindlichen Auflagen Matth. Flacii Illyrici und des Herrn Niklas von Amsdorf". Noch in letzterem Jare ward er aber allen diesen Kämpfen für immer entrückt und starb nach erbaulichem Krankenlager und christlichem Abschied (Corp. Ref. IX, 928) den 11. Aug. 1558. Die Leichenpredigt hielt ihm den 13. August über Jes. 57, 1. 2 Johann Pfeffinger, der ihm auch nebst dem Prediger Salmuth in den letzten Stunden beigestanden hatte. Melanchthon richtete an seinen Son Eusebius einen Trostbrief (Corp. Ref. IX, 589) und schickte den 1559 aus dem litterarischen Nachlass des Heim-

gegangenen „als sein Testament“ herausgegebenen „Predigten aus der Epistel an die Römer“ eine gehaltvolle biographische Skizze voraus, Corp. Ref. IX, 926 sq.

Menius war von kleinem, schwächlichem Körperbau. Als der Humanist Stricius Cordus 1529 die Teilnehmer an dem Marburger Kolloquium in einem lateinischen Gedicht begrüßte, richtete er an ihn die Worte: „Et solida plus mente valens, quam corpore, Meni“ (Rommel, Philipp d. Großm. II, 222). In seinen späteren Jaren war er durch große Schwäche und Blödigkeit der Augen beläſtigt. Wie es scheint, war er zweimal verheiratet. Aus erster Ehe hatte er zwei Söne, Justinus und Eusebius, denen Melanchthon seine besondere Fürsorge widmete und aus den Sternen die Nativität stellte (Corp. Ref. V, 759. 779. 849). Justinus war unruhigen Geistes und, wie Melanchthon meinte, mehr für die kriegerische als wissenschaftliche Laufban geeignet. Eusebius dagegen war strebsam, wurde daher von Melanchthon bei verschiedenen Gelegenheiten empfohlen (Corp. Ref. VI, 894 sq. VII, 544. 553) und heiratete später, zu einem Lehramt der Philosophie in Wittenberg gelangt, dessen Enkelin Anna Sabinus. Eine Tochter, Elisabeth, war die Gattin des Superintendenten Sebastian Boëtius in Halle. Aus einer zweiten Ehe mag der von Luther in den Briefen vom J. 1540 und 1541 erwänte kleine Son Timotheus gestammt haben (de Wette a. a. O. V, 300. 308. 334). Wie hoch Luther die Gaben und Leistungen des Menius schätzte, ist schon aus den zalreichen Vorreden zu dessen Schriften ersichtlich; besonders lobte er die Klarheit und Durchsichtigkeit seines reinen deutschen Stils, von welchem er äußerte: „wenn eine Kuh Vernunft hätte, müsste sie sagen, es wäre ja die Warheit und könnte nicht anders sein“ (Erl. Ausg. LXIII, 382). Mit Unrecht aber hat man Menius sklavischer Abhängigkeit von Luther beschuldigt (Kampschulte a. a. O., II, 268 f.). Als Zögling des Humanismus stand er vielmehr in näherer Geistesverwandtschaft mit Melanchthon, dessen maßvolle Haltung und Eigenart meist auch die seinige war. Im Kampfe mit dem Gegner aber war von diesem die schonungslose Schärfe seiner Dialektik und Schreibweise gefürchtet und sagte von ihm Mörlin: „Ich kenne Menii Feder; wird die rauschen, so wird der Teufel auf dem Gegenteil Abt werden“.

Litteratur. Quellen: Luthers Briefe an Menius, de Wette Bd. 3—6. Melanchthons: Corp. Ref. I—VIII; Bindseil, Phil. Mel. epp. etc. p. 60 sq. 150 sq. Spätere: Sagittarii, Hist. Goth. ed. Tenzel p. 176; Tenzelii, Suppl. hist. Goth. Sect. II, p. 785 sqq.; Motschmann, Erford. litt. Fortf. III, Nr. 27, S. 377; Paullini, Rer. et antiqnitt. German. syntagma, p. 139 sqq. Neuere: Preger, Matthias Flacius Illyricus, I, 381 ff.; Meier, Nik. v. Amsdorf in: Meurer, Das Leben der Altväter d. luth. K., III, 236 ff. Am ausfürlichsten: G. L. Schmidt, Justus Menius, d. Reformator Thüringens, Gotha 1867, 2 Bde., woselbst auch II, 299 ff. die Schriften des Menius nach der Zeitfolge aufgefürt sind. Briefe desselben im Corp. Ref. III, 1127 sqq., IV, 30. **Oswald Schmidt.**

Menken, Dr. Gottfried, geb. in Bremen den 29. Mai 1768, gest. ebendaselbst den 1. Juni 1831, ist zu seiner Zeit der bedeutendste und gesegnetste Theologe und Prediger aus der Bengel-Hasenkamp-Kollenbusch'schen Schule gewesen (wenn man ihm das antun darf, ihn einen Anhänger einer menschlichen Schule zu nennen).

Sein Vater war der Kaufmann Gootje Menken zu Bremen, seine Mutter, eine Enkelin des Dr. Fr. Ad. Lampe, war die zweite Tochter des Pfarrers in Oberneuland, Joh. Heinr. Tiling. Ihre Ehe war mit 13 Kindern gesegnet, von denen mehrere im frühesten Alter starben. In das Leben des G. Menken sind vorzugsweise verflochten sein 2 Jare älterer Bruder, der Maler Menken, und seine Schwestern Meta und Lotte. Seine Mutter muss eine edle und vortreffliche Frau gewesen sein, denn er hing mit außerordentlicher Liebe an der am 8. Juli 1798 Verstorbenen. Sie wusste seine „unbändige Natur, ein Erbstück von väterlicher Seite, dem der von der Mutter ererbte feinfüleude Sinn als Gegengewicht diente“, mit mütterlicher Sorgfalt in die rechten Geleise zu lenken, dadurch, dass sie ihn mit Gottes Wort von früh auf bekannt machte. Dafür lonte er ihr aber auch mit einer sehr großen kindlichen Liebe und Dankbarkeit. Seine Jugend war eine überaus glückliche. Er selbst spricht von ihr wie von einem Paradiese. Den ersten Schritt

„auf dem verfluchten Acker“ nannte er, etwas scherzhaft, gleichwol aber nicht mit Unrecht, „die Schulstube“. Über seine Jugendzeit fließen die Quellen sehr spärlich. Die Gelehrtenschulen Bremens gehörten damals nicht zu den besten. Dennoch scheint Menken sich in den alten Sprachen tüchtige Kenntnisse erworben zu haben. Denn er erteilte jüngeren Schülern Unterricht, um auch dem Vater Erleichterung zu verschaffen.

Obwol in Bremen damals wie im übrigen Deutschland der vulgäre Rationalismus herrschte, so waren doch etliche Prediger, welche denselben bekämpften, und viele Stille im Lande, welche dem Bibelglauben zugetan waren. Durch diese hatte Menken manche Anregung. Eigentümlich ist, dass Menken schon als Gymnasiast öfter Gelegenheit fand, sich im Predigen zu üben, und schon damals scheinen seine Predigten durch die Lebendigkeit des Vortrags gefesselt zu haben. Nach einer in der St. Remberti-Kirche gehaltenen Predigt strömten die Leute in das Haus seiner Eltern, um denselben zu gratuliren. In dieser Zeit war er der Mystik zugetan, welche er eifrig studirte.

Ehe er auf Universität ging, starb ein alter Oheim seines Vaters, durch dessen Testament die Verhältnisse seiner Eltern sehr günstig wurden. Dadurch wurden ihm auch die Mittel geboten, sorglos die Universität beziehen zu können. Anfangs Oktober 1788 bezog er die damals berühmte Universität Jena und 1790 die in Duisburg. In Jena gefiel es ihm in keiner Beziehung, weder die Gegend, noch die Leistungen der Professoren, noch der Umgang mit Gleichalterigen hatte für ihn etwas anziehendes. Von der Gegend schreibt er an seine Eltern: „Die Gegend um Jena ist ganz erträglich, und für jemand, der ein Freund von bergigen Gegenden ist, schön. Das bin ich aber nicht; ich liebe die freie unumschränkte bremische Gegend, wo man ungehindert vor sich sehen und freie Luft schöpfen kann; hier ist's immer, als säße ich im Gefängnis“.

Er war mit seiner Bibel nach Jena gekommen, hatte auch die Werke Jak. Böhmes mitgebracht. Als er aber „in dem exegetischen Colleg alles für Wan und Täuschung erklären hörte, was er für Warheit erkannt hatte“, war er tief erschüttert. Nur ein Kollegium fand er anregend, das von Griesbach über die Geschichte der Reformation. Dagegen stieß ihn die destruktive Tendenz der Philosophie, wie sie von den damaligen Theologen zur Anwendung gebracht wurde, entschieden ab. Anstatt die Kollegien zu besuchen, blieb er zu Hause. Einer Freundin schrieb er: „Mit meiner Arbeit sieht es hier ganz eigentümlich aus; ich sammle Bruchstücke, Fragmente, die einst, so Gott will, ein Ganzes, ich möchte sagen, ein Felsenwerk werden, nicht für die Welt, nur für mich, worauf ich unerschütterlich ruhe, woran meine Seele sich nährt. Mein Lesen ist sehr eingeschränkt und doch sehr ausgedehnt; es fängt bei Moses an und hört bei Johannes auf. Die Bibel, und die ganz allein lese und studire ich“. Ein abgesagter Feind aller trockenen Stubengelehrsamkeit, wollte er lieber „ein heiliger Idiot werden“ und kein Menschenwort mehr studiren. Dass er aber kein Verächter warer Wissenschaft war, hat er später zur Genüge dargetan. Um ein Meister in der Schrift zu werden, arbeitete er Tag und Nacht; die schriftlichen Ausarbeitungen aus jener Zeit hat er jedoch alle verbrannt. Er hatte das Gelübde getan, wenn ihn Gott seiner und seines Wortes gewiss mache, sein Leben unbedingt der Warheit zu widmen. Diesem Gelübde ist er zeitlebens treu geblieben; es wurde die Kraft und der Segen seines ganzen Wirkens, das uns einen Christen aus einem Gusse zeigt.

Das Studentenleben in Jena sagte ihm wenig zu. Zwar fand er das Treiben der Studenten „bei weitem nicht so wild und ungesittet als man sagt und glaubt“, aber er hatte keine Neigung, sich in diesen Strudel zu begeben. Er lebte one Freund, wiewol er mit zwei Genossen, Boismann und Eisenträger, nach Jena gekommen und mit dem ersteren in einem Hause eingemietet war. Ein inniges Verhältnis hat sich aber nicht hergestellt, schon weil Boismann „dem Werk des Götzen, — der Gelehrsamkeit opferte“. Er suchte deshalb auf einsamen Wanderungen Erholung und Zerstreuung. Mit der Mystik brach er schon damals. „Es gibt eine gewisse tote, eiskalte Mystik, die dem Herzen voll Liebe ein Greuel ist,

ein Ringen und Streben nach sog. höherer Weisheit. Menschen dieser Art wollen Weisheit haben und haben keinen Sinn für die Weisheit in Person — vor dem menschlich göttlichen Jesus Christus gehen sie vorüber. Weisheit, Weisheit! ist ihr Losung, wie des Geizigen Geld, Geld! Sie haben ein Christentum one Christus — ein Christentum, dem Liebe zu der Person Jesu, Sehnsucht nach ihm fremde Begriffe sind". Infolge angestrengter Arbeit wurde der schwächliche Körper Menkens angegriffen und, da eine Art Heimweh dazu kam, kehrte er nach Bremen zurück, wo er „elend und abgezehrt" ankam. Drei Semester hatte er in Jena ausgehalten, nun bezog er im J. 1790 die ihrem Verfalle und Untergange immer mehr zugehende Universität Duisburg. Der Geist an der Universität und unter den Studenten war nicht viel besser als in Jena. Anfangs fehlte es ihm auch hier an gleichgesinnten Freunden und Altersgenossen. Das war um so schwerer für ihn, als er hier die schwersten inneren Kämpfe in der Einsamkeit zu bestehen hatte. Dazu kam, dass ihm in Beziehung auf seine Studien Fesseln angelegt wurden. Er mußte die Kollegien besuchen bei den Proff. Berg, Möller und Grimm und klagt, er müsse „in geistlosen, toten Beschäftigungen sich vom Morgen bis Abend abarbeiten". Von seinen Lehrern schätzte er weitaus am meisten Berg. Einen Vorzug hatte Duisburg für Menken, nämlich, dass er hier öfters predigen konnte. Dadurch kam er mit den sog. Pietisten in Berürung, die ihn gerne hörten. Bei einem derselben, dem Kaufmann Momme, war er dann allsonntäglich Abends mit einem Freunde Berkenkamp, dem Sone eines christlichen Beamten in dem Städtchen Goch. Auch mit andern Pietisten kam er öfters zusammen, so mit dem Holländer Quack, einem strengen orthodoxen Reformirten, der „an jedes Wort des Heidelberger Katechismus und an die Schlüsse der Dortrechter Synode wie an Gottes Wort glaubt". Er berichtet von Quack: „Bei diesem Menschen füle ichs recht, welch ein Fluch unsere Systeme, unsere Kirchensätze und Kirchenlehren sind — wie sie Fesseln werden, die den Menschen binden, dass er nicht Hand noch Fuß rüren kann". In Duisburg fand M. aber auch etliche treffliche gleichgesinnte Freunde, namentlich den, nachher als Pastor in Bremen verstorbenen Achelis, ferner den, 1857 in Duisburg als Justizrat verstorbenen Schlechtendal. Schon im Jare 1790 öffnete ihm Rektor Fr. A. Hasenkamp sein Haus, nachdem er den Studenten M. hatte predigen gehört. Es war „ein edler Kreis von Christen, die frei von steifer Anhänglichkeit an die neben der Bibel tradirte Lehre nichts als apostolische Warheit suchten". Durch den Eintritt in diese Gemeinschaft, in welcher er schon nach seiner ersten in Duisburg im Juli 1790 gehaltenen Predigt eingefürt war, wurde er mit dem christlichen Leben am Niederrhein, im Clevischen und Bergischen, namentlich mit Dr. Kollenbusch, sowie 1791 mit Bengels Schriften bekannt. Menken musste sich auf das vor der Duisburger Synode zu bestehende Examen vorbereiten; er bestand es mit großer Auszeichnung. Denn das ihm gegebene Zeugnis leidet kaum noch eine Steigerung. Nachdem die Prüfungskommission ihn „zur Empfangnahme der Würden und Privilegien eines Kandidaten der Theologie für würdig erkannt hatte", fügte die Synode durch ihren Präses, Past. Heck, noch einen Wunsch hinzu, den später Menken in seinen Briefen oftmals erwänt, weil das Andenken daran, wie er bemerkt, ihm selbst auf der Kanzel zum Trost und zur Stärkung im Glauben gedient habe. Er hat ihn später in seine Agende geschrieben und nach 36 Jaren hat er ihn seinem Neffen (N. Völker) bei dessen Ordination als Segenswunsch geschrieben. Er lautet: „Faxit Deus, Pater D. N. J. Chr., ut praemiis coelestibus excitatus, in hac sacrosancta tam gravium rerum tractatione non remisse, non leniter, non timide, non negligenter, non dissimulanter, sed sincere et constanter, sanctaque sollicitudine, Deum solum spectans, quod in suo officio snoque munere positum est, agat et perficiat, ducegne spiritu sancto, omnium actionum et consiliorum moderatore, laboribus non deterritus, difficultatibus non labefactatus, Satanae collnctatione non fractus, ab instituti operis cursu nunquam desistens, divini amoris salutisque animarum igne accensus semper progredi contendens, donis et privilegiis ministrorum Christi et dispensatorum mysteriorum dei fidelium gloriosissimis aliquando in coelo condecore-

tur". Dieses Votum prägte dem späteren Amtsleben M.'s gleichsam den Charakter auf.

Mit dem bestandenen Examen war Menken in ein neues Stadium seines Lebens getreten. Es galt nun jede Gelegenheit zu benützen, ein Amt zu erlangen. Seine Freunde rieten ihm, sich im Bergischen bekannt zu machen. Diesem Rate folgend reiste er nach Elberfeld, lernte im Wuppertale die „Religiosität und Frömmigkeit" kennen, von der er sagte: „einige, die wenigsten und besten, sind biblisch-orthodox; andere sind Separatisten, gehn nicht zur Kirche und nicht zum Abendmal; wider andere sind Pietisten und systematisch-orthodox; sie hangen an der Vorstellungsart ihrer Kirche fest und bleiben in ihrer Erkenntnis wie in ihrer Vollkommenheit auf einem Punkt stehen. Mit den letzten ist schwer umgehen für einen Menschen mit freiem Herzen und freiem Auge, der an eigenes Denken gewönt ist u. s. w." Er predigte an verschiedenen Orten. Aber aus rein weltlichen Motiven wurde er nicht zum Pastor berufen. Immer drückender wurde es für ihn, dass er auf anderer Leute Kosten leben musste, weshalb er sich um eine Stelle ernstlich bemühte und nach Oberkassel reiste. Als sich auch dieses zerschlug und gerade der schlechteste Kandidat zum Pfarrer gewält wurde, seine Mutter starb, ward er in tiefe Unruhe versetzt, umsomehr, als auch sein Freund Boismann starb. Es wurde ihm unerträglich, in Duisburg zu leben. Sein Freund Achelis trug ihm die bisher selbst innegehabte Hilfspredigerstelle bei dem erblindeten Pfarrer Schöller in Uedem an. Den Ausschlag zur Annahme dieser Stelle gab ein Ereignis, welches tief in das Leben M.'s eingriff. Prof. Grimm hatte eine Schrift veröffentlicht, in der er sich der damals beliebten Accomodationstheorie in Betreff der Wegerklärung der Dämonen anschloss. M.'s Liebe zur Warheit und seine Entschlossenheit, ihr jedes Opfer zu bringen, hatte ihn zur Herausgabe der Schrift veranlasst: „Beitrag zur Dämonologie, oder Widerlegung der exegetischen Aufsätze des Herrn Prof. Grimm, von einem Geistlichen, mit dem Motto: Non quis? non quomodo? sed quid?" Die Schrift erschien anonym. Es hatte dem Verfasser Überwindung gekostet, gegen einen Mann aufzutreten, welcher sich gegen ihn vielfach sehr wolwollend gezeigt hatte; aber die Liebe zur Warheit war ihm mehr. Er schrieb an seinen Freund Schlechtendal, der sich in den scharfen Ton nicht recht finden konnte, welcher durch diese Schrift ging, u. a.: „Verflucht sei die schändliche Toleranz, der es einerlei ist, ob ein Mensch Gott lästert oder seinen Namen heiligt! Ich will mich von nun an in der Intoleranz üben; ich will die schändliche Gutmütigkeit gegen Leute, die Gott verachten, aus meinem Herzen zu tilgen und es mit Hass, mit rechtem, ernstlichem Hasse zu füllen suchen gegen die, die Gott oder, welches Eins ist, — Gottes Wort hassen". Das Aufsehen, welches diese Schrift machte, war Ursache, dass M. die Hilfspredigerstelle in Uedem, trotz sehr geringen Gehaltes und vieler Arbeit, annahm. Er wollte ernstlich von Duisburg weg und dann hatte er, da er allmählich als der Verfasser bekannt wurde, in der Umgegend wenig Aussicht, zum Pfarrer gewält zu werden. Mitte November 1793 begann er seine Wirksamkeit in Uedem bei Cleve, in der Gegend, in welcher sein berühmter Urgroßvater Lampe seine pastorale Wirksamkeit angefangen hatte. Die Einsamkeit tat dem jungen Manne wol. Es war eine Zeit der innern Einkehr, in welcher er aber auch von den Welthändeln tief und schmerzlich berürt wurde, anderseits beschäftigte er sich eifrig mit den Schriften deutscher Schriftsteller, da dem blinden Prinzipal täglich vorgelesen wurde. Die Werke von Claudius, Hippel, Baco, Lavater, Heß, Sailer, Goethe, Henke, Pott, Schiller u. s. w. wurden gelesen. In dieser Zeit wurden auch die Schriften des Arztes Dr. Samuel Kollenbusch eifrig studirt. Als er später persönlich mit diesem Manne verkehrte, erklärte er, one Furcht vielleicht als ein Kollenbuschianer verschrieen zu werden: „es macht mir eine Freude, dies hier öffentlich zu sagen, darum sage ich es; sollte es auch manchen um deswillen befremden, weil dieser Mann in der Gewisheit und Freude, dass sein Name im Himmel geschrieben sei, es nie darauf anlegte, sich einen Namen auf Erden zu machen, und keine papierne Krone wollte und erhielt, weil er einer warhaftigeren und besseren begehrte". Immer tiefer wurde er dadurch in die Schrift hinein-

gefürt und der Philosophie je länger je mehr entfremdet. Hatte er früher schon eine Abneigung gegen sie und schloss er sich, gleich Claudius, an Baco von Verulam an, so steigerte sich jetzt seine Abneigung zur Verachtung. Die Zeitphilosophie der Wolf-Baumgarten'schen Schule, sowie die „antichristische" Lehre Kants, „des verderblichsten unter allen Menschen", verachtete er und selbst Männer wie Lavater, Häseli, Stolz, Ewald und Jung-Stilling beschuldigte er, in dieser Beziehung „dem Satan geräuchert zu haben". Diese Gesinnung behielt er bis in sein Alter. Wer menschliche Weisheit über Gottes Wort stellte, gegen den trat er rücksichtslos auf, mochte er Philosoph oder Theolog sein, und durch keine Höflichkeitsformen ließ er sich in seinem Urteile beirren. Jedes philosophische System sah er mit Recht als vergänglich an. Sein durchweg biblischer Standpunkt machte sich überall geltend. Von ihm aus beurteilte er die Christen, welcherlei Stellung sie auch in der Welt einnahmen. So wenig er eigentliche Hinneigung zu pietistischen Kreisen hatte, so schrieb er doch 1795 an Achelis über den „Barmer Zirkel, wenn auch nicht armer, so doch zum teil dürftiger — Leute": „An Einigen wäre dir das Siegel Gottes an ihren Stirnen und die Spuren langer Leiden und heißer Kämpfe unverkennbar gewesen, an Allen hättest du den Reichtum des gewissen Verstandes aller geoffenbarten Geheimnisse Christi bewundert, an Allen eine aus den Augen leuchtende Freude an der Warheit freudig verehrt; es wäre für dich mehr wert gewesen, als jeder geschriebene Kommentar über die Apostelgeschichte".

Von Uedem kam M. nach Frankfurt a. M. zu dem würdigen Pfarrer der deutsch-ref. Gemeinde Justus Christ. Krafft als Hilfsprediger. Da die reform. Kirche in der Reichsstadt damals noch ecclesia pressa gewesen zu sein scheint, so konnte er nicht in Frankfurt ordinirt werden, sondern musste zu diesem Zwecke nach Hanau. Am 14. Aug. 1794 ritt er auf dem geliehenen Pferde eines Freundes dorthin, wurde ordinirt und schrieb dann an seinen Bruder über diesen Tag: „Das war ein froher, heller Tag in meinem Leben, demütigend wie keiner und ehrenvoll wie keiner. Wenn man mir die Krone eines Fürstentums vor dem Altar auf mein Haupt gesetzt hätte, so hätte ich mich nicht den tausendsten Teil so geehrt gefült, als ich mich geehrt fülte, ein Prediger des verachteten Evangeliums, ein Diener und Zeuge zu sein von dem gekreuzigten Jesus von Nazareth, dem König der Könige!" Zeitlebens behielt er diese heil. Scheu vor dem Dienste am Worte, dessen Verantwortlichkeit ihn so groß dünkte, dass er öfters, auch noch in seinen alten Tagen, selbst erweckte Jünglinge von der Wal dieses schweren Berufes durch Vorstellung seiner harten, furchtbaren Seite fast nur zurückzuschrecken suchte, als ob er um alle Süßigkeit und Seligkeit dieser Sache nichts wüsste. Schwere Tage musste er mitunter in Frankfurt durchmachen. Ein so beliebter und anregender Katechet er später wurde, so war es ihm doch sehr schwer geworden, sich in diesen Zweig seines Berufs zu finden. Die eingefürten Hausbesuche machte er jedoch nicht und bis an sein Lebensende hielt er nicht sonderlich viel von dieser „Treiberei". Die Predigt des Wortes und der Jugendunterricht galten ihm für die gottverordneten Pflichten eines Dieners am Worte. Vielfaches Unwolsein machte ihm in Frankfurt seinen Beruf noch schwer und trieb ihn immer mehr, ausschließlich seinem Herrn zu leben, zumal nicht bloß sein eigenes Leiden, sondern auch der plötzliche Tod seines verehrten Pfarrers Krafft, der ihm nach einem gottseligen Gespräche wärend des Aufstehens zum Gebet nach Tisch tot in die Arme sank, ihm eine Manung war, seinem Wahlspruche: „sursum corda" treu zu bleiben. In die Zeit des Frankfurter Aufenthalts fällt die Herausgabe seiner zweiten Schrift: „Glück und Sieg der Gottlosen". Schon früher hatte er mit tapferem patriotischem Mut gegen die Versunkenheit des größten Teils seiner Zeitgenossen sich aufgelehnt, womit sie einem siegestrunkenen Volke zujauchzten, das ihnen Segen verhieß, aber den Fluch brachte. Als nun ein christlich gesinnter Mann eine Schrift drucken ließ, worin er die französische Revolution und ihre Folgen als eine Woltat Gottes erklärte, durch welche Gott das Papsttum zu stürzen beabsichtige, so gab Menken diese zweite Schrift heraus, welche eine feuriger Erguss eines zornentbrannten edlen Herzens über ein Volk

ist, das, wärend es Taten verübte, die ein Triumpf der Hölle waren, in seiner Verblendung wänte, vom Himmel begünstigt zu sein, und wärend es, wo es hinkam, Not und Elend verbreitete, mit der Anmaßung auftrat, ein Befreier und Beglücker aller Völker zu sein. Wenn man die Umstände erwägt, unter welchen diese Schrift erschien, so muss man über die Künheit dieses Schrittes erstaunen, zumal der Verfasser wusste, dass die Anonymität keinen Schutz gewärte.

Die Arbeits- und Leidenszeit in Frankfurt ging zu Ende. Als M. am 6. Februar 1796 von einer Erholungsreise, die er seiner geschwächten Gesundheit wegen hatte machen müssen, zurückkehrte, fand er einen Brief vor, durch den er zu einer Probepredigt nach Wetzlar eingeladen wurde. Er predigte am 28. Februar zweimal, und der Erfolg war eine Berufung zum Pfarrer. Er ging nicht gerne dorthin, denn Wetzlar, damals Sitz des Reichskammergerichts, vereinigte viele durch Rang und Intelligenz hervorragende Persönlichkeiten, von denen die meisten einen aufgeklärten Pastor haben wollten. Weil er Gottes Wille in dem Rufe erkannte, nahm er ihn an und blieb an dieser Gemeinde nicht one reichen Segen bis zum Oktober 1802. Auch hier wurden seine Predigten, wie in den früheren Orten seiner Wirksamkeit, gerne gehört und hatten eine zündende Kraft. Früher schon war er angegangen worden, Predigten drucken zu lassen. Hier in Wetzlar entschloss er sich, zwei „Sammlungen christlicher Homilien" herauszugeben, denen später noch mehrere folgten. Seine Predigtweise war fast durchgängig die analytische, weil er der synthetischen feind geworden war. Er wollte das Wort der Schrift und nichts anderes predigen. „Ich kann die Predigten nicht leiden, von denen ein verständiger Zuhörer sagen muss: Viel und vielerlei Gutes, nur das nicht, was dieser Text enthält, was über diesen Text hätte gesagt, was aus diesem Texte hätte entwickelt und dargestellt werden sollen. Ich halte dafür, dem Satan sei ein Hauptstreich gegen das Reich Gottes auf Erden gelungen, als es ihm gelang, die alte biblisch-analytische Methode (die man auch die homiletische und dann auch die Methode der ersten christlichen Kirche nennen kann) zu verdrängen und die synthetische Methode einzufüren. — Predigen heißt nach der Idee, die ich davon habe, nichts anderes, als das Wort Gottes verkündigen und auslegen, oder öffentlich sagen, d. h. mit Erkenntnis und Weisheit zur Erbauung die Warheiten der Schrift vortragen. Und so muss sich eine gute Predigt an den Text in allen seinen Teilen anschließen, wie ein gutes Kleid an den menschlichen Körper; sie muss nichts in den Text hineintragen, aber auch nichts, was in ihm ist, übergehen; sie muss, so viel es möglich ist, den Text erschöpfen". Diese Worte, welche er u. a. an Hasenkamp über eine Predigt schrieb, die ihm von Dr. Kollenbusch kritisirt worden war, mit welcher Kritik er vollständig übereinstimmte, charakterisiren seine ganze Predigtweise. Beim Lesen seiner Predigten, besonders der über Elias, treten diese Grundsätze einem lebendig entgegen. Jedes Mittel der äußeren Rhetorik verschmähte er als eines „Predigers des Evangeliums unwürdig". Die Selbstverleugnung Menkens ist bei der Wal der einfacheren Predigtweise um so mehr anzuerkennen, als ihm alles dasjenige, was zur Ausschmückung eines freien Vortrags diente, in so reichem Maße wie wenigen zu Gebote stand. „Die Warheit", sagt er, „hat Schmuck und Herrlichkeit genug in sich selbst und bedarf unserer Kunst und unseres Putzes nicht; wie ein schönes menschliches Gesicht gar keines Schmuckes bedarf, um schön gefunden zu werden und durch alle Schminke entstellt wird". — Das Wort 1 Kor. 2, 2—5 war ihm für seine Predigten maßgebend. Er erkannte es für Sünde, gelehrten Apparat u. dgl. auf die Kanzel zu bringen. Auch der einfachste Mensch, der von sog. Bildung nichts wusste, sollte ihn verstehen, wenn er nur ein für die Warheit offenes Herz hatte. Die Kunstlosigkeit dünkte ihn die schwerste Kunst für den Menschen, der viele Künste sucht. Aus diesem Grunde galt ihm das Urteil des Dr. Kollenbusch bei der Herausgabe der zweiten Sammlung seiner Homilien mehr, als das aller andern, welche „der theologischen Kunst zugetan waren".

Seine kunstlosen Predigten machten jedoch gewaltigen Eindruck. Er wollte nichts wissen, als Christum den Gekreuzigten und Erhöhten; den aber predigte er mit einem Feuer, dass Mallet von ihm sagte: „Menken ist one Zweifel der

vorzüglichſte Prediger in ganz Deutſchland. Nie hörte man die Größe des Erlöſungswerkes ſo ſchildern, die Liebe zu dem Herrn ſo innig ausſprechen, wie von ihm. Und wie betete er! Der Eindruck ſeiner Predigten war — obwol ſie immer nur Lehre one alle Anwendung enthielten — oft ſo hinreißend für das Gefül und ſo groß, daſs der Verſtand darüber die Auslegung des Textes vergaß". Menken war ein Schriftgelehrter, dem der altreformirte Grundſatz in ſeinen Predigten, in ſeinem Jugendunterricht, wie in ſeinen erbaulichen Schriften maßgebend war: „Das Wort Gottes, das ganze Wort und nichts als das Wort iſt Regel und Richtſchnur des Glaubens und des Lebens". Die bekenntnismäßige Orthodoxie hatte an ihm von Anfang ſeines Wirkens an eher einen Gegner, denn einen Gönner. Es war ihm ſchon als Kandidat der Gedanke in die Seele gekommen, den „Verſuch einer Darſtellung der Schriftlehre von dem Königreiche Gottes" zu wagen, „ganz unabhängig von den Bekenntnisſchriften und den dogmatiſchen Aufſtellungen der Gelehrten, welche vorzüglich, aber nicht allein, wie die meiſten Menſchen überhaupt verrückt ſind im buchſtäblichen Sinne des Wortes; *ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν*".

Aus, wie ihm ſchien, bibliſchen Gründen iſt er mit manchen kirchlich rezipirten Lehren in Zwieſpalt geraten und dem gefolgt, was vor ihm ſchon Dr. Kollenbuſch gelehrt hatte. Das geſchichtliche Chriſtentum und der geſchichtliche Chriſtus, die er aus der ganzen Bibel kennen gelernt hatte, galten ihm mehr als die Lehren der Myſtiker, „durch welche ein Leben one Liebe, one Freud und Leid, one alle Teilnahme, ein Bild one Sache, ein Körper one Geiſt" errungen werden kann. Sein Chriſtentum war zugleich ein lebendiges und darum ein freudiges und friſches. Noch in den Tagen ſeines Alters und ſeiner Krankheit machte er auf die Beſuchenden den Eindruck, daſs er durch ſein Chriſtentum der glücklichſte Menſch ſei, wiewol ſeine körperlichen wie häuslichen Verhältniſſe nicht weniger denn glückliche genannt werden konnten. Das Chriſtentum war ihm die Anſtalt Gottes, die Menſchen zu retten, voll Gottesweisheit und Kraft, aber verhüllt. Nach ſeiner Anſicht kann der Chriſt, welcher ſo hoher Gaben gewürdigt und Verheißungen teilhaftig iſt, nicht unglücklich ſein; allem ängſtlich-geſetzlichen, wie pietiſtiſchen, ſentimental-herrnhutiſchen ſpielenden Chriſtentum war er deshalb von früh auf feind. In einem Briefe an ſeine Schweſter Lotte, welche über Unglück geklagt hatte, ſchreibt er: „Wer in dieſer Welt nicht glücklich wird, der wird es auch nicht in jener Welt; wer bei der Kenntnis und Annahme des Evangeliums nach wie vor unglücklich bleibt, der bildet ſich nur ein, daſs er es kenne und angenommen habe; ſonſt löge das Evangelium, es wäre ſonſt nicht das, wofür es ſich ausgibt: Gotteskraft und Gottesweisheit, ſelig zu machen. Dieſes aber und nichts Geringeres iſt es warhaftig". An dem Chriſtentum nahm er Anſtoß, das Gnade und Gabe trenne und bei dem man nur Vergebung der Sünde um Chriſti willen, aber nicht Befreiung von der Sünde durch den lebendigmachenden Geiſt Chriſti predige. Menken hielt ſich ausſchließlich an die bibliſchen Grundbegriffe von dem Königreiche Jeſu Chriſti, an die Reichsbegriffe der Schrift von dem ganzen Hohenprieſtertume Chriſti und von der Körperlichkeit der andern Welt, ſowie an das Vorbild der apoſtoliſchen Zeit. Für die Kirche als Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, für die kirchlich-ſymboliſche Lehre, ſowie für kirchliche Organiſation und chriſtliche Vereinstätigkeit hatte er keinen oder wenig Sinn. Gottes Wort und ſymboliſche Bücher ſetzt er in einen ſcharfen Gegenſatz, weil in den letzteren, abgeſehen davon, daſs ſie Menſchenwerk ſeien, manches ſtehe, was in der Bibel nicht ſtehe, und manches fehle, was die Bibel lehre, ſo namentlich das Geheimnis Gottes von ſeinem Königreich. Scharf ſpricht er ſich öfters gegen die Symbole, gegen den Götzendienſt, der damit getrieben werde, aus; faſt ebenſo ſcharf als gegen den Unglauben aller Art. Wenn man neuerdings ſagt: M. habe reſpektvoll von der Prädeſtinationslehre geredet, ſo iſt das irrig. Als er den von Haus aus lutheriſchen Perthes zu ſeinem Vikar gewinnen wollte, ſchrieb er ihm u. a.: „Sie ſind lutheriſch und ich bin reformirt — dem Fleiſche nach, der Abſtammung und der äußerlich-kirchlich-weltlichen Ordnung nach. In meinem innern geiſtlichen Leben,

in meinem Glauben und in meiner Überzeugung bin ich es nicht, war es nie und habe, der kirchlichen Freiheit des Zeitalters mich bedienend, auch oft und viel gegen das System der reformirten Kirche, insofern man die sogenannte Prädestinationslehre darunter versteht, geredet, gepredigt und geschrieben. Die menschliche, die kirchliche Orthodoxie, die den Stempel der Warheit von Menschen nimmt und den Schatz göttlicher Urkunden und Zeugnisse nur so weit hat und benutzt, als er in diesem und jenem, weiteren oder engeren Gefäße enthalten ist, hat mir immer wenig gegolten; die ware Rechtgläubigkeit aber, die darin besteht, dass man recht wisse, was Gott geredet und getan und zu geben und zu tun verheißen hat, und dies mit ganzem Herzen, ganzem Verstande, dem ganzen Gemüte und aus allen Kräften, ist mir immer das Einige, Größeste gewesen". Aus solchen Gründen kam er auch in Opposition gegen die symbolische Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi, gegen den Strafbegriff, gegen die Erbsünde als Schuld (und nicht als Unrechtleiden), gegen die Rechtfertigung one Heiligung. Am schärfsten spricht er sich gegen das genugtuende Strafleiden Christi aus: „So darf man wol sagen, es sei vielleicht das Unbesonnenste, was je eine christliche Feder niedergeschrieben, was der Heidelberger Katechismus in dummdreister Vermessenheit auszusprechen wagte, dass unser Herr an Leib und Seele die ganze Zeit seines Lebens den Zorn Gottes getragen habe". In dem „Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heil. Schrift" wird das Leiden des Herrn 1) als freiwillig bezeichnet; 2) als unschuldig; 3) als ein Vervollkommnungsleiden; 4) als Prüfungsleiden; aber als Strafleiden bestritten. Auf dem Wege der Prüfung und Überwindung, als dem Wege des Rechtes, ist Jesus Christus zur göttlichen Herrlichkeit zurückgegangen, deren er sich freiwillig entäußert hatte. Dadurch hat er das allervollkommenste Wolgefallen unter den allerschwersten Prüfungen, durch den allervollkommensten Gehorsam gegen Gott bis zum Tode am Kreuze gezeigt, ist dadurch in dem ganzen Universum der Würdigste, und also von Rechtswegen von Gott erhöht zum Herrn über Alles. Von Ewigkeit her war es Vorsatz Gottes, die ganze vernünftige Schöpfung in die Verfassung eines Königreichs, unter ein sichtbares Oberhaupt zu vereinigen und nach Gerechtigkeit zu ordnen. Dieser König ist Jesus Christus. Die Sündlichkeit und Sterblichkeit der Menschen, als Folge des üblen Verhaltens des Stammvaters, ist ein Unrechtleiden für sie. Darum hat Gott seine errettende Gerechtigkeit darin bewiesen, dass er eine Anstalt gemacht hat, in welcher alle one eigenes Verdienst, durch das Verdienst des Mittlers, gerettet werden. Weil gerade die Rechtfertigungs- und Versönungslehre Menkens am meisten angegriffen wurde, so sollen seine eigenen Worte darüber Aufschluss geben: „Die Erlösung zu veranstalten, ist der Son Gottes, Jesus Christus, in die Welt gekommen, um als ein anderer Adam, der, so wie der erste, für das ganze Geschlecht stände, in den ewigen Angelegenheiten der Menschheit und für die Menschen, unter den möglich schwersten Prüfungen, den allervollkommensten Gehorsam gegen Gott, das Gegenteil aller Ungerechtigkeit Adams und aller seiner Nachkommen, die allervollkommenste Gerechtigkeit zu beweisen, und so, durch sein Wolverhalten eine Gnadenerklärung, eine Rechtfertigung über das ganze Geschlecht zu bringen, wie die Ungerechtigkeit des ersten Adam eine Verdammnis über dasselbe gebracht hatte. Dies hätte nicht geschehen können, wenn der Mittler des menschlichen Geschlechtes nicht das Äußerste gelitten und wenn er nicht sein Blut für die Menschen vergossen hätte. Nun wird die Gerechtigkeit unseres Mittlers, die er für uns bewiesen hat, unter gewissen Bedingungen angesehen als die unsrige. Sie ist allein die Ursache unserer Rechtfertigung". (Siehe: Anleitung zum eigenen Unterricht, IV. Aufl., Kap. VI, § 24 und das Glaubensbekenntnis der christl. Kirche, § 29. 30. 31.) In dieser seiner Grundanschauung war er in Wetzlar schon befestigt, weil er von hier aus viel mit dem Barmer Kreis verkehrte, wiewol die besonderen Schriften darüber erst in Bremen erschienen.

Seines Bleibens war in Wetzlar nur so lange, bis er nach Bremen berufen

wurde. Vergeblich hatte er sich um eine Stelle an St. Stefani gemeldet; erst am 14. Juli 1802 wurde er für eine geringe Stelle an St. Pauli berufen, von wo er 1811 als pastor primarius an St. Martini befördert wurde. Diese Stelle behielt er bis zu seiner im November 1825 erfolgten Emeritirung. Als Menken in seine Vaterstadt zurückgerufen wurde, fand er die Herolde des Unglaubens in großem Ansehen und er fürchtete, dass, wenn dem nicht entgegengewirkt würde, die alte ehrwürdige „Herberge der Gemeinde Christi" in einen Sitz des Satans umgewandelt werden möchte. Alsbald trat er, sich den wenigen treu gebliebenen Dienern des Herrn zugesellend, in den Riss, scheute die Schmach, die ihn anfangs in Bremen traf, ebensowenig als die, welche man in mehreren öffentlichen Zeitungen über ihn ergoss. Der Herr segnete sein Werk in Bremen. Nicht nur, dass der Kreis seiner Zuhörer ein immer größerer ward, wurde sein Einfluss durch seine Predigten und Kinderlehren geradezu gewaltig. Auch seine nun vermehrte schriftstellerische Arbeit vergrößerte seinen Einfluss, so dass sein Ruf bald weit über Bremen hinausging und er als ein „Schriftgelehrter zum Himmelreich" im besten Sinne des Wortes angesehen wurde. Seine Wirksamkeit wurde eine mit jedem Jare ausgedehntere, wiewol er in seinem eigenen Hause nicht immer eine Friedensstätte hatte. Nicht etwa darum, weil er durch vielfache körperliche Leiden heimgesucht war, sondern weil, nachdem er endlich am 12. Mai 1806 sich verheiratet hatte, auch seine Ehe keine glückliche war. Die im Jare 1805 nach Barmen unternommene Reise hatte den Entschluss zur Reise gebracht, aus dem ihm von früher befreundeten Siebelschen Hause sich seine Lebensgefärtin zu holen. Er glaubte in der ältesten Tochter Marie Siebel (geb. 11. Nov. 1774, gest. 1844), die durch ihren lebhaften Geist und durch ihr reges Streben sich hervortat, dieselbe gefunden zu haben. Leider wurde durch unheilbare Verhältnisse und Missverständnisse der Friede der Ehe gestört, weshalb seine Frau seit 1822 getrennt von ihm in Neuwied lebte. Worin die Trübungen begründet waren, lässt sich schwer ermitteln. Genug, es war dies ein schweres Kreuz, unter welchem er litt. Kinder sind der Ehe keine entsprossen.

Die in Wetzlar geübte schriftstellerische Tätigkeit hatte sich nicht auf die Herausgabe von 2 Sammlungen von Homilien beschränkt, sondern erstreckte sich auch auf eigentlich wissenschaftliche Arbeiten, wie das „Monarchieenbild" (eine Auslegung von Dan. 2) an der Jareswende 1801 und 1802 geschrieben und in Ewalds Monatsschrift erschienen, 1809 dann besonders gedruckt und in die gesammelten Werke Menkens Bd. VII aufgenommen. Diese, dann die 1812 erschienene Schrift: „Über die eherne Schlange" (Bd. VI), gehören zu seinen besten Schriften. Seine umfangreichste praktisch-exegetische Schrift sind seine „Betrachtungen über das Evangelium Matthäi", von denen der I. Band im Jare 1809 erschien und 14 Kapitel umfasste; der II. Band, welcher nur auf vieles Zureden der Freunde in den Druck gegeben wurde, erschien 1822 (Bd. I der ges. Werke); den Schluss des Evangeliums herauszugeben, konnte er sich nicht entschließen. In der Vorrede zum 2. Band gibt er auch die für alle Zeiten richtigen Grundsätze seiner exegetischen Arbeiten an. Diesen Grundsätzen entsprechend sind seine exegetischen und homiletischen Arbeiten geschrieben, so seine zuerst 1821 nach Predigten bearbeitete Erklärung des 8. Kapitels des Briefes an die Hebräer und dann die 6 Wochen nach seinem 1831 erfolgten Tode erschienenen Homilien über Hebr. 9. 10 u. 12. Wiewol bedeutende und zu seiner Zeit sehr beachtete Schriften von ihm erschienen, wie z. B. das Glaubensbekenntnis; der Messias ist gekommen (bei der Lesung welcher letzteren seine Gattin 1820 aus tiefer Melancholie plötzlich zur früheren geistigen Gesundheit erwachte), und sein Einfluss dadurch wuchs, so blieb doch Menken auch von Angriffen nicht verschont. Der erste ging von dem Senator Fr. von Meyer in Frankfurt aus, welcher sich durch die Vorrede zur Erklärung des 11. Kap. an die Hebräer getroffen und tief verletzt fülte, weshalb er an den beiderseitigen Freund, Fr. Hoffmann in Düsseldorf, sich beschwerend wandte. Dieser teilte es M. mit, welcher sich höchlichst über das Urteil des so lange von ihm hochgeachteten, gelehrten und frommen Herrn Senators von Meyer wunderte; dann aber sich sehr abfällig über die ganze Art und

Anschauung des H. v. Meyer äußerte. — Dass ein Mann von der Gesinnung Menkens den Unionsbestrebungen der Jare 1816—23 sich sympathisch zuneigte, läßt sich denken. Er hat zu verschiedenen Malen sich über eine auf biblischer Grundlage zu errichtenden Union günstig ausgesprochen. Als sein Freund Joh. Gerhard Hasenkamp 1821 zum Pastor in Vegesack berufen und dort zugleich eine neue Kirche gebaut und eingeweiht wurde, so wurde M. vom Senate der Auftrag zu teil, die „Einweihungsrede" zu halten. Er legte derselben 1 Kor. 3, 21—23 zugrunde; den Hauptinhalt der Rede gaben aber die Tatsachen, dass die Gemeinde nicht bloß nach vielen Schwierigkeiten ein eigenes Gotteshaus erhalten, sondern sich auch zu einer christlich-evangelischen vereinigt und in dieser Einheit die Wal des neuen Predigers vollzogen hatte. „Diese Vereinigung alles Guten und aller Guten im Reiche Gottes ist nicht ein schöner Gedanke des Apostels Paulus oder irgend eines andern weisen Mannes, sie ist der ewige Gedanke Gottes, Gottes Wille, Gottes Zweck und Absicht mit der göttlichen Anstalt des Christentums". Die in jeder Beziehung reichste und reifste Schrift M.'s, ein warer Schatz von Einsicht in die h. Schrift und von christlicher Erfarung, sind: „Blicke in das Leben des Apostels Paulus und der ersten Christengemeinden" (Bd. III der ges. Werke). Zwischendurch gehen aber die Arbeiten, welche er als Herausgeber einer theol. Quartalschrift zu leisten hatte, in welcher auch Freunde als Mitarbeiter auftraten. Das Letzte, was er geschrieben, ist, nachdem er am Schlusse von 1830 die 3 Predigten über Hebr. 12, 18—24 druckfertig gemacht hatte, die Vorrede zur III. Aufl. seiner Anleitung. Drei Wochen vor seinem Ende, als er sich in sein großes Zimmer füren ließ und an seinem Schreibtisch verweilte, wollte er nicht eher aufstehen, als bis er mit der Durchsicht der „Anleitung" fertig war. Sich emporrichtend, mit beiden Händen auf den Tisch gestemmt, rief er: „Nun bin ich fertig". An den Schreibtisch hat er sich nicht mehr gesetzt. Wenn manche meinen, er habe in seinem „Paulus" kirchlicher sich ausgesprochen als früher und sei es auch gewesen, so scheint mir das irrig. Der Brief an seinen Neffen vom 24. Dez. 1830, auf den wir gleich zurückkommen werden, zeigt das Gegenteil.

Die angestrengte Arbeit schädigte von Jar zu Jar mehr die an sich schwache Gesundheit, wiewol Menken es an der nötigen Körperpflege nicht fehlen ließ. Im Jare 1824 musste er einen Hilfsprediger nehmen, den jungen Perthes; da aber seine Gesundheit immer schwächer wurde, erbat er vom Senate am 9. Nov. 1825 seine Emeritirung. In der ehrenvollsten Weise wurde sie ihm zugestanden. Da er nun aus dem Pfarrhause musste, wurde ihm von Freunden eine eigene Wonung mit Garten bis zu seinem Ende übergeben; auch erhielt er ein Ehrengeschenk an Wein aus dem Ratskeller. Körperlich wurde er immer elender, weil er auch durch die anhaltendsten und schmerzlichsten körperlichen Leiden heimgesucht war. Durch diese Prüfungen und durch andere tiefe Wege wurde er immer milder, freundlicher, schonender und tragender, one dadurch an Treue und Warhaftigkeit etwas zu verlieren.

In seinen letzten Jaren musste er noch den Schmerz erleben, dass der junge reformirte Theologe Wilhelm Steiger aus Schaffhausen als Mitarbeiter an der Evangelischen Kirchenzeitung in dem Aufsatze: „Versuch zur Scheidung zwischen Warheit und Irrtum in einer unter den Gläubigen verbreiteten Lehre vom Reiche Gottes (1830 u. 1831)" zwar in guter Meinung, aber mit roher Hand Menkens und seiner Schule Lehre und Schriften mit dem kalten und scharfen Messer der kirchlichen Dogmatik zu seciren und ihn selbst persönlich zu entwürdigen suchte. Wie er diesen Angriff aufnahm, er, der durch die Universität Dorpat am 28. April 1828 zum Doctor theologiae ernannt worden war, weil man in ihm „fidei christianae praeconem eloquentissimum, pluribus scriptis theologicis et sensu pietatis christianae et erudite disputandi solertio plenis insignem gradum etc." erkannt hatte, zeigt am besten ein an seinen Neffen Völker am 24. Dez. 1830 geschriebener Brief. In demselben sagt er, dass er zur Mitarbeit an der Evang. Kirchenzeitung eingeladen worden sei; er habe aber abgelehnt, auch die Zeitung weder gehalten noch gelesen; denn er habe von vornherein eingesehen, „dass es

mit derſelben mehr auf Kirchentum als auf Chriſtentum, mehr auf Erneuerung und Verbreitung des toten und tötlichen Calvinismus, als des ewig friſchen, lichten und lebendigen Chriſtianismus des Evangeliums abgeſehen ſei". Der Kritik ſeiner Anſchauungen über das Leiden Chriſti und die Rechtfertigung ſetzt er eine ſcharfe Antikritik entgegen, welche nichts weniger als kirchlich genannt werden kann. Es war nahezu einer der letzten Briefe Menkens, in welchem dieſe Klagen und Bekenntniſſe enthalten ſind; ein Zeichen, daſs M. ſeinem früheren abſolut bibliſchen Standpunkte treu geblieben war.

Anſpruch- und prunklos, wie ſein ganzes Leben, war auch ſein Sterben. Geſtützt auf ſeines Gottes Gnade in Chriſto war ſein letzter Gang ein lebendiger Kommentar zu dem apoſtoliſchen Worte: „Leben wir, ſo leben wir dem Herrn; ſterben wir, ſo ſterben wir dem Herrn. Darum, wir leben oder ſterben, ſo ſind wir des Herrn". Von Eigengerechtigkeit wuſste er nichts und er wies jeden auch noch ſo leiſe dahin zielenden Troſt oft ſchroff von ſich ab. An ſeinem Kranken- und Sterbebette hielt ſein Freund Haſenkamp bis zuletzt aus. Am 1. Juni 1831 unter dem Gebete dieſes Freundes verſchied dieſer treue Diener am Worte Gottes.

Quellen: Dr. G. Menkens Schriften; Vollſtändige Ausgabe der geſammelten Werke in 7 Bänden, Bremen 1860, J. G. Heyſe; Leben und Wirken des Dr. Gottfried Menken, von Dr. C. H. Gildemeiſter 2 Bände mit 2 Bildniſſen G. Menkens, Bremen, C. Ed. Müller, 1861; Mag. J. C. Oſiander in Maulbronn (zuerſt in der Tübinger Zeitſchrift 1832, 2 und beſonders abgedruckt, Bremen 1832). Menkens Gattin hat in „Auserleſenen Liedern" von verſchiedenen Verfaſſern ſeine 5 Lieder und Oden erſcheinen laſſen. Von ſeiner Gattin herausgegeben und von M. Goebel bevorwortet. A. Ritſchl, Geſchichte des Pietismus in der reformirten Kirche, Bonn, A. Marcus, 1880. **Ph. E. Haenchen.**

Mennas, ſ. Agapet I., Bd. I, S. 207 und Monophyſiten.

Menno Simons, von welchem die Mennoniten ihren Namen haben, wurde zu Witmarſum, einem Dorfe in Friesland, das zwei Stunden von Franecker entfernt iſt, im Jare 1492 geboren und ſtarb, 66 Jare alt, Freitags den 13. Jan. 1559. So erklärte ſeine eigene Tochter dem Lehrer (Prediger) P. J. Twiſck, welcher ihr Zeugnis in ſein Werk: Chronyk van den ondergang der tyrannen (1620) aufgenommen hat; ſo ſchrieb auch im J. 1671 der 60järige G. Rooſen, Prediger in Altona, deſſen Urgroßmutter in Oldeslo wonte, als Menno ſtarb, in ein Exemplar von Mennos Werken, welches noch von ſeinen Nachkommen in Nordamerika aufbewart wird. Die taufgeſinnten Prediger Peter van Keulen (Protocol van Leeuwarden, 1596, p. 284) und T. J. van Braght (Martelaarsſp. 1660, II, T. H. 129 = Märtyrerbuch) nennen dann auch einſtimmig, ebenſo auch der berühmte Verfaſſer der Reformationsgeſchichte (1670, I. T. S. 167) G. Brandt das J. 1559 als ſein Sterbejar. Aber im J. 1619 ſtellte ein unbekannter Sammler, welcher aus allerlei Bruchſtücken der Schriften Mennos ein Büchlein zuſammengeſtoppelt hatte (betitelt: Uitgang en bekeering van Menno Simons), am Ende desſelben eine Bemerkung hin, in welcher er auf eigene Verantwortung und one irgend einen Beweis behauptete, daſs Menno im J. 1561 geſtorben wäre. Er ging noch weiter. In einem der durch ihn aufgenommenen Bruchſtücke hatte Menno ſelbſt geſchrieben: „Dies geſchah im 24. Jare meines Alters"; der Sammler jedoch veränderte dies in: „Dies geſchah anno (15)28, im 24. Jare meines Alters". Wol fand er alsbald Widerſpruch, aber ſein Büchlein wurde widerholt als eine erbauliche Schrift gedruckt, ſelbſt ins Hochdeutſche überſetzt (Ausgang und Bekehrung M. S.), und auf dieſe Weiſe befeſtigte ſich in Deutſchland die Meinung, daſs Menno 1505 geboren und nach 56järiger Lebenszeit 1561 geſtorben ſei (Mosheim, Inst. Hist. eccl., 1755, p. 796; Max Göbel, Geſchichte des chriſtl. Lebens in der Rhein.-Weſtf. Kirche I, S. 191). In Niederland jedoch änderte man abermals die Anſicht, als H. J. Harriſon, der nachläſſige Herausgeber von Mennos Werken im Jare 1681, das oben gemeldete Büchlein vor den Werken abdrucken ließ, aber mit der eigenmächtigen Veränderung: „Dies iſt geſchehen

a. 1524 im 28. Jare meines Lebensalters". Von da an gewann die Meinung Feld, daſs Menno 1496 ſollte geboren und nach 66järiger Lebenszeit 1561 geſtorben ſein, — eine Meinung, für welche auch der obengenannte G. Roofen 1701 gewonnen wurde (Unſchuld und Gegenbericht). Alle dieſe willkürlichen Veränderungen ſpäterer Herausgeber haben jedoch nicht das mindeſte Gewicht gegenüber den obigen ſehr beſtimmten Erklärungen.

Nachdem Menno, der Son eines ſchlichten Landmannes Simon, in einer oder der anderen Kloſterſchule unterrichtet worden war und genügende Kenntniſſe erworben hatte, um ſich im Lateiniſchen ordentlich auszudrücken (Werke S. 359) und im Griechiſchen z. B. den Unterſchied machen konnte zwiſchen κοινωνεῖν und συναναμίγνυσθαι (S. 348), wurde er entweder 1515 oder 1516 zum Prieſter geweiht; hierauf Vikar oder Unterpfarrer in Pingjum, nahe bei Witmarſum gelegen. Bereits in dem erſten Jare ſeiner Amtsfürung fülte er einige Zweifel hinſichtlich des Dogmas der Transsubstantiatio (Zweifel, durch welche bereits wärend des 14. und 15. Jarhunderts das Herz manches Prieſters in Friesland beſchwert wurde), aber er ſchrieb ſie den Eingebungen des Teufels zu; erſt am Ende des zweiten Jares wagte er es, die Bibel zur Hand zu nehmen, welche er vor dieſer Zeit aus Furcht vor Verfürung nie geleſen hatte. Bei dieſem Leſen harrte er mit ſo vielem Eifer aus, daſs er ſich bald den Namen eines „evangeliſchen Predigers" erwarb. Er ſelbſt jedoch erachtete dieſes Lob ſpäter als ein unverdientes, weil er ſeine Zeit noch fortwärend „in aller Eitelkeit verſchwendete und die Welt lieb hatte". Endlich, kurze Zeit nach dem Märtyrertode von Sicke Freerks, welcher den 20. März 1531 in Leeuwarden hingerichtet wurde, verließ er ſeine Stelle in Pingjum und wurde Paſtor in Witmarſum, und zwar nach ſeinem eigenen Bekenntnis „aus Gewinnſucht und aus Begierde nach einem berühmten Namen". Sicke Freerks war zum Tode verurteilt worden, weil er, der als Kind in der katholiſchen Kirche getauft worden war, ſich am 10. Dezember 1530 zu Emden der Taufe auf ſein abgelegtes Glaubensbekenntnis hin unterzogen und weil er die Kindertaufe als nicht ſchriftgemäß verworfen hatte. Sobald das Gerücht hievon dem Menno zu Oren kam, der noch nie etwas von ſolcher Anſicht gehört hatte, trieb es ihn zur näheren Unterſuchung an, bei welcher Gelegenheit er weder in dem Neuen Teſtamente, noch in den Schriften von Luther, Butzer oder Bullinger einen ihn befriedigenden Beweis für die Kindertaufe fand. In dieſer Meinung wurde er (1532) durch den Umgang mit einigen Anhängern von Jan Volkerts Trypmaker, der ein Schüler von Melchior Hoffmann und Lehrer in Amſterdam war, beſtärkt. Er blieb jedoch als Paſtor in Witmarſum tätig. Düſter, ſicherlich allzu düſter iſt das Bild gefärbt, welches Menno von ſeiner Wirkſamkeit in dieſer Zeit entwirft. Trotz ſeiner Schriftkenntnis ſuchte er damals, nach ſeinem eigenen ſpäteren Bekenntnis, „nichts als Gewinn, Behagen, Menſchengunſt, Herrlichkeit, berühmten Namen und Ehre"; ſprach wol viel von des Herrn Wort, jedoch one Geiſt und Liebe; entdeckte wol vielen „den papiſtiſchen Greuel", ſo daſs mehrere infolge ſeiner Ermanungen die röm.-katholiſche Kirche verließen, er ſelbſt aber blieb „bei ſeinem reichlichen Leben und bei ſeinen bekannten Greueln"; warnte wol vor der Verfürung der Anhänger von Jan Matthijszoon von Haarlem, wirkte jedoch keinen Segen. Die Anhänger Matthijszoons zeigten ſich im Dezember 1533 in Friesland; ſie verkündigten die nahe Widerkunft und die Aufrichtung des Reiches Chriſti; aber ſie hielten es für unerlaubt, den Gottloſen Widerſtand zu leiſten, und predigten, man müſſe das von Gott geſandte Leiden geduldig tragen. Als jedoch die Verfolgung immer heftiger wurde, ſprach Jan Beukelszoon, ein Schüler Jan Matthijszoons, der am 13. Januar 1534 von Leyden nach Münſter übergeſiedelt war, eine ganz andere Sprache. Er rief alle zum Kampfe auf und ließ das Buch „van der wrake" (von der Rache) ſchreiben, welches einer ſeiner vertrauteſten und geſchickteſten Handlanger, Jan van Geelen, wärend des Winters 1534 auf 1535 durch Friesland hin verbreitete. In dieſer Schrift maßte er ſich den Namen Davids, des geiſtlichen Königs, an, welcher als Wegbereiter dem Friedefürſten Salomo (d. i. dem widerkommenden Chriſto) vorhergehen müſſe. Eifrig warnte Menno ſeine Gemeindeglieder vor dieſen Aufrurpredigern. Die

Warnungen halfen aber wenig, da unverweilt allerlei Anschläge durch das ganze Land gemacht wurden. Endlich nahmen ungefär 300 Mann den 28. Februar 1535 das Kloster Bloemkamp bei Bolsward in Besitz, welches mit tollem Fanatismus gegen die Kriegsmacht des Statthalters von Friesland, Georg Schenk, verteidigt wurde, der es endlich am 7. April überwältigte. Viele waren gefallen, noch mehr wurden zum Tode verurteilt; unter den Toten war ein leiblicher Bruder Mennos. Die heftigsten Gewissensbisse drängten nun Menno zum Schreiben eines Traktats gegen das Buch von der Rache: „Bewys uit de H. Schresten dat Jesus Christus is de rechte beloofde David in den geest, tegen de gruwelyke en grotste blasphemie van Jan van Leiden". Aber auch dieses machte sein Gewissen noch nicht ruhig, welches ihn anhaltend anklagte, seine warnende Stimme nicht kräftig genug erhoben zu haben. Er verdoppelte seinen Eifer, predigte Buße und Bekehrung, übte sich in der gottseligen Lehre, — aber blieb immer noch Pastor, bis er endlich nach einem neunmonatlichen Kampfe den entscheidenden Schritt tat, sein Amt für immer, am 12. Januar 1536, niederlegte, wiewol es ihm allein die Mittel zum Lebenunterhalte darbot.

Von nun an besuchte er heimlich seine Anhänger, predigte in der Stille, — jedoch nicht so still, dass es nicht die Inquisition bemerkte und im Oktober desselben Jares die Todesstrafe über zwei Brüder aus Wittmarsum verhängte, welche ihn beherbergt hatten. Die Vorsteher der „Bundesgenossen", wie sich die von den Katholiken als Anabaptisten Bezeichneten nannten, hatten im August 1536 zu Bockholt in Westfalen eine große Versammlung von Abgeordneten ihrer Gemeinden abgehalten. Bei dieser Gelegenheit kam es an den Tag, wie groß die Verschiedenheit unter denselben war. Darin waren alle Parteien miteinander einig, dass die Kindertaufe ein Missbrauch wäre, auch unterschieden sie sich nicht besonders hinsichtlich der Anschauung über das heilige Abendmal, die Menschwerdung Christi, den freien Willen und die Frage, ob ein Widergeborener die Gebote Gottes vollständig erfüllen könne oder nicht, — aber ihre Ansichten gingen weit auseinander betreffs der Ehe und der Natur des Reiches Gottes. Die Münsterschen und Batenbürger hielten die Polygamie aufrecht, welche die Melchioriten und Obbeniten (Schüler eines gewissen Obbe Philipszoon von Leeuwarden) als Ehebruch verurteilten, auch hielten sie die Ehescheidung für unbedingt notwendig, sobald einer der Eheleute ungläubig war, d. h. nicht zu ihrer Genossenschaft gehörte. Was das Reich Gottes betraf, so lehrten die Obbeniten, dass kein anderer Zustand dieses Reiches hienieden zu erwarten wäre, als der gegenwärtige, nämlich ein Zustand der Verfolgung; dann, dass die, welche das Amt der Predigt und der Verwaltung der Sakramente bekleideten, das Recht hiezu eigentlich und ausschließlich von der Gemeinde empfangen hätten und es so lange behielten, als die Gemeinde ihre Vollmacht nicht zurückziehe. Deshalb hielten sie nicht bloß die Meinung der Münsterschen und Batenbürger, dass die Aufrichtung des Reiches Gottes mit Gewalt und durch das Schwert zustande kommen müsse, für gottlos und rebellisch, sondern erklärten auch die Lehre der Melchioriten für Schwärmerei, als ob die Aufrichtung des Reiches Gottes durch eine neue Ausgießung des hl. Geistes unter wunderbaren Zeichen vor sich gehen müsse, bei welcher Gelegenheit dann neue Propheten und Apostel im Namen Gottes geweiht werden würden, so dass man mit dem Spenden der Sakramente bis zu diesem Zeitpunkte warten müsse. Der bekannte David Joriszoon machte von dieser Uneinigkeit Gebrauch, um sich in der Mitte des Dezember, unter Mitteilung seiner Visionen, zum Parteihaupt aufzuwerfen. Viele Obbeniten jedoch widerstrebten diesem Treiben und suchten ihren Anhang durch Anstellung von Ältesten oder Bischöfen zu verstärken, mit welchen Namen sie die Lehrer benannten, die nicht allein zu predigen, sondern auch die Taufe und das Abendmal zu verwalten berechtigt waren. Sechs oder acht suchten ungefär in dieser Zeit (Dezember 1536 oder Januar 1537) Menno auf und bewogen ihn, nachdem er lange schwankend war, zur Übernahme des Amtes eines Ältesten, in welches er endlich durch Obbe Philipszoon in Groningen eingefürt wurde. In dieser Würde, welche ihn zu vielen Visitationsreisen in die Gemeinden verpflichtete, wurde er ein Segen für seine Glaubens-

genossen. Die Schwärmereien, zu denen viele von ihnen neigten, die Ausschweifungen, deren sich andere schuldig gemacht hatten, als sie durch den wilden Anabaptismus verleitet worden waren, und denen sie auch jetzt noch nicht ganz fremd blieben, bezwang er mit starker Hand. Selbst fromm und äußerst gewissenhaft verlangte er auch von den Seinen dieselbe Sittenstrenge; und sie, welche so lange Zeit allerlei Betrügern zum Spielball gedient hatten und von allerlei Wind der Lehre hin- und hergetrieben worden waren, fanden in ihm einen kräftigen Fürer. Zuerst stand er von 1537—1541 an der Spitze einer Gemeinde in Groningen und verheiratete sich mit einer gewissen Gertraud. Von hier aus bereiste er die Gegenden von Friesland; später, als hier ein Blutpreis auf sein Haupt gesetzt war und die Verfolgung heftiger wütete, begab er sich nach Amsterdam, besuchte verschiedene Gemeinden in Nord-Holland, siedelte aber am Ende von 1543 nach Emden in Ost-Friesland über, weil er nirgends in den Niederlanden länger sich sicher aufhalten konnte und weil Johannes a Lasco ihn zu einer Disputation über die Menschwerdung (Christi) eingeladen hatte. Einmal nur sollte er noch nach den Niederlanden zurückkehren und dies nur für einige Wochen im Jare 1549. Dennoch wurde er, besonders seitdem Obbe Philipszoon, mit Verleugnung seiner früheren Überzeugung, abgefallen war und „ein ungöttliches, fleischliches Leben" fürte (1540), als das Haupt der Obbeniten in den Niederlanden betrachtet, wiewol diese selbst ihm keinen Vorrang vor anderen Ältesten zuerkannten und sich noch kurz vor seinem Tode in sehr scharfen Worten dahin aussprachen, dass er „ihnen nicht über den Kopf gewachsen wäre". Gleichwol genoss er, mehr denn irgend ein anderer Ältester, große Achtung und hatte bedeutenden Einfluss, was er jedoch besonders seinen mannigfaltigen Schriften zu verdanken hatte. In den Niederlanden stand wärend der ersten Hälfte des 16. Jarhunderts kein einziger Schriftsteller unter den Akatholiken auf (David Joriszoon vielleicht ausgenommen), welcher so viele erbauliche Traktate verfasst hat, als er; und sicher niemand, welcher besser als er den Volkston zu treffen und dabei den Forderungen der Zeit richtiger nachzukommen wusste. — Hatte er im Jare 1538 drei erbauliche Schriften herausgegeben (van de geestelyke verryzenis, van de nieuwe creatur, van het rechte Christengeloof = von der geistlichen Auferstehung, von der neuen Kreatur, von dem rechten Christenglauben), so ließ er 1539, außer einer „Betrachtung über den 25. Psalm", ein ausfürliches Werk folgen, das er das „Fondamentboek" nannte, in welchem er seine Ansichten über die Gnadenzeit, über die ware Bekehrung, über den Glauben, über die Taufe und über das hl. Abendmal und über das Verhalten seiner Gemeinde zu Andersdenkenden entwickelte; dazwischen waren Bitten an die Obrigkeit enthalten, dass er und die Seinen nicht mit den rebellischen Widertäufern vermengt werden möchten; auch finden sich Warnungen an seine Glaubensgenossen darin, welche gegen „die verdorbenen Sekten", besonders gegen die „Davidjoristen" gerichtet waren. Die letzten Warnungen lauten so gemäßigt, dass man sieht, er hoffte bestimmt darauf, viele dieser Sektirer zu seinen Anhängern herüberholen zu können. Viel schärfer ist der Ton in dem Traktat (1540 geschrieben), den er 1541 herausgab: „Liebliche Ermanung, wie ein Christ geschickt sein soll, und von dem Meiden und Abschneiden der falschen Brüder und Schwestern". Kein Wunder: er schrieb diesen unter dem Eindruck des Übergangs der meisten Vorsteher des taufgesinnten Bekenntnisses zu Straßburg, den Martin Butzer durch künstliche Überredung seit Januar 1539 fertig zu bringen gewusst hat. Davon, dass Menno das Ansteckende dieses Beispiels fürchtete, stammt die scharfe Warnung „tegen het gehoor der wereldlyke predikanten, tegen kinderdoop, wereldlyk avondmaal en zulke gruwelen meer" (gegen das Hören der weltlichen Prediger, gegen die Kindertaufe, gegen weltliches Abendmal und solche Greuel mehr). Johannes a Lasco, der nachmalige Superintendent der Kirche in Ostfriesland, welcher Zwinglianer und Lutherische mit einander vereinigt hat, wollte warscheinlich auch die Anhänger des Bekenntnisses der Taufgesinnten, die immer noch sehr zalreich in Ostfriesland waren, von ihren Ansichten zurückbringen und in den Verband seiner Kirche aufnehmen. Er lud deshalb Ende 1543 Menno als einen der begabtesten und einflussreichsten Vertreter seiner Partei, zu einer

Disputation ein. Im Januar 1544 (oder nach altem Stil 1543) fand dieſes Religionsgeſpräch in Emden ſtatt; es endigte freundſchaftlich, fürte natürlich zu nichts; ebenſowenig hatte die ſchriftliche Auseinanderſetzung Erfolg, welche Menno ſeinem Verſprechen gemäß binnen 3 Monaten über ſeine Anſichten lieferte (Een beklyding van de menſchwording onzes Heeren Jeſus Chriſtus). Die Antwort darauf wurde von a Laſco 1545 gegeben (Defensio doctrinae de incarnatione Christi adversus Mennonem Simonis); Gegenantwort wurde ihm von Menno alsbald nach ſeiner Rückkehr von London nach Emden zugeſandt (Aanwyzing met een confutation der tegenſpreuken van J. a Laſco 1554). Als inzwiſchen von der Königin von Ungarn, der Statthalterin Kaiſer Karls V. in den Niederlanden, der Antrag auf Vertreibung der Anabaptiſten aus Oſtfriesland (1544) geſtellt worden war, hatte Menno bereits 1545 einen ſichern Zufluchtsort außerhalb Oſtfrieslands aufgeſucht und ihn im Erzbistum Köln gefunden, woſelbſt ſeit 1515 Hermann von Wied Gebieter war und vom Jare 1536 an, von Melanchthon, Butzer und Hardenberg unterſtützt, die Reformation kräftig begünſtigte. Als dieſer jedoch 1546 entſetzt wurde und ihm der ſtreng-römiſche und verfolgungsſüchtige Adolf von Schaumburg nachfolgte, begab ſich Menno in das Holſteiniſche und blieb daſelbſt zwölf Jare lang bis zu ſeinem Tode. Dieſer Aufenthalt wurde nur unterbrochen durch eine Reiſe nach Emden und Goch (1547), durch einen Zug nach ſeinem Vaterlande (1549), durch einen Aufenthalt von mehreren Monaten zu Wismar im Mecklenburgiſchen (1554) und durch einen Ausflug nach Köln (1556). Bei ſeiner Reiſe nach den Niederlanden hatte Menno die Bemerkung gemacht, daſs die antitrinitariſchen Anſichten der Anhänger Bernardino Ochinos, welche in der Schweiz und in Deutſchland viel verbreitet waren, auch hier ſeit 1546 Beſchützer gefunden hatten, u. a. an einem gewiſſen Roeloſ Martens, der ſich nach ſeinem Übertritt aus der röm.-kath. Kirche Adam Paſtor nannte. Menno warnte ſeine alte Gemeinde in Groningen vor dieſen Anſichten in ſeinem vermanenden Bekenntnis zu dem dreieinigen, ewigen und waren Gott (1550). In Wismar (1554) ſchrieb er ſeine ausfürlichſte Schrift: eine Verteidigung ſeiner Glaubensgenoſſen gegen die heftige Anklage von Gellius Faber, Prediger zu Emden (klare beantwording over eene ſchrift v. G. F.); hier hielt er ein Religionsgeſpräch mit Reformirten (6. und 15. Februar), welche als ihren Sprecher Martin Mikron aus Emden hatten kommen laſſen. Mikron gab von dieſem Geſpräch 1556 „eine warhaftige Skizze“ heraus, auf welche Menno (7.—16. September 1556) „eine ganz deutliche und beſcheidene Antwort“ gab; ſpäter (1558) ließ Mikron eine „Apologia“ folgen. Dies Geſpräch handelte beinahe ausſchließlich widerum von der Menſchwerdung Chriſti. Dabei fehlte es nicht an den heftigſten Scheltworten und ſchärfſten Vorwürfen, wobei Menno jedoch der gemäßigtere war; ſicher trug dieſe Art viel dazu bei, Menno in ſeinen Vorurteilen gegen Andersdenkende, namentlich gegen die Gelehrten, zu ſteifen. Wärend der Jare 1547—1559 verwandte Menno die meiſte Zeit auf Viſitationsreiſen in die Gemeinden ſeiner Glaubensgenoſſen an der Oſtſee, ſo daſs kaum jemand die Taufe daſelbſt anders als durch ihn empfing. Als die Obrigkeiten von Hamburg, Lübeck, Roſtock, Wismar, Stralſund und Lüneburg dies 1555 durch einen gemeinſchaftlich gefaſsten Beſchluſs zu verhindern ſuchten, fand Menno gegen deren Verfolgung bei dem Grafen Freſenburg Schutz, der früher, als er in niederländiſchem Kriegsdienſt war, einige Anhänger Mennos um ihres Glaubens willen hatte zum Tode bringen ſehen. Überzeugt, daſs dieſe ſogenannten Anabaptiſten ehrliche, fleißige und jedem Aufrur abholde Leute ſeien, hatte er viele derſelben auf ſein zwiſchen Hamburg und Lübeck gelegenes Gebiet zugelaſſen, welche daſelbſt eine Kolonie gegründet hatten. In der Mitte dieſes Gebietes, auf dem „Wüſtenfeld“ zu Oldeslo, ließ Menno ſich nieder und richtete ſich eine Druckerei ein. Daſs es der Graf mit ſeiner Beſchirmung ernſt meinte, ging daraus hervor, daſs, als ein benachbarter Edelmann Mennos Drucker aufgehoben und gefangen geſetzt hatte, dieſer Edelmann auf eigene Verantwortung von dem Grafen gefangen genommen und alſo gezwungen wurde, den Eingeſperrten widerum loszulaſſen. Menno beſorgte hier die zweite, gänzlich umgearbeitete Auflage ſeines „Fundamentbuches“ und gab drei kleinere

Traktate (1556) heraus, darunter die bereits genannte Antwort an M. Mikron (1556) und einen Bericht über die Excommunicatio, den Bann, die Ausschließung oder Absonderung der Kirche Christi (11. Juni 1558). Über den letztgenannten Gegenstand waren heftige Streitigkeiten unter Mennos Glaubensgenossen seit 1554 entstanden (s. den Art. Mennoniten), welche Menno dazu brachten, dass er unter dem Einfluss zweier seiner Mitältesten, Dirk Philipszoon (welcher am 5. Februar 1558 einen Traktat über die Absonderung herausgegeben hatte) und Leenert Bouwensz, vielleicht auch aus Furcht, er möchte selbst in den Bann getan werden, die gemäßigte Ansicht, welcher er bis dahin gehuldigt hatte (in seinem Buch: Liebliche Ermanung 1541, in seinem Bericht über die Excommunicatio 1549, in seinen Fragen „über Bann und Vermeidung" 1550, in seinem Brief an die Glieder von Franecker 1555, an die von Emden 1556) preisgab, um in die äußerste Strenge, besonders in Hinsicht der Ehemeidung, zu verfallen. Die Schrift vom Januar 1558 lässt dies zur Genüge erkennen; als nun die Mehrzal der Gemeinden in Deutschland sich dagegen durch den Mund zweier ihrer Lehrer, Zylis und Lemmeken, aussprachen, ließ er noch eine schärfere Verteidigung seiner Anschauungen folgen, welche jedoch erst zehn Tage nach seinem Tode (23. Januar 1559) erschien. Es wurde jedoch von glaubwürdigen Zeugen erzält, dass er auf seinem Sterbebette widerum zu milderen Anschauungen sich hingeneigt habe, indem er öffentlich erklärte, es sei ihm leid, die Ehemeidung gutgeheißen zu haben und in dieser Beziehung „ein Menschenknecht" gewesen zu sein. Vielleicht trug zu dieser Änderung eine Gegenschrift etwas bei, welche ihm durch den Prediger Timmermann im Namen vieler Gemeinden in Holland zugesendet wurde. Später erschien diese Schrift im Druck. Außer den obengenannten Werken schrieb Menno noch zur Verteidigung seiner und seiner Glaubensgenossen Ansichten eine Abhandlung über die Taufe (1544), über die Gründe seines fortwärenden Lehrens und Schreibens (1544), über die Rechtfertigung, über das Predigtamt, über die Taufe, über das Abendmal und über den Eid (1552), über die Verlästerung und Verfolgung der Seinen (1552) und verschiedene kürzere Traktate und Briefe, von denen nur noch einer im Original im Archiv der Taufgesinnten Gemeinde in Amsterdam vorhanden ist. Bereits 1562 gab der bekannte Bibeldrucker Nikolaus Biestkens eine kleine Sammlung seiner Werke heraus und druckte sie abermals in den Jaren 1565 und 1579, wärend eine hochdeutsche Übersetzung derselben 1575 erschien. Vollständiger war jedoch die Ausgabe in zwei Teilen im J. 1601 unter dem Titel: „Sommarie"; größer aber noch war die von 1646 in 4°: „Opera Menno Simons", oft „Groot Sommarie" genannt; endlich erschien 1681 eine neue Auflage in Folio, durch einen gewissen Hen. Janszoon Herrison besorgt, in welche sechs in den früheren Ausgaben fehlende Briefe und die 1646 absichtlich weggelassene „Liebliche Ermanung" (1541) aufgenommen wurden. Alle diese Ausgaben lassen jedoch viel zu wünschen übrig. An eine richtige chronologische Ordnung ist nicht gedacht; Herrisons Ausgabe wimmelt von Druckfehlern. Was aber am schlimmsten, ist folgendes: Menno schrieb in dem „Oostersch", d. i. in einer niederdeutschen Mundart, welche in den Ländern an der Ostsee gesprochen wird (Plattdeutsch); deshalb mussten seine Schriften für holländische Leser übersetzt werden. Dies geschah in einer so mangelhaften Weise, dass der Sinn oft ganz verstümmelt und aus dem Zusammenhang gerissen ist. Die Beschuldigungen, welche gegen den unbeholfenen und dunkeln Stil Mennos erhoben werden, haben vorzugsweise, wenn nicht ausschließlich hierin (in der schlechten Übersetzung) ihren Grund. Dies geht aus den Traktaten hervor, von denen wir die ursprüngliche Ausgabe noch besitzen. Da zeigt Menno, dass er für seine Zeit einen sehr guten Stil geschrieben, so dass wir uns nicht über das große Aufsehen verwundern, das seine Schriften unter dem Volke machten, und über den Einfluss, den sie ausübten. Ingenio valebat Menno (sagt mit Recht Mosheim: Instit. hist. christ. eccl. 1755, p. 796) et foecundia naturali: literarum habebat tantum, quantum satis est, ut in rudi et imperita multitudine doctissimus aliquis et oraculum veluti putetur. In dieser Hinsicht stand er unter seinen Glaubensgenossen nahezu allein. Keiner seiner Amtsgenossen konnte sich in Beziehung auf Beredsamkeit mit ihm messen,

mochten vielleicht auch einzelne ihn an Kenntniſſen übertreffen. Daher kommt es, daſs ſeine erbaulichen Schriften, aus denen eine innere Überzeugung und feſte Glaubensgewiſsheit ſprechen, unendlich höher ſtehen, als ſeine dogmatiſchen Abhandlungen. Er war kein Gelehrter, viel weniger ein ſchöpferiſcher Geiſt; ſeine ganze Dogmatik hat er aus der Brüderſchaft, welcher er ſich angeſchloſſen hatte, entlehnt. Hinſichtlich ſeiner Anſichten ſei auf den folgenden Artikel verwieſen; nur das ſei bemerkt, daſs er, wie bereits bezüglich ſeiner Meinung von dem Banne geſagt wurde, auch in andern Beziehungen meiſtens zu den beſchränkteſten Auffaſſungen hinneigte und die freiere Denkweiſe etlicher ſeiner Glaubensgenoſſen ſtrenge verurteilte. Dies alles jedoch geſchah durchgehends unter dem Einfluſs anderer, da ihm die ware Selbſtändigkeit und Geiſteskraft fehlten. Derſelbe Wankelmut erlaubte ihm, fünf Jare lang Paſtor zu bleiben, nachdem er die Kindertaufe, ja ſelbſt 20 Jare lang, nachdem er die Transſubſtantiation als einen Irrtum erkannt hatte; und wie tief er auch im Gewiſſen beunruhigt war, ſo ſchwankte er doch mehr als anderthalb Jare, ehe er ſich bewegen ließ, öffentlich ſeine Anſichten auszuſprechen. Aber es war nicht Wankelmut allein, es war auch übertriebene Demut und Verkennung ſeiner eigenen Kräfte, welche ihn ſo lange vom Handeln zurückhielten. Als er jedoch einmal die große Entſcheidung getroffen hatte, beharrte er mit Preisgabe ſeines Amtes, ſeiner Exiſtenz, ſeiner Ruhe und Sicherheit unentwegt bis zum Ende. Entkam er auch, glücklicher als viele ſeiner Amtsgenoſſen, den Händen der Inquiſition, weil er ſich, ſobald die Verfolgung heftiger wurde, ſtets dahin begab, wo augenblicklich die Strenge am geringſten, die Gelegenheit aber, um zu Athem zu kommen, am größten war, — ſo befand er ſich doch öfters in Lebensgefar und litt die bitterſte Armut. Dieſes unverdiente Leiden erhöhte die Liebe, welche die Seinen gegen ihn hegten. Ihre Liebe blieb ihm auch nach ſeinem Tode, und wie ſehr ſein Andenken unter ſeinen Nachfolgern drei Jarhunderte lang in Ehren blieb, kam noch neulich an den Tag, als aus allen Orten Deutſchlands, Rußlands und aus Amerika Gaben für ein ſeinem Andenken geweihtes Denkmal zuſammenfloſſen, das die niederländiſchen Taufgeſinnten den 11. September 1879 in ſeinem Geburtsorte Witmarſum errichtet haben.

Die Erlebniſſe Mennos kann man am beſten aus ſeiner eigenen Schilderung kennen lernen, welche er der Schrift gegen Gellius Faber (Werke Fol. S. 256 bis 258) einverleibte und welche 1619 beſonders erſchienen iſt (ſiehe oben) und mehrmals gedruckt wurde; aus Obbe Philips Bekenntnis, aus Nik. Meinderts van Blesdyk: Vita Davidis Georgii; aus verſchiedenen Aktenſtücken und Urkunden, welche von mir in dem Jarbuch: „Doopsgezinde Bydragen“ 1864, 1865, 1872, 1881 mitgeteilt worden ſind. Biographieen von ihm wurden geſchrieben von F. G. Kettner, Diss. sistens historiam Mennonis eiusque asseclarum, Lips. 1696; H. Schyn in ſeiner „Historia Mennonitarum“ 1723 und „Plenius deductio historiae Mennonitarum 1729; A. M. Cramer, Het leven en de verrichtingen van Menno Simons“ 1837; C. Harder, „Das Leben Menno Simons, 1846“; B. C. Roosen, „Menno Simons, den evangeliſchen Mennoniten-Gemeinden geſchildert, 1848“, und N. Browne, „The life and times of Menno, Philadelphia 1853. Das Buch von Cramer iſt weitaus das beſte von allen.

de Hoop Scheffer.

Mennoniten heißen die evangeliſchen Chriſten, welche in Beziehung auf die Verfaſſung der Gemeinde, in Beziehung auf die Taufe, den Eid, die Kirchenzucht, die obrigkeitlichen Ämter und auf das Waffentragen gänzlich oder doch beinahe mit Menno Simons übereinſtimmen, nach welchem ſie genannt werden. Sie haben in der Schweiz, in Deutſchland, in Frankreich und in Nordamerika Gemeinden. Urſprünglich gehörten auch die Taufgeſinnten in den Niederlanden zu ihnen.

Die Schweiz iſt eigentlich ihr Vaterland: hier entſtanden ſie, als Grebel und Manz, Glieder von der Gemeinde Zwinglis, aber unzufrieden mit der Inkonſequenz, deren er ſich nach ihrem Urteile ſchuldig machte, in dem Sommer

1524 die Kindertaufe als „den gröfsten Greuel des Teufels und des römischen Papstes“ verwarfen, im Januar 1525 eine besondere Gemeinde stifteten, die Taufe nur nach abgelegtem Bekentnis erteilten und in Balthasar Hubmayer (Pacimontanus) eine kräftige Stütze fanden (E. Egli, Die Züricher Widertäufer, 1878). „Bei der Ausfürung ihres „Grundgedankens“, sagt mit Recht Heberle, (Anfänge des Anabaptismus in der Schweiz; Jahrb. f. D. Theol. III, S. 225 bis 280), „richtete die Grebelsche Partei ihre Aufmerksamkeit weniger auf das dogmatische Gebiet, als auf die Ordnungen des kirchlichen, bürgerlichen und socialen Lebens. Sie drang auf Beseitigung aller der apostolischen Kirche fremden Bestandteile des Kultus und auf Herstellung eines einsetzungsmäßigen Gebrauchs der beiden von Christus verordneten „„Cerimonien““; sie bestritt die Christlichkeit des weltlichen Regiments, verwarf das besoldete Predigtamt, den Bezug von Zinsen und Zehnten, die Handhabung des Schwertes und verlangte Übung des apostolischen Bannes und Einfürung der urchristlichen Gütergemeinschaft“, d. i. nicht eine Art von Kommunismus, aber die Pflicht, die zeitlichen Güter zum allgemeinen Besten und zum Dienste der Notleidenden zu verwenden. Ein Jar darnach kam noch die Verwerfung des Eides hinzu. — Es ist möglich, dafs diese Meinungen mit Anschauungen mittelalterlicher Sekten in Verbindung stehen, besonders mit solchen der Waldenser; es fehlt jedoch der Beweis. Die Grebelianer wufsten davon nichts, sondern behaupteten, dafs seit der Zeit der Apostel es kein wares Christentum in der Welt mehr gegeben habe. Ebenso nennen alle späteren Gönner der Taufe Erwachsener bis in die Mitte des 17. Jarhunderts die Grebelianer „die Anfänger der Taufe“, und kennen keine anderen. Erst im Jare 1647 gab Jac. Mehrning durch sein Buch: „Der heiligen Tauff Historie“ zur Meinung Veranlassung, dafs die Waldenser ihre geistlichen Väter gewesen sein sollen, — eine Meinung, welche damals und fortwärend, besonders durch die Mennoniten, widerholt wurde, aber bis zur Stunde unbewiesen ist. Verwarfen die Grebelianer alle Gewalt, auch selbst den Gebrauch eines Schwertes, so war es bei vielen, welche die Ansichten über die Taufe teilten, doch ganz anders, indem sie sich unter dem Einflufs von Thomas Münzer und Karlstadt zu dem wildesten Fanatismus verleiten liefsen. Die Rebellion, deren diese sich schuldig machten, war für die Obrigkeit ein willkommener Vorwand, um alle, gemäßigte wie nicht gemäßigte, unterschiedslos zu verfolgen. Tausende starben den Märtyrertod; Tausende wanderten aus und verbreiteten ihre Anschauungen durch ganz Süddeutschland, so dafs schon 1531 in Tirol 1000, in Ensisheim 600 und innerhalb 6 Wochen 73 in Linz getötet wurden. Einen ihrer Märtyrer, Leonhard Keyser (1527), stellte Luther öffentlich allen Christen zum Muster hin. Ihre bedeutendsten Gemeinden waren damals in Augsburg und Straßburg. In der Schweiz dauerte wärend des ganzen 16. Jarhunderts die Verfolgung fort, wurde gegen das Ende desselben wol etwas schwächer, um dann in der ersten Hälfte des 17. Jarhunderts wider heftiger zu werden, als der zunehmende Wolstand der Mennoniten, die allmählich aus ihren Schlupfwinkeln zum Vorschein kamen, den Neid der Regierung von Zürich erweckte (1635). Sie verlangte bei Vermeidung von Gefängnisstrafe die Auflösung ihrer Gemeinden und Eintritt derselben in die reformirte Kirche, und als die Mennoniten diese Unterwerfung verweigerten, erklärte sie dieselben für halsstarrige Rebellen, zog ihre Güter ein und sandte, unterstützt von anderen Kantonen, von Schafthausen, Bern und Basel, überallhin ihre Handlanger, welche die Wehrlosen misshandelten, die Männer in Banden schlugen und selbst Kranke, Frauen, Kinder und Greise in die Gefängnisse schleppten. Durch die grausamsten Qualen, zuweilen unter der Drohung, dem Henker überliefert zu werden, suchte man sie zum Abfalle zu bringen; als sie aber mit ungebrochenem Mute ausharrten, verkaufte die Regierung von Bern die Mehrzal derselben an den König von Sardinien, welcher sie als Ruderfklaven auf seinen Galeeren verwendete. Viele flüchteten sich nach dem Elsaß oder zu ihren Glaubensgenossen in die Pfalz. Länger als 70 Jare wärte diese Verfolgung, so dafs dadurch in Zürich, Schafthausen und in St. Gallen die Mennoniten vollständig ausgerottet wurden. Diese Leiden trafen sie um so schwerer, als in ihrer eigenen Mitte seit

1620 Streitigkeiten über den Bann und über die Kleidung entstanden waren. Ihr Ältester, Jakob Amman, verlangte, dass Eheleute allen und jeden Umgang miteinander abbrechen müssten (Ehemeidung), sobald über einen derselben der Bann ausgesprochen worden sei; er verwarf die Verwendung von Knöpfen (an der Stelle von Haken und Haften) und das Scheren des Bartes als weltlich. Nach ihm nannten sich seine Anhänger „Ammanischen oder Amischen"; nach ihrer Kleidertracht nannten sie sich Häftler und Bärtler; nach dem Orte, an welchem die Mehrzal wonte (Berner Oberland) Obere Mennoniten, im Gegensatz zu anderen, welche dem Ältesten Hans Reist gefolgt waren, sich von ihnen unterschieden und Untere Mennoniten genannt wurden. Nachdem zuletzt der Rat von Bern im Jare 1708 widerum ungefär 60 gefangen genommen und zwei Jare lang in Haft gehalten hatte, beschloss die Mehrheit (die Minderheit wollte sie zum Tod verurteilen), sie nach Amerika deportiren zu lassen und schaffte sie nach Rotterdam. Sobald sie aber das Gebiet der Generalstaten erreicht hatten, wurden sie von diesen in Freiheit gesetzt. Damit und mit der Flucht einiger Hundert nahm die Verfolgung 1710 ein Ende; der Rest lebte heimlich in den nordwestlichen Kantonen Basel, Bern und Neuschâtel. Von diesen stammen die zwei Gemeinden sowol in Basel als in Chaux d'Abel, die Gemeinden zu Eport, Kleintal, Münsterburg, Jonnenberg, Court la Beirette und in dem Emmental. Der Unterschied zwischen Oberen und Unteren blieb fortbestehen, obschon sie selbst den Grund davon kaum mehr kennen. Strenge aber halten sie sich von den „Täufern" (Baptisten) geschieden, welche durch Sendboten aus Würtemberg seit 1830 hier einheimisch geworden sind.

Die deutschen Mennoniten wonen im Elsaß (besonders in den Vogesen), in der bayerischen Pfalz (13 Gemeinden), Baden (11 Gemeinden), Würtemberg, Hessen, Nassau, an dem Niederrhein (Neuwied, Crefeld, Cleve, Goch, Emmerich), in Ostfriesland (3 Gemeinden), in Hamburg, Friedrichsstadt an der Eider und in Litthauen 17 Gemeinden, unter diesen Danzig, Elbing und Königsberg. Ferner bestehen noch 6 Gemeinden in Polen, 1 in Gallizien und 1 in Bayern. —

Die französischen Mennoniten haben Gemeinden in Nancy, Toul und in der Franche-Comté (Alfr. Michiels, Les anabaptistes dans les Vosges; Hunzinger, Religions-. Kirchen und Schulwesen der Mennoniten in Baden, 1830; Grüneisen, Mennoniten in Würtemberg, 1847; Winter, Geschichte der baierischen Widertäufer, 1809, Wolny, Die Widertäufer in Mähren, 1850).

Die Mennoniten in Russland, 20,000 Seelen in 50 Kolonieen, welche über die Kreise Chortitz, Molotschna, Mariopol und Samara verteilt sind, stammen alle von Deutschen ab, besonders von litthauischen Mennoniten, welche wegen der Schwierigkeiten, die sich aus der früher besessenen, später aufgehobenen Befreiung vom Kriegsdienste ergaben, im Jare 1783 und später auf Einladung der Kaiserin Katharina im südlichen Rußland Ackerbau-Kolonieen gründeten, welche in einen blühenden Stand gekommen sind. In den letzten Jaren jedoch sind viele, aus Furcht, der Kaiser möchte ihre Privilegien bezüglich des Waffentragens einziehen, von da nach Nordamerika ausgewandert (von Reiswitz in Wodzeck, Beiträge zur Kenntnis der Mennoniten-Gemeinden; D. von Schlatter, Reisen nach dem südlichen Rußland; A. Petzholdt; Reise im westl. und südl. europ. Rußland im Jare 1855).

In Nord-Amerika sind die Mennoniten weitaus am zalreichsten. Ihre Zal beläuft sich auf 200,000, von denen 175,000 in den vereinigten Staten und 25,000 in Canada wonen. Hier hatten sich bereits sehr frühe holländische Taufgesinnte niedergelassen; die Zusage von William Penn, dass in seinem Gebiete (Pennsylvanien) vollständige Freiheit des Gottesdienstes allen Religionsparteien verbürgt werde (25. April 1682), lockte eine Menge verfolgter Schweizer dahin, zu denen nach der Verwüstung der Pfalz (1690) noch mehrere hinzukamen, die schon früher aus der Schweiz nach dem Elsaß und in die Pfalz ausgewandert waren. Ihr Beispiel reizte viele Pfälzer zur Nachamung, umsomehr, als holländische Taufgesinnte und Penn's Glaubensgenossen diese Auswanderer kräftig unterstützten und ihnen das Nötige zu ihrer Übersiedelung schenkten.

Ihre älteste Gemeinde ist die zu Schiebach oder Germantown, 1683 gegründet. Auch hier unterscheidet man Obere und Untere Mennoniten; die Oberen unter dem Namen Amischen sind noch immer die strengsten und Häftler, beginnen aber den Bart zu scheren; die Unteren, weitaus am zalreichsten, werden hier Alt-Menoniten genannt. Von diesen letzteren haben sich zuerst im Jare 1811 die Anhänger von Johann Herr als Herrianer oder Reformed Mennonites abgesondert (sie treiben den Bann bis zum Äußersten und verlangen sichtbare Beweise der Widergeburt als Vorbedingung der Taufe); dann hat sich 1847 eine Abteilung abgetrennt, denen der Name Neu-Mennoniten gegeben wurde, welchen sie jedoch als einen Schimpfnamen betrachten. Diese Abzweigung zälte 1872 schon 6000 Seelen und hat 1861 ein Predigerseminar in Wadsworth gestiftet, an dessen Spitze J. C. van der Smissen, früher Prediger in Friedrichsstadt, steht. Im Jare 1856 haben sich 300 von dieser Gemeinde widerum abgesondert, welche als Evangelische Mennoniten die fünfte Abteilung der nordamerikanischen Mennoniten ausmachen (Deutsch-Amerika. Konversationslexikon 1872 in Art. Mennoniten; Atlantic monthly, Oct. 1869).

Überall, wo Mennoniten wonen, in der Schweiz wie in Rußland, in Deutschland sowol wie in Frankreich, in den vereinigten Staten wie in Canada, sind sie als hervorragende Landleute bekannt, einfach von Sitten, unbescholten in ihrem Wandel, ehrlich, sparsam und fleißig, so dass die Mehrzal wolhabend ist. Infolge ihrer Absonderung sind sie dem Einfluss der Bildung der späteren Zeit fremd geblieben. Da sie an dem Alten strenge festhalten, so sind sie in ihren Auffassungen beschränkt und durchgehends gegen Andersdenkende misstrauisch. Da nahezu alle die Gelehrsamkeit als Weltweisheit verurteilten und eine theologische Bildung ihrer Fürer nicht allein für unnötig, sondern auch in mehr denn einer Hinsicht für gefärlich und schädlich erachteten, so sind sie gänzlich auf dem Standpunkt ihrer Vorfaren von dreihundert Jaren her stehen geblieben. Um ihre Anschauungen zu beurteilen, müssen wir deshalb die Schriften des 16. und 17. Jarhunderts durchgehen, die von ihren Glaubensgenossen in den Niederlanden herausgegeben wurden. Dieselben ließen kaum einige andere als asketische Werke (dies jedoch sehr sparsam) erscheinen. Vgl. über die Lehre S. Hoekstra, Bz., „Beginzelen en leer der oude Doopgezinden“ (Grundsätze und Lehre der alten Taufgesinnten). Aus Widerwillen gegen die Kirche, welche sie nur in der Form der päpstlichen Hierarchie kannten, wollten die frühesten Vorsteher der Widertäufer die Kirche nicht allein reformiren, sondern auch gänzlich vernichten durch die Gründung besonderer, ganz auf sich selber stehender, autonomer Gemeinden, welche ihre Lehrer und Vorsteher durch Stimmenmehrheit wälen und mit den Schwestergemeinden durch kein anderes Band, als das der Glaubensgemeinschaft und Liebe, verbunden sein sollten. Indem sie nicht so ausschließlich, wie die Lutherischen und Reformirten, auf persönliche Rechtfertigung und Versönung drangen, suchten sie die Gemeinde als einen geistlichen Organismus zu verwirklichen und suchten dies durch ein äußerliches Band von Gesetzen und Bestimmungen zustande zu bringen, das eine Art von Zaun um die waren Gläubigen bildete, welches zwar nicht im stande war, sie innerlich zu vereinigen, dagegen sie von den Übrigen scheiden sollte; dies alles nach dem Vorbilde der Absonderung Israels von den heidnischen Völkern. Ihrer Ansicht nach unterscheidet sich die Ökonomie des N. Test.'s prinzipiell nicht von der im Alten Test. verordneten; nur ist sie des Äußerlichen und Ceremoniellen entledigt, und vergeistigt. War Israel ein heiliges, dem Herrn geweihtes Volk, eine Gemeinde Jehovahs, so darf auch in der Gemeinde Christi weder ein Flecken noch eine Runzel geduldet werden und muss jeder geistlich Unreine ebenso aus der Gemeinde ausgeschlossen werden, wie Israel den levitisch Unreinen aus der Versammlung Jehovahs entfernte. Ebenso wie bei den Propheten Israels war auch bei ihnen Buße und Bekehrung die Bedingung zur Erlangung von Versönung und Heil. Da nun die Gemeinde Gottes allein aus gläubigen und widergebornen Kindern Gottes besteht, so können auch nur sie, welche glauben können und widergeboren sind, durch die Taufe der Gemeinde einverleibt werden. Daher kommt es, dass sie der Taufe eine große Bedeutung als Be-

kenntniszeichen (Zwingli) zuschrieben und die Kindertaufe durchaus nicht als eine Taufe anerkannten. Wer als Kind getauft worden ist, war eigentlich nicht getauft, sondern empfing bei dem Zutritt zu ihnen die Taufe zum ersten Male, so dass sie durchaus nicht den Schimpfnamen verdienten, Widertäufer oder Anabaptisten zu sein. Die Reinheit der Gemeinde suchten sie durch den Bann oder durch die Exkommunikation zu erhalten und lehrten, dass man die im Banne Stehenden meiden, d. i. alle Gemeinschaft mit ihnen abbrechen müsse, nicht mit ihnen essen, Handel treiben und in ehelicher Gemeinschaft leben dürfe. Oft wird ihnen deshalb der Vorwurf gemacht, dass sie, indem sie sich selbst für die vollkommene und heilige Gottesgemeinde hielten, verkannt hätten, arme, verlorne Sünder zu sein. Dieser Vorwurf ist gewiss unrecht; ihm wird durch ihre Schriften und Taten auf das bestimmteste widersprochen. Dass sie sich von Andersdenkenden absonderten, war nur Folge der Furcht vor Versürung. Alles sollte ihre Weltverleugnung an den Tag legen, die Einfachheit der Lebensweise, wie die der Kleidung u. s. w. Eine Ehe, die außerhalb der Gemeinde geschlossen ist, ist eine „weltliche" und deshalb Sünde. Weil sie als Fremdlinge auf Erden leben, dürfen sie sich so wenig als möglich mit der weltlichen Macht einlassen, noch viel weniger aber an Gewalttaten oder Krieg teilnehmen, ja viele (nicht alle) hielten darum die Übernahme eines obrigkeitlichen Amtes und den Gebrauch des Schwertes für unerlaubt. Da in der gereinigten Gemeinde oder in dem geistlichen Reiche Gottes auf Erden die Warheit das oberste Gesetz ist, so muss der Eid als Hilfsmittel gegen Falschheit und Betrug wegfallen, weshalb er auch Matth. 5 und Jak. 5 ausdrücklich verboten ist. Der scharfe Gegensatz zwischen Welt und Gemeinde, Natürlichem und Geistlichem, ließ sie vor allem auf Widergeburt drängen; wiewol die Lehre darüber vielmehr einen gesetzlichen, als einen evangelischen Charakter trägt. Nach ihr ist die Widergeburt eine alttestamentliche Bußfertigkeit, welche durch die Drohungen Gottes gegen die Sünde und durch die Verheißungen geweckt ist, welche er der Bekehrung und dem Gehorsam zusagt; sie ist insoferne Gottes Werk, als Gott dadurch uns bewegt, die Sünde zu meiden und ein ihm gefälliges Leben zu füren, wozu er uns den Beistand seines hl. Geistes verleiht. Da nun die Drohungen und Verheißungen in seinem Worte geschrieben sind, so ist das Wort der Same der Widergeburt; da er nun diesen Samen in seine Gemeinde gesäet hat, so ist die Gemeinde das Weib (Apok. 12, 1. 2), welches mit seinem Worte befruchtet, die Mutter aller Widergebornen ist. Die feste Überzeugung betreffs der Warheit des Evangeliums (Drohungen und Verheißungen), wie dieses in der heil. Schrift geschrieben steht, ist der seligmachende Glaube, so dass nicht Gott, sondern die Schrift das Objekt des Glaubens ist, und Ungehorsam gegen die Gebote der Schrift nicht allein ein Zeichen von Unglauben, sondern der Unglaube selbst ist. Dieser Glaube ist die von Gott gestellte Bedingung (nicht Mittel, sondern Bedingung) der Vergebung und der Bewarung (Seligkeit) aus lauter Gnade. Demselben Synergismus huldigten sie in der Lehre von der Rechtfertigung; wol hielten sie die Vergebung der Schuld um des Blutes Christi willen für ein Stück der Rechtfertigung, aber für das zweite und vornehmste Stück hielten sie die sittliche Rechtfertigung, d. i. den pünktlichen Gehorsam gegen Gottes Gebote. Die Folge dieser Ansichten war, dass ihre Richtung, besonders auch im Gegensatz gegen den Dogmatismus, dem die lutherische und reformirte Kirche bald anheimfielen, eine wesentlich praktische wurde. Sie lebten im guten Glauben, sehr rechtgläubig zu sein und legten selbst einen hohen Wert darauf, aber dadurch, dass sie sich von allen schulmäßigen Begriffen und deren Terminologie abwandten, um ausschließlich neutestamentlicher Formeln sich zu bedienen, wichen sie öfters von der Kirchenlehre ab. So weigerten sie sich, in dem heiligen Geist eine Person anzuerkennen, und nannten ihn nur eine Kraft Gottes; dennoch glaubten sie, aufrichtige Trinitarier zu sein. Überdies verwarfen sie die Kirchenlehre, soweit dieselbe für die Grundsätze oder Voraussetzungen bedenklich erschien, von denen ihr praktisch-sittliches Streben ausging. So lehrten sie wol, die Sündenschuld Adams sei auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen, welches infolge dessen unter dem Fluche liege, aber sie machten diese Lehre durch die An-

nahme vollständig kraftlos, dass der Tod Christi alle Schuld weggenommen habe, so dass die Kinder bei ihrer Geburt nun nicht mehr, wie vor Christi Tod, Kinder des Zorns seien, sondern in jeder Beziehung mit Adam und Eva vor dem Falle gleich stehen. Ohne Zweifel mussten sie auf ihrem gesetzlichen Standpunkte auch dem gefallenen Menschen noch Willensfreiheit und das Vermögen zum Vollbringen der Gebote Gottes zugestehen. Sie verwarfen deshalb auch auf das bestimmteste die calvinische Auffassung von der Prädestination, der Unwiderstehbarkeit der Gnade und der Beharrung der Heiligen. Mit ihrer Ansicht von der Erbsünde hing wahrscheinlich auch die Meinung zusammen, dass Jesus Christus bei seiner Menschwerdung rein Fleisch, nicht von Maria empfangen, sondern von Gott durch einen besondern Schöpfungsakt in Maria geschaffen, hatte; im anderen Falle, meinten sie, wäre Christus demselben Gesetze der Sünde, wie aller Adams-Samen, unterworfen gewesen. Taufe und Abendmal betrachteten sie keineswegs als Sakramente oder Gnadenmittel, sondern ausschließlich als Zeichen, welche uns auf das einige Gnadenmittel, d. i. auf den gekreuzigten Christum, hinweisen. In Beziehung auf das Abendmal folgten sie der zwinglischen Ansicht, betrachteten es jedoch vorzugsweise als ein Zeichen gegenseitiger Liebe und Gemeinschaft; einige verbanden damit die feierliche Handlung der Fußwaschung, welche bei verschiedenen als ein Sinnbild unserer geistlichen Vereinigung durch Jesum angesehen wurde. —

Diese Anschauungen zeichneten die Brüderschaft aus, welcher Menno Simons im Dezember 1536 oder Januar 1537 sich anschloss; er nahm sie von ihnen an und verteidigte sie so kräftig, dass diejenigen, welche diesen Ansichten huldigten, von nun an nach ihm Mennoniten genannt wurden. Vieles hatte die Brüderschaft bereits erduldet. Sie verdankte ihren Ursprung wahrscheinlich, ungefär um 1525, etlichen geflüchteten Predigern aus Deutschland oder der Schweiz und gewann täglich Anhänger unter dem Volke, das bereits für die Reformation gewonnen, jeglicher Predigt des Evangeliums und des Unterrichtes ermangelte, als die Inquisition die früheſten evangelischen Prediger tötete oder gefangen hielt oder zum Stillschweigen nötigte. Die Lehrer dieser Brüderschaft traten unerschrocken auf; niemals fehlte es ihr an neuen Predigern, und sie zälte ihre Märtyrer nach Tausenden, ungleich mehr, denn irgend eine protestantische Kirche aufzuweisen vermag. So gründete Jan Volkertszoon Trypmacker, ein Schüler von Melchior Hoffmann, im Jare 1530 eine Gemeinde in Amsterdam; aber er starb schon den 5. Dezember 1531 den Märtyrertod. Hatte er, wie auch sein Lehrer, allezeit zum Frieden und Gehorsam gegen die Obrigkeit ermant, so bereitete Jan Matthyszoon von Harlem durch seine krankhafte und stürmische Schwärmerei für Jan Beuckelszoon von Leyden den Weg, welcher bald predigte, dass die Zeit der Bedrückung vorüber sei, dass das Schwert gezogen werden müsse und dass die Gläubigen, weil die Widerkunft des Herrn Christi nahe bevorstehe, berufen seien, sich die Reiche der Welt (zuerst Münster) zu unterwerfen. Als die Verfolgung heftiger wurde, ließen sich viele zum Zuge nach Münster verleiten, gerieten aber unterwegs in Gefangenschaft. — Die Mehrzal jedoch hatte einen Abscheu vor solchen Gewalttaten. Die Gemeinde zu Amsterdam gewann im Winter 1534 auf 1535 täglich mehr als hundert Täuflinge und zälte ihre Glieder nach Tausenden, und in der Umgegend waren zwei Drittteile der Bevölkerung derselben Überzeugung, — und dennoch fanden die 40 Rebellen, welche den 10. Mai das Stadthaus zu Amsterdam eroberten, nicht die mindeste Unterstützung. Diese Gemäßigten, denen sich nach dem Falle von Münster (24. Juni 1535) viele anschlossen, welche nun einsahen, wie sehr sie betrogen worden waren, schieden sich von den Schwärmern und Rebellen erst, als eine Versammlung im August 1536 zu Boekholt gehalten wurde, woselbst die Verschiedenheit der einzelnen Parteien deutlich ans Licht kam. Damals wurden sie Obbeniten und später Mennoniten genannt (s. vor. Art.).

Nachdem sie trotz der blutigsten Verfolgung eine Menge Gemeinden gegründet hatten (einer ihrer Ältesten, Leenert Bouwenszoon, taufte z. B. allein 10,000 Personen), entstand bald in ihrer Mitte Streit über die Anwendung des Bannes. Verlangten viele, dass die Vorschriften: „so halte ihn wie einen Heiden und

Zöllner" (Matth. 18, 17), „mit demselben sollt ihr auch nicht essen" (1 Kor. 5, 11) auch zwischen Hausgenossen, zwischen Eltern und Kindern, ja selbst zwischen Eheleuten (Echtmyding) in Anwendung gebracht werden sollten, wenn einer derselben mit dem Banne belegt worden sei, und wußten sie es dahin zu bringen, daß in einer Versammlung zu Wismar (1554) diese Bestimmung zum Gesetze erhoben wurde, — so verwarfen andere die Ehemeidung auf das entschiedenste und fülten sich durch den „bürgerlichen" Umgang mit einem Excommunizirten nicht beschwert, ebensowenig durch die Hilfserweisung, wenn er sie notwendig hatte. Die Anhänger dieser letzteren Anschauungen hatten ihre Gemeinden vornehmlich in dem südlichen Teile von Nord-Holland, welches damals „Waterland" (Wasserland) hieß, und erhielten davon den Namen Waterlanders (Wasserländer). Die Strengeren sprachen wegen der abweichenden Ansichten den Bann über sie aus und später (1556) um änlicher Gründe willen über einen Teil der Gemeinde zu Emden und 1559 über die niederrheinischen Gemeinden. Aber auch unter den Strengeren entstand sehr bald ein neues Schisma. Aus dem Süden der Niederlande, besonders aus Flandern, woselbst die Inquisition aufs heftigste wütete, suchten viele Glaubensgenossen in dem Norden der Niederlande einen Zufluchtsort. Obwol dieselben gastfreundlich aufgenommen wurden, so schreckte man doch davor zurück, dieselben alsbald als Gemeindeglieder aufzunehmen, weil sie noch ganz unbekannt waren. Dies um so mehr, als sie sich auf ihre Treue in der Verfolgung viel zu gute taten, sich unruhig zeigten und gemäß ihrer Landesart in Beziehung auf die Einfachheit ihrer Kleidung viel zu wünschen übrig ließen. In Friesland wurde (1566) ein geheimes Übereinkommen geschlossen, infolge dessen sie sich vorerst einer Probezeit unterwerfen mußten; dieses kam ihnen aber unglücklicherweise zu Ohren. Von verschiedenen, welche darüber erzürnt waren, wurden die Fremden als gleichberechtigt behandelt, wiewol die Mehrheit sie verurteilte, und die Fremdlinge gewannen auch unter den Nord-Niederländern einigen Anhang und bildeten alsbald eine besondere Partei, welche alle Andersdenkenden ausschloß, aber wiederum selbst mit dem allgemeinen Bann belegt wurde. Sie erhielten von da an nach dem Geburtslande der Mehrzal ihrer Glieder den Namen Flämischen (Vlamingen). Ihre Gegner, meistens aus Friesland und aus dem nördlichen Teile von Nord-Holland (Westfriesland), nannten sich Friesen. Ein Versönungsversuch (1568) mißglückte; änlich erging es mit einem Vergleiche, welcher 1574 in Humsterland vereinbart werden sollte und der an den Zwistigkeiten scheiterte. Die Flämischen wurden über das Betragen eines ihrer Ältesten bei einem Hauskaufe uneins (1586) und teilten sich in „Alte-Flämischen und Kontrahauskäufer" (Contrahuis-kopers), worauf noch zwei Schismata folgten (1598 und 1620). Die Friesen trennten sich wegen der Anwendung des Bannes in „Alte oder Harte" und in „Junge oder Sanfte Friesen" (1589). Jedoch um 1620 näherten sich die beiden Parteien einander. Zu Schiedam und zu Harlingen (1620 und 1626) vereinigten sich Friesen und Flämischen. Ein Bekenntnis über die Dreieinigkeit und die Menschwerdung, welches durch einen der Ältesten der Flämischen, J. Outermann, den Abgeordneten des Hofes von Holland, übergeben wurde, um sich damit von dem Vorwurfe des Socinianismus zu reinigen, brachte viele zur Einsicht, wie unbedeutend die Verschiedenheit und wie groß die Übereinstimmung in Hauptsachen zwischen Friesen und Flämischen sei. Die Parteien verlangten jedoch, daß, ehe sie sich vereinigten, ein Bekenntnis aufgestellt würde, eine symbolische Schrift, in welche der Punkt betreffs des Bannes (nun in der Tat ganz veraltet) aufgenommen würde, in welcher jedoch im übrigen die Hauptdogmen der christlichen Warheit kurz und klar zum Ausdruck kämen. Bis dahin bestand kein änliches Bekenntnis, mit Ausnahme des kurzen „Concepts von Cöln" (1591), auf welches hin einige niederrheinische Gemeinden und die von ihnen abstammenden Brüder in Holland sich den „Jungen Friesen" angeschlossen hatten, von denen sie sich jedoch 1613 wider getrennt hatten. Ein anderes Bekenntnis in 33 Artikeln, dem Märtyrerbuch von 1617 vorgedruckt, war nur das Werk eines einzelnen Gemeindegliedes zu Hoorn und hatte keine gemeindliche Bedeutung. Nun aber erschienen hintereinander das „Bekenntnis vom Ölzweig"

(1627—1630), durch welches die Versönung zwischen den Flämischen und Friesen, das von „Jon Cents" (1630), durch welches der Friede der Hochdeutschen und Friesen, und endlich dos von „Adrian Corneliszoon" (1632), durch welches die gegenseitige Vereinigung der Flämischen zustande gebracht wurde. Nur eine kleine, unversönliche Partei mit ihrem Ältesten Jan Luies (1628) und seinem Schüler Uko Wollis sonderte sich ab. Alle diese Bekenntnisse enthalten ungesär die Lehre, wie sie oben entwickelt wurde und durch Menno begründet worden wor. In diesem Sinne nannten sich Flämische und Friesen gerne Mennoniten.

Ganz anders war es mit den Wasserländern. Nochdem sie den Beschluss, den die Hochdeutschen in Straßburg (1555) gesasst hatten, dass mon niemanden wegen abweichender Ansichten hinsichtlich der Person und der Menschwerdung Jesu Christi in den Bonn tun dürse, gutgeheißen hatten, stellten sie im Jore 1579 selbst die Regel auf, dass es unerloubt sei, jemanden gläubig oder ungläubig zu nennen wegen seiner eigenortigen Auffassung von Gloubensartikeln, von denen nicht Gott selbst ausdrücklich in seinem Worte Seligkeit oder Verdommnis abhängig gemacht habe. Durch diesen Beschluss hotten sie sich so weit von Menno und besonders von dessen Freunden Dirk Filips und Leenert Bouwenszoon entfernt, dass sie von nun an für sich den Namen Mennoniten verworfen und sich Taufgesinnte nannten. Sie entzogen sich nicht länger dem Verkehre mit Andersdenkenden und nahmen sich selbst der Angelegenheiten „dieser Welt" an, z. B. dadurch, dass sie den Prinzen Wilhelm von Oranien in seinen Bemühungen zur Befreiuung des Vaterlondes mit ihren Gaben unterstützten (1572). Später, noch der Beendigung der Verfolgung (1581), bekleideten viele derselben ein obrigkeitliches Amt; doch wurde dem durch den Einfluss der Stotskirche im Jare 1618 für immer ein Ende gemacht. Durch die Verträglichkeit der Wasserländer angelockt, schlossen sich ihnen u. a. die „Jungen Friesen" (1594) on, so doss ihre Gemeinden, besonders die zu Amsterdam, täglich zunohmen und in ihrer Mitte der Missbrouch des Bannes mit allen spitzfindigen Fragen über Kirchenzucht und Ehemeidung gänzlich aufgehoben wurde. Merkwürdig war besonders die Anziehungskroft, welche sie auf die Brownisten ausübten, die seit 1593, um der Verfolgung in England zu entgehen, sich in Amsterdam niedergelassen hatten; kein Wunder, denn R. Browne hotte im Jare 1580 seine Ansichten über die Kirche von den Vorstehern solcher herübergenommen, welche nur Erwachsene nach obgelegtem Bekenntnis tausten; von 1535 an waren sie ous Holland und Flandern nach Englond geflohen und hatten hier (wiewol viele auf dem Scheiterhausen starben) verschiedene Gemeinden, namentlich die zu Norwich. Einer dieser Brownisten, John Smyth, der 1606 nach Amsterdam übergesiedelt wor, verlies 1608 mit seinem Freunde Thomos Helwys den Brownismus, tauste Erwochsene nach abgelegtem Bekenntnis und stiftete eine besondere Gemeinschaft; suchte aber 1609 sich mit den Taufgesinnten zu vereinigen, wos seinen Anhängern 1615 auch glückte. Helwys hingegen erkannte die Tousgesinnten wol als eine Schwestergemeinde an, wollte jedoch den besonderen Bestand seiner Gemeinde (wiewol sie nur 10 Glieder zälte) nicht aufgeben. Er kehrte 1611 nach Englond zurück und wusste hier, nochdem er in Englond die Taufgesinnten und viele Indepenbenten für seine Ansichten gewonnen hotte, seinen Anhang zu vermehren, welcher endlich unter dem Einflusse von Eduard Barber (1641) zu der Überzeugung kam, dass keine Touse gültig wäre, es sei denn, dass sie durch Untertauchen vollzogen würde. Von da on wurde die Gloubensgemeinschaft mit den Taufgesinnten aufgehoben und diese nonnten sich nun Baptisten. Die Anhänger von John Smyth hatten um Vereinigung mit den Taufgesinnten nochgesucht und sie erlongt dadurch, dass sie ein Glaubensbekenntnis vorlegten, welches auf ihr Ansuchen durch zwei taufgesinnte Prediger (Hans de Ries und Liebbert Gerrits) verfasst worden war. Dieses erhielt jedoch nie symbolische Kraft und brachte nur die Ansichten der Verfosser zum Ausdruck, mochte ouch die Mehrheit der Gemeinde in jener Zeit domit übereinstimmen. Mehr denn je fürchteten die Taufgesinnten den Bekenntniszwang; kräftiger denn je drangen sie darouf, dass die Bibel, mit Ausschluss aller Bekenntnisschriften, die alleinige Regel des Glaubens und Lebens sein sollte, denn so allein konnten sie

(besonders in den Tagen der hochgehenden dogmatischen Wogen) ihrem Grundsatze treu bleiben, dass man wegen verschiedener Auffassung der Lehre niemanden den Brudernamen verweigern dürfe und vollkommene Achtung der Gewissensfreiheit in Glaubenssachen allen zusichern und von allen verlangen müsse. Als nun die verschiedenen Parteien ihrer Glaubensgenossen von 1627—1632 und später sich mit einander vereinigten, lag es in der Natur der Sache, dass auch sie an dem Verbande teil haben wollten. Aber die ersten Versuche missglückten (1647). Es war klar, dass der alte Scheidungsgrund, die Anwendung des Bannes, nicht mehr bestand und niemand länger an die Ehemeidung dachte; aber es war ebenso klar, dass eine viel ernstlichere Verschiedenheit an die Stelle getreten war. Der Streit bezog sich nicht mehr auf die Reinheit der Gemeinde, sondern auf die der Lehre. In der Gemeinde der Flämischen zu Amsterdam kam er 1644 zum Ausbruch und brachte überall, mit Ausnahme von Friesland und Groningen, Trennung hervor, namentlich weil die sogenannten Orthodoxen durch Abschluss eines „Einheitsbündnisses" („Verbond van einigheid") sich zur Handhabung der verbindlichen Kraft der Bekenntnisse vereinigt hatten. Diese verbindliche Kraft der Bekenntnisse war von der Minderheit (c. 10%) vertreten und bildete den eigentlichen Streitpunkt, wenngleich sie durch Verschiedene zum Teil verworfen wurde, weil sie betreffs der Gottheit Christi, der Zulassung von Andersdenkenden, welche nur als Kinder getauft waren, zum heiligen Abendmal u. s. w. Ansichten hegten, welche mit den Bekenntnissen in Widerspruch standen. Die Beförderer dieser Sache trennten sich unter dem Amsterdamschen Lehrer, Dr. S. Apostool, los und nannten sich nach dem Giebelzeichen des Hauses, das ihnen zum Gottesdienst diente, „Sonnisten", oder auch wol um der treuen Anhänglichkeit willen an die alte Lehre Mennoniten; die andern wurden nach ihrem bei der Brauerei „das Lamm" gelegenen Gotteshaus „Lamisten", oder nach ihrem bedeutendsten Lehrer Dr. Galenus Abrahams Galenisten genannt. Diese vereinigten sich im Jare 1668 mit den Wasserländern und nannten sich von da an, ebenso wie jene, Taufgesinnte.

Gerade um diese Zeit trat eine große Veränderung ein in Beziehung auf ihr Verhältnis zum State. Waren sie, seitdem die eigentliche Verfolgung (1581) aufgehört hatte, geduldet und selbst, als die Statskirche sie zu viel bedrückte, beschützt worden, so wurden sie 1672, als sie zur Verteidigung des Landes gegen Frankreich, England, Münster und Köln zwei Millionen Gulden oder mehr zusammengebracht hatten, als Bürger anerkannt. Auch über eine andere Gefar kamen sie hinüber: über die Gefar, durch strengen Dogmatismus ihrem Berufe, ihr Christentum vorzugsweise im praktischen Leben zu beweisen, untreu zu werden. In demselben Jare 1672 erhob sich ein Hilferuf aus der Pfalz für die dahin geflüchteten Brüder aus der Schweiz (siehe oben). Augenblicklich forderte die Gemeinde der Lamisten zu Amsterdam alle anderen Gemeinden auf, eine Kollekte zu veranstalten, — und keine einzige schloss sich aus. Nun bestand keine Streitfrage mehr über Orthodoxie und Heterodoxie, über die verbindliche Kraft der Bekenntnisse. Männer von gänzlich verschiedener Denkweise reichten sich die Hände; unverweilt kamen sie in derselben Versammluug zusammen (Fonds für ausländische Not) und lernten einander hochachten, selbst lieben, nachdem sie früher einander für starrköpfige Eiferer oder leichtsinnige Neuigkeitskrämer angesehen hatten. Sie reichten einander die lange verweigerte Bruderhand, vereinigten sich an vielen Orten zu einer Gemeinde; zuletzt von allen (weil dort die Regelung der finanziellen Angelegenheiten die meisten Schwierigkeiten verursachte) 1801 in Amsterdam. Selbst die Strengsten wollten nach der ersten Hälfte des 18. Jarhunderts keine Bekenntnisschriften mehr. Einen letzten Versuch dazu machte Cornelis Ris, Prediger zu Hoorn, in seiner „Glaubenslehre der wahren Mennoniten" (1766), fand aber nur bei einem Prediger Unterstützung; er war auch der letzte, welcher den Namen Mennoniten gebrauchte; denn selbst bei den Leuten seiner Richtung wich dieser von nun an dem Namen „Taufgesinnte".

Zu dieser Veränderung trug auch die Sorge wegen besserer Vorbildung der Lehrer bei. In den ältesten Zeiten war man der Meinung gewesen, dass, da

alle Brüder one Unterschied zum Predigen und zur Verwaltung der Sakramente berechtigt waren, sobald die Gemeinde sie dazu anstellte, keine Schulgelehrsamkeit, die mehr böses denn gutes wirke, dafür nötig sei, sondern nur gründliche Kenntnis des Wortes Gottes. Die Lehrer mussten dies unverfälscht verkündigen, nicht um zeitlichen Gewinns willen, sondern aus Liebe zur Gemeinde; Besoldung wurde keine gegeben. Einem ihrer Mitglieder trugen die Gemeinden die Aufgabe auf, die gottesdienstlichen Versammlungen zu leiten, sie zu „vermanen" (ermanen), wie man dies gemäß 2 Petr. 1, 12 nannte, woher die Leiter des Gottesdienstes „Vermaner" oder (da sie das Amt unentgeltlich bekleideten) „Liebesprediger" und ihre Gottesdienste „Vermanungen" genannt wurden. Etlichen, den Hervorragenden unter den „Vermaners", übertrug die Gemeinde (durchgehends in Übereinstimmung mit Nachbargemeinden) die Verwaltung der Taufe und des Abendmales, was die gewönlichen „Vermaners" nicht tun durften, und nannte sie Älteste, Aufseher, oder nach der bei ihnen gebräuchlichen Bibelübersetzung von N. Biestkens (1560) Bischöfe, *ἐπίσκοποι*. Als sie jedoch weniger wie früher abgesondert waren und mit Andersdenkenden in Berürung kamen, erlitt auch ihre Ansicht hinsichtlich des Lehramtes eine Änderung. Auf dem platten Lande, in abgelegenen Dörfern, mochten viele beim Alten bleiben, — in den Städten jedoch machte sich schon in der ersten Hälfte des 17. Jarhunderts das Bedürfnis, besonders bei den Wasserländern, geltend, wissenschaftlich gebildete Lehrer zu besitzen. Von da an brachte man Fonds zusammen, um aus denselben Lehrer zu besolden. War das Studium der Theologie an den Universitäten ihnen verboten, weil hier ausschließlich Reformirte unterrichtet wurden, und ebenso das Studium der Rechte, weil seit 1618 niemand ein öffentliches Amt bekleiden konnte, es sei denn, dass er ein Glied der Statskirche war, um desto eifriger legten sich die Taufgesinnten auf das Studium der Medizin, der Philologie und der Naturphilosophie. Aus den auf diese Weise Gebildeten wälte die Gemeinde vorzugsweise ihre Prediger, z. B. Jan Willemszoon, Anton Roscius, Jakob van Dalen, Galenus Abrahams, Samuel Abrahams, F. Toger, G. de Wind, H. Schyns, alle durchweg Doktoren der Medizin. Als die Remonstranten in Amsterdam ein Seminar gegründet hatten (1634), besuchten viele taufgesinnte Jünglinge die Vorlesungen der Professoren dieser Anstalt, um sich auf das Predigtamt vorzubereiten. Diese Professoren waren Episcopius, Curcellaeus, später Limborch, Clericus und Wettstein. Dies alles weckte jedoch noch mehr das Verlangen nach einem eigenen Seminar. Der Anfang dazu wurde im Jare 1675 gemacht und der Unterricht dem Galenus aufgetragen. Diese Schule löste sich nach seinem Tode jedoch auf und wurde erst 1735 durch seine Gemeinde widerum ins Leben gerufen, nachdem sie vergeblich die Mitwirkung ihrer Glaubensgenossen in den benachbarten Gemeinden angerufen hatte. Wärend voller 75 Jare trug sie allein die Kosten; aber 1811 stiftete sie eine Vereinigung, welcher alle Taufgesinnten allmählich beigetreten sind. Von hier an hat dieselbe, one irgend welche Hilfe, aber auch one irgend welche Einmischung des States, die Aufsicht und die Unterhaltung des Seminars auf sich genommen und zugleich durch Darreichung von Unterstützungen die weniger vermögenden Gemeinden in den Stand gesetzt, ihren Predigern einen ausreichenden Jaresgehalt zu geben. Die Geringstbesoldeten erhalten nun 2000 M. und freie Wonung. Von 1735—1827 wurde der Unterricht durch einen Professor (Hoogleeraar) erteilt, seit 1827 durch zwei; überdies müssen die Studenten die Kollegien an dem Athenaeum illustre zu Amsterdam, welches 1877 zu einer Universität erhoben wurde, besuchen und sind verpflichtet, sich den Universitätsexamen zu unterziehen. Ihre Anzal, gegenwärtig ein wenig geringer, war noch vor wenigen Jaren etwas über 30. Ein vortreffliches Hilfsmittel für ihre Studien besitzen sie in einer durch die Amsterdamsche Gemeinde angelegten und bis heute fortwärend vermehrten Bibliothek, der bedeutendsten theologischen Bibliothek, welche Niederland besitzt.

Im Anfang unseres Jarhunderts zälten die Taufgesinnten, die um 1700 noch 160,000 Seelen stark waren, nicht mehr als 30,000 Seelen; gegenwärtig sind sie widerum auf mehr als 47,000 gestiegen, die in 127 Gemeinden verteilt

sind, deren Mehrzal in Nord-Holland und Friesland sich befindet. Der größte Rückgang im vorigen Jarhundert war vorzugsweise durch den Mangel an Predigern verursacht (die alten „Vermaners“ befriedigten nicht mehr und das Seminar konnte nur einen kleinen Teil des steigenden Bedürfnisses befriedigen), so dass fortwärend mehr denn 30 Gemeinden vakant waren. Daneben war der Übertritt vieler zu allerlei mystischen und pietistischen Sekten, zuletzt zu den Herrnhutern, schuld daran, welchen Austritten der Harlinger Prediger J. Stinstra durch seinen vortrefflichen Brief gegen die Schwärmerei (1758) nur teilweise wehrte; später wurde der Einfluss des englischen Deismus und des deutschen Rationalismus Ursache, dass die Liebe zur Brüderschaft fortwärend abnahm und Gleichgiltigkeit eintrat, besonders da, wo früher der Bekenntniszwang am meisten geherrscht hatte, namentlich unter den Flämischen in der Provinz Groningen. Tausende gingen auch zur Statskirche über, um Ämter bekleiden zu können. Wol ward im Jare 1798 dieser letzte Grund hinfällig, als alle Religionsparteien durch das Gesetz gleichgestellt wurden, aber die revolutionären Gedanken dieser Tage, welche besonders unter den Taufgesinnten kräftige Anhänger fanden, erfüllten viel zu viel Köpfe und Herzen, als dass ein neues Leben auf dem religiösen Gebiete erwachen konnte. Dieses folgte erst nach der Feier des Reformationsfestes im Jare 1817 und besonders unter dem Einfluss der Schleiermacherschen Theologie, wie dies auch bei andern Protestanten in den Niederlanden der Fall war. Mit den Protestanten, insoweit sie nicht klerikal oder allzustrenge Calvinisten sind, stehen die Taufgesinnten meistens auf sehr freundschaftlichem Fuß. Öfters fungiren ihre Prediger für die der Reformirten und Lutherischen, und umgekehrt. Dieselben Richtungen, welche bei diesen gefunden werden, zeigen sich auch unter ihnen, wiewol es in der Natur der Sache liegt, dass weitaus die Mehrzal, sowol auf politischem wie theologischem Gebiete, zu den Liberalen gehört.

Noch immer sind sie „Kongregationalisten“ geblieben und eifern sie für die völlige Unabhängigkeit jeder Sondergemeinde. Daher kommt es auch, dass die einzelnen Gemeinden sich noch viel von einander unterscheiden im Kultus, im Gebrauch von Psalmen- und Gesangbüchern (die Hymnologie stand von altersher bei ihnen viel höher, als bei den Reformirten und Lutherischen), in Leitfäden für den religiösen Unterricht u. s. w. Doch hängen sie mit großer Liebe aneinander und sind allzeit zu gegenseitiger Hilfe bereit. Zur Förderung ihrer gemeinschaftlichen Angelegenheiten fanden von altersher regelmäßige Zusammenkünfte von Abgeordneten unter ihnen statt. Diesen Vereinigungen gaben sie, aus Furcht, sie möchten je den hierarchischen Charakter der Synoden oder Konsistorien tragen, den Namen „Societäten“, d. i. Vereinigungen von socii, bei denen keiner irgend einen Vorrang hat. So heißt die Vereinigung, welche 1811 die Obsorge für das Seminar und für die bedürftigen Gemeinden auf sich nahm, noch: „Allgemeine Taufgesinnte-Societät“. Auch sie läßt die Gemeinden, selbst die, welche von ihr unterstützt werden, in der Einrichtung ihrer innern Angelegenheiten ganz frei. Für dieselbe Freiheit eifern die Taufgesinnten dem State gegenüber, so dass sie jeden Vorschlag, von Statswegen eine kirchliche Organisation zu erhalten, stets abgewiesen haben, und viele es auf das schärfste verwerfen, dass einzelne der ärmsten Gemeinden eine, wenn auch noch so geringe Unterstützung aus der Statskasse sich gefallen lassen. Die Prediger werden durch Stimmenmehrheit von den Brüdern gewält (in einigen Orten auch von den Schwestern) oder in zalreichen Gemeinden durch den Kirchenrat. Sie werden weder ordinirt, noch tragen sie ein Amtskleid, denn sie bilden keinen Stand und haben keine Macht. In den genannten Vereinigungen trägt man Sorge, dass die Leitung der Zusammenkünfte so viel als möglich gleichheitlich zwischen ihnen und den sogenannten Laien geteilt ist.

Ebensowenig als die Anschauungen der Taufgesinnten in Beziehung auf die Gemeinde sich verändert haben, ist es hinsichtlich der Taufe und des Eides der Fall. Selbständigkeit, welche sich in der eigenen, freiwilligen Tat des Zutritts zur Taufe offenbart, ist noch immer bei ihnen die Bedingung der Mitgliedschaft, sodass sie eher noch die ganze Feierlichkeit der Taufe abschaffen, als die Kinder-

taufe zulaſſen würden. Bekenntnisſchriften und Verpflichtungsformulare (Formulieren) kennen ſie nicht und würden ſie nimmermehr dulden. Noch immer haben ſie einen Widerwillen gegen dogmatiſche Feſtſetzungen und meinen, daſs der ware Gläubige nicht an der Auffaſſung einzelner Lehrſtücke zu erkennen ſei, ſondern an dem Lebenswandel. Daher kommt die Duldſamkeit, welche Perſonen von ſehr verſchiedener Richtung friedlich in derſelben Gemeinde zuſammenleben läſst. Daher kommt es, daſs ſie auf dem praktiſch-philanthropiſchen Gebiete ſich vorzugsweiſe bewegen und einer ihrer Prediger die „Geſellſchaft zum allgemeinen Beſten“ (Maatschappy tot het Nut van't Allgemeen) mit ihren 18000 Mitgliedern und 340 Abteilungen gründete, welche den Volksunterricht zu dem machte, was er nun in den Niederlanden iſt. Die früheren Anſichten über Kirchenzucht, Waffenloſigkeit (das Verbot Waffen zu tragen) und über Übernahme obrigkeitlicher Ämter ließen die Taufgeſinnten vollſtändig faren; und zwar die über das Verbot des Waffentragens unter dem Einfluſs der Freiheitskriege gegen Napoleon I.; die über die obrigkeitlichen Ämter in den Tagen der Revolution von 1795. Berückſichtigt man, daſs ſie nur c. 1% der Bevölkerung betragen, ſo liefern ſie verhältnismäßig unter allen Genoſſenſchaften die meiſten Bürgermeiſter, u. a. in den letzten 30 Jaren zweimal einen Bürgermeiſter von Amſterdam; durchgehends ein Mitglied ins Miniſterium; gegenwärtig 4 von 28 Mitgliedern der zweiten Kammer und 3 von den 27 Gliedern des Statsrates. Hinſichtlich des Handels iſt ihre Bedeutung darnach zu bemeſſen, daſs vor wenigen Jaren der Präſident der niederländiſchen Bank und der Präſident der niederländiſchen Handelsgeſellſchaft zu ihnen gehörten. Welchen Platz ſie unter den Gelehrten einnehmen, geht ſowol aus einer ihrer Stiftungen der „Teylerſchen Fundatie“ zu Haarlem hervor, als beſonders daraus, daſs unter den 156 Univerſitätsprofeſſoren in den Niederlanden 13, und unter den 100 Gliedern des oberſten wiſſenſchaftlichen Kollegiums, der kgl. Akademie der Wiſſenſchaften, 11 Taufgeſinnte ſind.

Eine kritiſch-pragmatiſche Geſchichte der Taufgeſinnten gibt es bis heute noch nicht. Die Historia Mennonitarum von H. Schyn, 1723 und 1729, iſt nichts anders als eine Beweisfürung, daſs ſie nicht von den Widertäufern abſtammen. Vorzügliches Material wurde durch S. Blouget ten Cate zuſammengebracht: Geschiedenis der Doopsgezinten, 1839—1847, V Teile. Viel Gutes bietet auch Starck, Geſchichte der Taufe und Taufgeſinnten, 1789; für die Jare 1560—1620 Jehring, Hiſtorie von den Begebenheiten unter den Mennoniten, 1720, und für den Zuſtand des vorigen Jarhunderts S. F. Rues, Nachricht von dem gegenwärtigen Zuſtande der Mennoniten, 1720. **de Hoop Scheffer.**

Menologion. Dieſer griechiſche Name entſpricht ungefär dem lateiniſchen Calendarium und Martyrologium, weshalb er auch zuweilen mit *καλανδολόγιον* vertauſcht wird. Es ſind kirchliche Kalender oder Verzeichniſſe ſämtlicher Heiligen- und Gedächtnistage für das ganze mit dem 1. September beginnende griechiſche Kirchenjar. Sie pflegen die Namen der Heiligen nebſt kurzen Nachrichten über deren Leben und Ende, welche Notizen aus den *μηναῖα* (ſ. d. A. oben S. 543) entlehnt waren, zu enthalten, teils aber auch Angaben der zugehörigen Evangelien und Perikopen. Die Entſtehung und innere Einrichtung dieſer Werke wird von Allatius, De libris Graecorum p. 83—86 beſchrieben. Mehrere derſelben ſind von bedeutendem Alter und uns durch Ausgaben des Assomani, Genobrardus und Ant. Contius bekannt. Wir erwänen die berühmteren: Menol. ex versione Cardinalis Sirleti in Canisii lect. antiquarum Tom. V; Men. ex Menaeis Graecorum erutum et in linguam veru. versum a Maximo Margunio ed. Anton. Pinellus, Venet. 1529; Menologion Graecorum jussu Basilii Imperatoris graece olim editum — nunc primum gr. et lat. prodit studio et opera Annibalis Tit. S. Clementis, Urbini 1727. Noch wertvoller als dieſe glänzende Ausgabe des ſogenannten Menologium Basilianum iſt: *Μηνολόγιον τῶν εὐαγγελων ἑορταστικῶν* sive Calendarium ecclesiae Constantinopolitanae primitus ex bibliotheca Romana Albanorum in lucem editum etc. cura Steph. Anton. Morcelli, 2 Vol. Rom. 1788. Die in dieſem Werk mit gelehrter Genauigkeit edirte Handſchrift ſoll nach der Anſicht des Herausgebers unter der Regierung des Kon-

stantinus Copronymus geschrieben sein. S. Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd. VI, S. 208. 9. XII, S. 300 und die Lexica von Suicer und du Fresne. Görres, Kritische Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung, S. 80 ff.

Gaß.

Mensch. Der Mensch ist einerseits Naturwesen, andererseits Geistwesen; in ihm gelangt das Naturreich zum Abschlusse seiner Entwicklung, in ihm entfaltet sich aber gleichzeitig ein ganz neues Bereich der Gesamtwirklichkeit: das Reich der Humanität, des Menschentums. Beide, die biblische Betrachtungsweise des schlichten Laien und die philosophisch durchgebildete des Theologen, sowie des Vertreters jeder sonstigen Wissenschaft, die dieses Namens wert ist, kommen darin überein, im Menschen zwei Wesensseiten zu unterscheiden, eine sinnliche (physische) und eine geistige (ethische, rationale). Er ist also als sinnlich-vernünftiges, als geistleibliches Wesen zu denken, unter Zurückweisung beider Betrachtungsweisen als einseitig, der materialistischen, welche lediglich die Leibesnatur als real vorhanden anerkennt (— der Mensch ein „organisirter Zellenhaufe", ein „höchstentwickeltes Wirbeltier"! —) wie der extrem spiritualistischen oder gnostisch-doketischen, welche die Leibeshülle zum bloßen Scheine herabzusetzen sucht. Auf biblischem Grunde ruht diese Betrachtungsweise, denn schon die Schöpfungsgeschichte des A. T.'s läßt den Menschen einerseits im innigsten Zusammenhange mit der vorausgehenden, auf ihn abzielenden Reihe der Naturwesen, andrerseits aber auch als Produkt eines neuen göttlichen Schöpfergedankens und Schöpfungsaktes (Gen. 1, 26; 2, 7) ins Dasein treten; er ist nach ihr gleicherweise gottbildliches und zur Gottesgemeinschaft berufenes, wie auch naturbeherrschendes, zum Könige der Schöpfung gesetztes Wesen (vgl. Ps. 8). Und die edelsten philosophischen Denker alter wie neuer Zeit kommen in Anerkennung eben dieser Doppelseitigkeit der Menschennatur überein; es ist das der Sinn der alten Lehre vom Mikrokosmos (Aristotel. De anim. III, 8), vom Menschen als dem einenden „Bande (σύνδεσμος) des Alls" (Theodorus v. Mops.), von ihm als der „Konzentration der verschiedenen Lebenssysteme", beides der sichtbaren wie der unsichtbaren (nach Schellingscher Spekulation; vgl. auch Dorner, Syst. der chr. Glaubenslehre, I, 507). — Umfaßt demnach die Anthropologie im weitesten Sinne zwei ausgedehnte Kreise der Betrachtung in sich: einen physiologischen und einen psychologischen, oder eine Naturlehre und eine Geisteslehre, eine Lehre von der körperlichen und von der geistigen Wesensseite des Menschen, so erscheint selbstverständlich ein so unübersehbar weites Feld vor uns aufgetan, daß auf erschöpfende Vollständigkeit seiner Behandlung hier notwendig verzichtet werden muß. Es darf dies umsomehr geschehen, da ein beträchtlicher Teil des hieher gehörigen Materials schon in verschiedenen Artikeln biblisch-theologischen Inhalts, wie „Fleisch, Geist, Ebenbild Gottes, Auferstehung, Seele, Sünde" abgehandelt worden ist oder noch behandelt werden wird. Wir beschränken uns daher, was die physiologische Seite betrifft, auf eine Skizze dessen, was gemäß heutiger Natur- und Geschichtswissenschaft über Ursprung, Einheit und Alter des Menschengeschlechts anzunehmen ist; was aber die psychologische Seite angeht, auf eine kurze Betrachtung des Wesens und Entwicklungszieles der Humanität oder des Menschentums.

A. Die **Natur**seite des Menschen. — 1) Ursprung des Menschengeschlechts. Der Mensch ist nach Gottes Bilde geschaffen. Für die Wahrheit dieses biblischen Satzes legt auch der consensus gentium vielfach sein Zeugnis ab. Die Mehrzal heidnischer Schöpfungsmythen läßt das Menschengeschlecht von den Göttern oder der Gottheit erschaffen werden. Selbst bei den roheren Naturvölkern sind die Traditionen, welche ein göttliches Erschaffensein des Menschen lehren, weit zalreicher als die, welche ein bloßes Entwicklungsprodukt der Natur in ihm erblicken. Es gibt in Naturreligionen älteren wie neueren Ursprungs hie und da (z. B. in Indien, Tibet, bei den Jakun ꝛc.) Sagen, welche einen Affenursprung der ersten Menschen behaupten. Aber diesen Affengenealogieen, auf welche sich der Häckelianismus gern beruft, stehen Sagen in gleichgroßer Zal und von ähnlichem Alter gegenüber, die vielmehr umgekehrt die Affen als verwilderte und entartete Menschen darstellen — wie schon Ovid Metam. XIV, 90 ff. die

Kerkopen als zur Strafe für ihre Meineidsfrevel und Betrügereien von den Göttern in Affen verwandelt werden läßt, und wie desgleichen alt-mexikanische, westafrikanische und südarabische Sagen die Affen überhaupt als gefallene Menschen auffassen; vergl. überhaupt E. B. Tylor, Die Anfänge der Cultur, I, 370 ff.; O. Keller im „Ausland", 1881, Nr. 14. Wichtiger als solche Phantasieen des roheren Heidentums ist, daß die heiligen Sagen der ältesten Kulturnationen in der Behauptung eines Geschaffenseins der Menschen von den Göttern ziemlich ausnahmslos übereinstimmen. Man vergl. die chinesische Sage über Fo-hi oder Pao-hi, den ersten Menschen; die babylonische Anthropogenie mit ihren vielfachen Anklängen an die biblische Urgeschichte; Ägyptens Totenbuch mit seiner Lobpreisung „des göttlichen Baumeisters, der die Welt zur Heimat des Menschen, des Ebenbilds des Schöpfers, gemacht hat"; Hesiods Gesänge, wonach ein in göttergleicher Unschuld und Reinheit lebendes Geschlecht der Menschen die Reihe der von den Unsterblichen des Olymp erschaffenen Weltalter eröffnet; sowie nochmals den Römer Ovid, nach dessen Metam. I, 82 ff. der Titane Prometheus den Menschen „finxit in effigiem moderantum cuncta deorum", und zwar als auch äußerlich, durch aufrechten Gang und himmelwärts gerichteten Blick von der Tierwelt unterschiedenes und über sie erhabenes Wesen (s. überhaupt Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen, 1879, S. 84—100 und die daselbst angeführte Litteratur).

Auch die philosophische Spekulation älterer wie neuerer Zeit ist in der größten Mehrheit ihrer Repräsentanten darin einig, daß der Mensch nicht bloß als Naturprodukt, sondern vor allem auch als Geistwesen zu gelten habe; gemäß aristotelischem Schema als mit νοῦς Begabter, als intelligens, erhaben über die vorausgehenden Daseinsstufen des bloßen esse, des vivere und des sentire. Erst seit Mitte des vorigen Jarhunderts (Lamettrie, Holbach, Helvetius ꝛc.) hat der das Geistwesen des Menschen schlechthin leugnende, ihn also zum bloßen Tier oder gar zur Maschine degradirende Materialismus auch in philosophischen Kreisen mehr um sich gegriffen. Desgleichen ist derselbe neuerdings zur mehr oder minder feststehenden Grundansicht vieler Vertreter der naturwissenschaftlichen Anthropologie geworden. Noch Linné († 1778) klassifizirte den Menschen (Homo sapiens) so, daß er ihn einerseits allerdings als unmittelbaren Nachbarn des Affen den höchsten Wirbeltieren anreihte, andererseits aber ihn „mit unsterblicher Seele nach Gottes Bilde geschaffen" und „allein von allen Wesen mit vernünftiger Seele zum Lobe seines Schöpfers beglückt" nannte (Syst. naturae, 6 ed. 1748). Und Blumenbach († 1840), der eigentliche Begründer der Anthropologie als naturwissenschaftlicher Disziplin, war darüber nie im Zweifel, daß der Mensch von der gesamten Tierwelt sich unterscheide a) durch seinen aufrechten Gang, b) durch seine beiden vollkommenen Hände, c) durch sein vorstehendes Kinn mit aufrecht gestellten unteren Schneidezähnen, sowie außerdem d) durch sein artikulirtes Sprechen. Es ist das die Reihe physiologischer Kriterien der Menschennatur nach ihrem Verhältnisse zur Tierwelt, die in den Augen aller unbefangenen Forscher noch immer als hauptsächlich wichtige äußere Merkmale feststehen, mag immerhin das Problem einer mit wissenschaftlicher Schärfe durchgeführten Fixirung jenes Verhältnisses seitdem ein bedeutend komplizirteres geworden sein. Die moderne Descendenzlehre oder Artenverwandlungslehre (transmutationistische Biologie) verwertet nämlich gewisse Erfarungssätze aus der Embryologie, der Paläontologie oder Versteinerungskunde und der Tier- und Pflanzenzüchtungspraxis (Tierproduktion und Kunstgärtnerei) derartig, daß sie mittelst ihrer ein allmähliches Hervorgebildetsein des Menschen aus den Affen als nächstniederen Repräsentanten der Tierwelt warscheinlich zu machen sucht. Bei früheren Vertretern dieses Transmutationismus wie bei Lamarck, dem Verfasser der Philosophie zoologique (1809), bei Lord Monboddo, bei Oken ꝛc. entbehrte diese Behauptung eines Entstammtseins des Menschen vom Affen noch sehr der gehörigen wissenschaftlichen Solidität. Aber durch ihre neuesten Vorkämpfer, besonders durch Charles Darwin — der in seinen ersten Hauptschriften, seit 1859, die Descendenz noch nicht auf den Menschen ausdehnen zu wollen schien, seit 1871 aber mit aller Bestimmtheit auch ihn unter das Eine große Abstammungsgesetz zu

subsumiren versucht hat —, durch Thom. H. Huxley, John Lubbock, E. B. Tylor, sowie in Deutschland durch Ernst Häckel (Natürl. Schöpfungsgeschichte 1868; Anthropogenie 1874), Oskar Schmidt, H. Schaaffhausen, O. Caspari ꝛc., ist der Hypothese ein bedeutend wissenschaftlicherer Anstrich erteilt worden. Sie lautet jetzt nicht mehr one weiteres dahin, dass der Mensch Sprößling dieser oder jener heutigen Affenart sei, lässt vielmehr irgend welches den jetzigen schmalnasigen Affengeschlechtern der alten Welt (Afrikas und Ostindiens) nahestehende untergegangene Simiadengeschlecht der Vorwelt den Stamm bilden, woraus unser Geschlecht unter dem Einflusse begünstigender äußerer Umstände vor Jartausenden sich entwickelt habe.

So bestechend manches in dem scharfsinnig konstruirten und kün aufgetürmten Hypothesengebäude scheinen mag: eine andere als ephemere Bedeutung kann demselben doch nicht zuerkannt werden. Es ist eine vorzugsweise unter pathologischem Gesichtspunkte zu beurteilende Kette von gleißenden Scheinargumenten und phantasievollen Trugschlüssen, deren wissenschaftliche Unhaltbarkeit hauptsächlich aus folgenden Tatsachen des allgemeinen Natur- wie des speziell menschlichen (historisch-anthropologischen) Bereiches erhellt:

a) Die anatomischen Unterschiede, besonders zwischen Schädel und Hirn auch der höchststehenden Affen (Gorilla, Chimpanse ꝛc.) einerseits, und des Menschen, auch in seinen niedersten Rassen (Neger, Australier ꝛc.) andererseits, sind so bedeutender Art, dass die Annahme ihres gemeinsamen Ursprungs den größten Schwierigkeiten unterliegt. Nach den Untersuchungen von Aeby, Th. Bischoff, Gratiolet, Lucä, C. G. Carus, R. Owen ꝛc., beträgt das Minimum des Schädelraums beim Menschen, etwa beim Neuholländer, immer noch 75 Kubikzoll, beim Gorilla aber höchstens 34, ja in der Regel nur 29—30 Kubikzoll. Und das Gewicht des Hirnes beläuft sich bei einem normal ausgebildeten Europäer auf durchschnittlich 57 Unzen, beim Neger immer noch auf 38—51 Unzen, beim Gorilla aber lediglich auf 17—19 Unzen! Hinsichtlich der Höhe ihres Schädels erscheinen die höchsten Affenarten, bei welchen dieselbe durch die Ziffer 98 bezeichnet wird, von den niedrigsten Menschen, wo sie 123 beträgt, durch eine viel weitere Distanz getrennt, als von vielen vorausgehenden niederen Tierarten. Von dem sog. Huxleyschen Gesetze, welches zwischen dem Menschen und den sog. anthropoiden Affen eine geringere anatomische Verschiedenheit bestehen lässt, als zwischen den letzteren und den tiefer stehenden Simiaden, ist das gerade Gegenteil richtig.

b) So wenig wie die normalen anatomischen Verhältnisse, können gewisse pathologisch-anatomische Erscheinungen, als Mikrocephalie oder idiotenhafte Verkümmerung des Hirns, Schwanzmenschentum, abnorme Behaarung, zwerghaft verkrüppelter Wuchs ꝛc. als giltige Beweismomente im Dienste der Affenursprungslehre anerkannt werden. Gegenüber K. Vogts sogenanntem Mikrocephalen-Beweis ist längst durch v. Luschka, Virchow, Bischoff ꝛc. mit größter Evidenz dargetan, dass Idioten oder Personen mit krankhaft verkümmertem Gehirn weder anatomisch, im Bau ihres Schädels und Hirns, noch psychisch, in den Eigentümlichkeiten ihres Seelenlebens, eine merkliche Annäherung an den Affentypus oder an irgend sonst welche Tierform kundgeben. Ähnlich steht es mit jenen übrigen Abnormitäten, deren onehin nur höchst vereinzeltes Vorkommen zu allgemeineren Schlüssen in Betreff ihres etwaigen Zugrundliegens beim ersten Ursprung unseres Geschlechts keinerlei Recht gewärt. Krankheitszustände können nun einmal nicht den Ausgangspunkt für neue physische und psychische Entwicklungen, zumal nicht für aufwärts gehende mit dem Resultate hoher Vervollkommnung, gebildet haben.

c) Ganz so precär steht es um den embryologischen Beweis, bestehend in der angeblichen Identität der fötalen Entwicklungsstufen des Menschen mit denen der höheren Wirbeltierarten, insbesondere der Affen. Häckel hat diesen Beweis zu seinem sog. biogenetischen Grundgesetz formulirt, welches lautet: „Die Keimesgeschichte des Menschen ist ein Auszug aus seiner Stammesgeschichte“ (oder: die Ontogenesis eine Rekapitulation der Phylogenesis). Allein das behauptete genaue sich Widerholen niederer tierischer Daseinsformen in den Entwicklungsstufen des Embryon findet in Wirklichkeit gar nicht statt; nur scheinbar gleichen Aussehen

und Verhalten der einzelnen Phasen des menschlichen Embryonallebens denjenigen solcher Tiere wie etwa Affe, Hund, Kuh, Schwein ꝛc. Gerade der Entdecker und Hauptbegründer des Gesetzes von der Entwicklung des Fötus durch eine gewisse Reihe von Formen hindurch, K. E. v. Baer († 1876), protestirte nachdrücklich gegen die Annahme, als ob er mit dem Durchlaufen dieser Anklänge an gewisse Tierformen ein Durchlaufen der betr. Tierzustände selbst hätte lehren wollen. Desgleichen haben His, Goette, Kölliker und verschiedene andere Autoritäten auf entwicklungsgeschichtlichem Gebiete viele Einzelheiten der hieher gehörigen Ausfürungen Häckels und seiner Anhänger entschieden abfällig kritisirt.

d) Ein in sich selbst wider sehr vielheitlicher paläontologischer Beweis soll ergänzen, was die biher betrachteten Argumente an Stringenz vermissen lassen. Allein auch er ist voll Lücken und Schwächen, namentlich gerade mit Beziehung auf den Menschen. Die postulirten Affenmenschen (Pithekanthropen) sind bis jetzt so wenig lebend als in fossilem Zustande aufgefunden worden. Weder der vielberufene Neanderthal-Schädel, noch der Engis-, noch der Cro-Magnon-Schädel, noch die Kinnlade von Naulette, noch der Unterkiefer von Stramberg in Mähren (ausgegraben 1880), noch irgend sonst einer der bisher in versteinertem Zustande ausgegrabenen Menschenreste ergeben eine wesentliche Annäherung an den Affentypus. Jene Kluft zwischen 70—75 Schädelraum-Minimum beim Menschen und 30—34 beim anthropoiden Affen wird durch keinen der bisherigen Funde ausgefüllt. Auf manchen anderen Gebieten mag die Paläontologie der Darwinschen Entwicklungslehre zugute kommen: für das Affenursprungsdogma ist bis jetzt keinerlei haltbare Stütze aus ihr zu entnehmen gewesen.

e) Die Descendenzlehre leidet überhaupt, auch abgesehen vom Problem des Menschenursprungs, an unüberwindlichen Schwierigkeiten. Sie statuirt gewissen Analogieen zulieb genealogische Verwandtschaftsverhältnisse und Umbildungen der Organismen in größter Zal, one dass auch nur ein Fall von definitiver und bleibender Umwandlung einer organischen Art in eine andere mit Sicherheit beobachtet worden wäre. Sie fingirt eine der pflanzen- und tierzüchtenden Tätigkeit des Menschen analoge „natürliche Züchtung" (natural selection), wärend unsere empirische Beobachtung uns nirgends etwas anderes als einen fixen, durch alle Jartausende der bekannten Geschichte hin unverändert bleibenden Charakter der einzelnen Pflanzen- und Tiergeschlechter vor Augen stellt. Sie sucht die innerhalb der historischen Zeit mangelnden Tatsachen der Artenumbildung den unermesslichen Zeiträumen der Vorwelt zuzuschieben, one mittelst dieses regressus in infinitum etwas anderes als eine endlose Vermehrung der Hypothesen, der precären Vorausseţungen und unsicheren Annahmen zu bewirken. Ob den Epochen der Gebirgsbildung wirklich jene vielmillionenjärige Länge zukomme, die der Darwinismus behufs Warscheinlichmachung seiner Annahmen postulirt, gilt innerhalb der geologischen Forschung noch als sehr zweifelhaft; und die tatsächliche Beschaffenheit der in den versteinerungshaltigen Schichten vom Übergangsgebirge an zu Tage liegenden Organismenreste ergibt nichts weniger als eine stetig aufsteigende und lückenlose Gradation, zeigt vielmehr, dass die spezifischen Gruppen organischer Wesen von allem Anfang an bestimmt geschieden gewesen sind. Das „ein jegliches in seiner Art" des biblischen Schöpfungsberichts wird durch das Naturleben der Jetztwelt ebenso sehr, wie durch die Tatsachenreihe der geologischen Vorwelt bewarheitet. Die phantastischen Stammbaum-Konstruktionen, mittelst deren Häckel diesen Tatbestand zu verdunkeln und die zallosen Risse und Klüfte in seinem System künstlich zu überbrücken gesucht hat, haben seitens der ernsteren wissenschaftlichen Forschung wesentlich nur Spott erfaren. Selbst K. Vogt hat sie den Adelsstammbäumen des Mittelalters verglichen, welche die Genealogie dieses oder jenes Rittergeschlechts von Troja und den homerischen Helden herzuleiten suchten. Vgl. überhaupt A. Wigand, Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers (1874—77), sowie meine Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturwissensch., Buch VII (II, 579 ff.).

f) Schwerer als alle bisher aufgezälten Gegengründe fällt ins Gewicht, dass die Tierabstammungshypothese der Darwinisten den ungeheuren Abstand, welcher

in psychischer Hinsicht zwischen dem Menschen und jedem Tier, auch dem höchststehenden stattfindet, nicht gehörig berücksichtigt. Der Mensch als Geisteswesen repräsentirt eine ganz und gar neue Daseinsstufe in der Reihe der Weltwesen, von allen vorausgegangenen Organismen durch die Tatsachen seiner Freiheit und seines Selbstbewusstseins absolut geschieden und infolge davon auch äußerlich, durch seine Sprachbegabung (als μέροψ ἄνθρωπος) in weitestem Abstande über jedes höhere Tier sich erhebend. Bekannt ist das klägliche Unvermögen der Darwinianer, auch Darwins selbst („Abst. des Menschen", I, Kap. 2), ihre Entwicklungsphantasieen auch auf das linguistische Gebiet zu übertragen und demgemäß eine allmähliche Metamorphose von Tierstimmen in artikulirtes Sprechen plausibel zu machen. An die Sprache schließt sich aber unmittelbar der Inbegriff geistiger Vorzüge in intellektueller, moralischer und religiöser Beziehung, welche uns über die Tierwelt erheben. Das Gesamtgebiet dieser Geistesvorzüge als Produkt einer rein natürlichen Entwicklung aus schlechthiniger Urbarbarei und viehischer Rohheit darstellen zu wollen, ist in der Tat (mit Kant zu reden) ein höchst „gewagtes Abenteuer der Vernunft", ein verwegener Luftsprung aus dem Bereiche nüchterner Beobachtung in die schrankenlosen Weiten der Phantasie. Diese Geschichte von den ungleichen Brüdern Affe und Mensch, deren letzterer im Laufe einer vieltausendjärigen Entwicklung den ersteren weit hinter sich zurückgelassen habe, verdient doch in der Tat nur den Namen eines naturphilosophischen Romans, womit besonnenere Forscher (Agassiz, Rud. Wagner, Wigand, Dubois-Reymond u.) sie seit ihrem ersten Hervortreten widerholt belegt haben und immer noch bezeichnen.

Kurz, die Menschheit läßt sich mit nichten der Tierwelt als eine Potenzirung von deren höheren Arten subsumiren. Sie bildet ein Naturreich für sich, von gleicher Selbständigkeit wie das Mineral-, das Pflanzen-, das Tierreich einerseits, und wie die unsichtbare Geister- oder Engelwelt andrerseits. Mit Recht stellen A. de Quatrefages (Das Menschengeschlecht, Leipzig 1878, 2 Bde.) und die ihm folgenden französischen Physiologen E. Bouchut, Tandan ꝛc. — Vertreter einer der einflussreichsten und genialsten medizinischen Schulen der Gegenwart, der sog. seminalistischen oder des seminalen Vitalismus — sich entschieden auf diesen Standpunkt einer Anerkennung des radikalen Unterschiedes zwischen Mensch und Tier, als zweier Naturreiche (royaumes), zwischen denen eine mit nichts zu überbrückende Kluft sich auftut. Beachtung mögen daneben immerhin auch manche der Vermittlungsversuche zwischen darwinistischer und biblisch-theistischer Menschenschöpfungslehre verdienen, wie sie teils naturwissenschaftlicherseits, teils theologischerseits in der ausdrücklichen Absicht, das spezifisch Unterscheidende der Menschennatur zu gehöriger Geltung zu bringen, aufgestellt warden sind. Es gehören dahin besonders die Thearien von A. R. Wallace, dem Mitbegründer der Deszendenzlehre, der (in seinen „Beiträgen zur Theorie der natürl. Zuchtwahl", 1870) bei der Tatsache der Erschaffung des Menschen allerdings einen Akt der Zuchtwal, aber nicht der natürlichen, sondern der göttlichen Zuchtwal stattfinden läßt; von dem französischen Botaniker Naudin, der gleichfalls einen Akt besonderer göttlicher Mitwirkung bei dem Entwicklungsprozesse statuirt, welcher dem Stammvater unseres Geschlechts das Dasein gegeben habe (Les espèces affines et la théorie de l'évolution, Par. 1874); von dem Würzburger Physiologen Kölliker, dessen Theorie einer heterogenen Zeugung oder einer „Entwicklung der Organismen aus inneren Ursachen" (änlich wie auch A. Wigands Versuch einer „Genealogie der Urzellen", 1872) auf eine Art von Veredlung des Deszendenzgedankens verbunden mit Anerkennung einer übernatürlichen Schöpfertätigkeit hinausläuft; von dem Botaniker Osw. Heer in Zürich, dessen „Umprägungsthearie" Änliches anstrebt; gleichwie auch K. E. v. Baers und St. George Mivarts Versuche zu einer Kombinirung des Deszendenzgedankens mit der Annahme einer göttlichen Zwecksetzung hieher gehören. Als bedeutendster Vermittlungsversuch von theologischer Seite verdienten die Ausfürungen Rud. Schmids in dem frisch und geistvoll geschriebenen Werke: „Die Darwinschen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral" (1876) hervorgehoben zu werden. Natürlich gilt es, wegen

des vielfach noch Fließenden, Gährenden und wenig Geklärten des ganzen hier in Rede stehenden Komplexes von Forschungen und Spekulationen vor übereilter Zustimmung zum einen oder andern dieser Ausgleichungsversuche sich zu hüten.

2) Einheit des Menschengeschlechts. Die Menschheit entstammt Einem ersten Pare von Mann und Weib (Gen. 1, 27); Gott hat gemacht, dass „von Einem Blute aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wonen" (Apg. 17, 26). Auch diesen biblischen Satz bewarheiten zalreiche urgeschichtliche Überlieferungen des Heidentums, indirekt namentlich viele der das Paradies, den Ursitz der Menschheit, betreffenden (vgl. Rüetschi im Art. „Eden" Bd. IV, S. 34, sowie die Dissertat. von S. Lipschütz, De communi et simplici humani generis origine, Hamburg 1864). Freilich erscheint auch der Polygenismus oder Authochthonismus, die Voraussetzung besonderer Stammväter für die einzelnen Stämme oder Völkergruppen, weit verbreitet in den heidnischen Sagenkreisen. Dem Geist des Hellenentums mit seinem stolzen Herabblicken auf die Welt der „Barbaren" (vgl. Kol. 3, 11) entsprach diese Anschauungsweise einzig und allein. Seit den Zeiten der Renaissance ist denn auch diese altgriechische Authochthonentheorie vielfach wider aufgelebt, und zwar in mehrerlei Ausprägungen: teils als eigentlicher Polygenismus one jede Rücksichtsnahme auf die biblische Überlieferung von Adam (so bei Cäsalpinus; später bei Blount u. a. engl. Deisten), teils als Coadamitismus, Behauptung der Existenz mehrerer Adam oder Stammväter der Hauptrassen nebeneinander (Theophr. Paracelsus, Posmann ꝛc.), teils als Präadamitismus, oder Behauptung des Vorausgegangenseins eines oder etlicher Stammväter der wilden und dunkelfarbigen Menschenrassen vor Adam als dem Stammvater der Juden oder überhaupt der helleren und geistig höher stehenden Menschheit (Zanini von Solcia 1459; Isaac la Peyrere 1655; neuerdings Schelling, E. v. Bunsen, M'Causland ꝛc. Vom Standpunkte der neueren naturwissenschaftlichen Anthropologie aus widersprach Blumenbach dem Polygenismus; seine Hauptschrift De generis humani varietate nativa (4° ed. 1795) verteidigte entschieden die Arteinheit des Menschengeschlechts und lehrte die Möglichkeit des Ausgegangenseins der fünf Hauptrassen der Kaukasier, Mongolen, Neger, Amerikaner, Malayen von Einem Ursprunge; änlich Prichard, John Herschel, W. und Al. v. Humboldt ꝛc. Andere Anthropologen unseres Jarhunderts haben durch ihr Studium der anatomisch-physiologischen und linguistischen Rassenunterschiede in der Annahme eines vielheitlichen Ursprungs der Menschheit sich bestärken lassen; so unter dem Einflusse der Sklavenhalterpolitik der südl. Ver. Staten die nordamerikanischen Schädelforscher Morton, Nott, Gliddon, Knox, deren extrem polygenistischen Lehren Agassiz († 1873) sich anschloss, der Urheber des berüchtigten Vergleichs vom Entstandensein der Fichten in Wäldern, der Bienen in Stöcken, der Häringe in Bänken, der Büffel in Heerden und der Menschen in Nationen (Essay on Classification, 1857, I, p. 166). Seit dem Einflussreichwerden der Entwicklungslehre Darwins hat der Monogenismus wider ein gewisses Übergewicht in den Kreisen der Ethnologen erlangt. Mehrere der bedeutendsten Repräsentanten dieses Forschungsbereichs halten an der Arteinheit des Menschengeschlechts und seinem Ausgegangensein wenn nicht von Einem Pare doch von Einem Ursitz oder Schöpfungsheerd fest; so Osk. Peschel in seiner Völkerkunde (1873), Th. Waitz und sein Fortsetzer G. Gerland in ihrer Anthropologie der Naturvölker (1859—71), A. de Quatrefages in seiner Unité de l'espèce humaine (1861) und in dem oben angefürten späteren Werke „Das Menschengeschlecht". Manche Darwinianer haben allerdings beides: die polygenistische These und die Affenursprungslehre zu vereinigen gesucht, also den Umbildungsprozess aus affenänlichen Progenitoren unsres Geschlechtes in Menschen zu mehreren Malen auf verschiedenen Punkten der bewonten Erde stattfinden lassen; so Vogt, Schaaffhausen, O. Caspari, Fr. Müller. Doch bevorzugen Darwin, Huxley, Wallace ꝛc. die Annahme nur Eines Schöpfungscentrums; und selbst Häckel huldigt jener Kombination von Descendenzlehre und Polygenismus nur scheinbarerweise, sofern er zwar eine Vielheit von Menschenarten statuirt, diese vielen (im ganzen 12) Arten jedoch auf Einem bestimmten Punkte, nämlich in einem längst un-

tergegangenen Kontinente Lemuria zwischen Australien und Madagaskar, sich aus einem Geschlechte anthropoider Affen entwickeln lässt.

Zu Gunsten des Monogenismus, und zwar nicht bloß des abgeschwächten und naturphilosophisch-idealisirten, der bei der Annahme Eines Schöpfungscentrums stehen bleibt, sondern zu Gunsten des strengeren oder biblischen, der Ein göttlicherweise erschaffenes Urpar statuirt, entscheiden hauptsächlich folgende Gründe:

a) Das physiologische Hauptargument für die Annahme des einheitlichen Ursprungs besteht in der Tatsache, dass die Menschheit aller Rassen das Vermögen einer fruchtbaren Vermischung ihrer Angehörigen untereinander in unbeschränktem Maße besitzt. Mit Recht galt dieses Merkmal der fruchtbaren Kreuzung menschlicher Rassen oder der Existenz vieler zeugungsfähiger Bastardtypen unseres Geschlechts (Mulatten, Mestizen, Zambos ꝛc.) schon einem Blumenbach (a. a. O.) und Buffon (Oeuvres, vol. IV, p. 386 sq.) und gilt es nicht minder der Mehrheit bedeutender Physiologen der neueren Zeit (Joh. Müller, Rud. Wagner, Quatrefages ꝛc.) als entscheidend zu Gunsten der Arteinheit der Menschheit. Steht diese aber fest, so erscheint auch der Ursprung von Einem Stammelternpare unmittelbar nahe gelegt und vorzugsweise warscheinlich; vgl. J. Wilbrand, Stammt das Menschengeschlecht von Einem Paare ab? (1844) und Quatref. a. a. O., besonders I, 53—102.

b) Eine Reihe weiterer physiologischer Einheitskriterien gesellen sich verstärkend hinzu. So die gleichartige Skeletkonstruktion aller menschlichen Rassen, die gleichlange Dauer der Schwangerschaft bei ihnen allen, die gleiche Periodizität der Katamenien, die gleiche mittlere Pulsfrequenz und Normaltemperatur des Körpers, die gleiche Erkrankungsfähigkeit und die gleiche mittlere Lebensdauer bei den Menschen aller Rassen und Zonen.

c) Dem Scheine, als ob das weite Auseinandergehen der Rassen in Bezug auf Schädelgestalt, Beschaffenheit von Haut und Haaren ꝛc. auf eine ursprüngliche und wurzelhafte Verschiedenheit zurückweise, stehen zalreiche bedeutsame Beobachtungen gegenüber. Dieselben betreffen z. B. den mächtig umbildenden Einfluss der klimatischen Verhältnisse auf Europäer in Ostindien und in Nordamerika, desgleichen auf Neger in Nord- und Mittelamerika ꝛc. schon nach wenigen Generationen; betreffen ferner die überaus weite Verbreitung solcher konventioneller Unsitten, wie gewaltsame Schädeleinpressungen, vorgenommen an kleinen Kindern (die s. g. Skoliopädie oder künstliche Schädelformung, vgl. Ausland 1866, Nr. 46; 1868, Nr. 5; Archiv f. Anthropologie Bd. XII, H. III, S. 364 ff.), und anderes Derartige.

d) Mit den linguistischen Gegengründen gegen den Monogenismus verhält es sich änlich: sie sind großenteils nur Scheinargumente. Die Sprachen unterliegen im Laufe der Jarhunderte und Jartausende ebensogut beträchtlichen Umbildungen, wie die äußeren physiologischen Rassencharaktere. Fälle von geflissentlicher Verderbnis und Entstellung überlieferter Sprachen durch despotische Gewaltakte sind ebensogut konstatirt, wie Beispiele eines förmlichen Sprachenaustausches, wodurch Völker ihr angestammtes Idiom dem irgendwelches kultivirteren Nachbarvolkes zulieb gänzlich aufgaben, wie im Altertum die hamitischen Phönikier, später die Langobarden, Bulgaren, die Dako- und Rhätoromanen, die Berbern Marokkos ꝛc. Auch durch leidenschaftliche Feindschaft zwischen Nachbarstämmen, sowie durch mancherlei isolirende Einflüsse von rein lokaler Art, z. B. Getrenntsein durch gewaltige Bergketten oder durch schwer zu überschreitende Meerarme ꝛc., müssen vielfach die Prozesse der Sprachentrennung befördert worden sein, sodass das ursprünglich noch Verwandte nachgerade den Schein einer radikalen Verschiedenheit annahm. Vgl. schon Waitz, Anthropol. d. Naturvölker, I, 285 ff., sowie besonders W. D. Whitney, The Life and Growth of Language, p. 275 sq.; auch Wedewer, Die neuere Sprachwissensch. und der Urstand der Menschheit (Freiburg 1868).

e) Wo die Sprachforschung für sich allein die weiten Klüfte, welche den Menschheitskörper dermalen zerspalten, nicht zu überbrücken vermag, da bietet vielfach die vergleichende Archäologie und Religionsforschung wichtige Instanzen

für die Annahme eines Urzusammenhanges dar. Die weite Verbreitung gewisser religiös-urgeschichtlicher Traditionen, besonders der nicht bloß bei den verschiedensten Völkern der alten Welt, sondern desgleichen auch bei vielen Stämmen Amerikas und Oceaniens heimischen Sintflutsagen, kann schwerlich anders als durch die Statuirung uralter Verwandtschaftsbeziehungen erklärt werden. Auch die auf widerholte Einwanderungen ihrer Vorfaren aus Ostasien hinweisenden Sagen des amerikanischen Volkes sind, zusammengehalten mit so manchen sonstigen Spuren eines Urzusammenhangs zwischen der alten und neuen Welt, von hoher Bedeutung. Sie widerlegen die im Sinne des amerikanischen Autochthonismus oder Nativismus gehaltenen Annahmen, wie sie neben George Squier, H. Bancroft, Lorenz Diefenbach ꝛc., z. B. auch J. G. Müller in seinen „Amerikanischen Urreligionen" (1855) vertrat, zur Genüge und zeigen vielmehr die Richtigkeit der die amerikanische Menschheit und die frühesten Anfänge ihrer Kultur aus Asien herleitenden Anschauungsweise eines A. v. Humboldt (Reise in die Äquinoctialgegenden II, 29 f.), Chevalier (Le Mexique ancien et moderne, 1863), O. Peschel (im Ausland 1867, Nr. 47 u. ö.), F. v. Hellwald (ebendas. 1871, Nr. 11, 47 u. ö.), Bachmann (The Unity of the Human Race — bei Shields, The Final Philosophy, 1879, p. 184), Ebrard (Apologetik, Bd. II, 2. Aufl., 1880) und vieler Anderer.

f) Endlich zeugt für die spezifische Einheit und einheitliche Abstammung unseres Geschlechts der Umstand, dass die Rassen desselben in psychisch-ethischer Hinsicht eine durchgreifende Gleichartigkeit und geistige Verwandtschaft zu erkennen geben. Die Befähigung zur Teilnahme an den höheren geistigen Interessen der Gesamtmenschheit, zur Mitarbeit an den Aufgaben des Reiches des Geistes, fehlt selbst da nicht, wo eine Jartausende alte Verwilderung der Stämme den Lichtfunken gottbildlicher Würde fast völlig verlöschen gemacht hat. Der Satz von der Onmacht der christlichen Religion als civilisirender Macht gegenüber der spröden Widerstandskraft niederer Rassen (— „Le christianisme n'est pas civilisatoire" — s. de Gobimau, Essai sur l'inégalité des races humaines, Paris 1853) hat durch die Tätigkeit christlicher Missionare unter den Wilden aller Zonen und Weltteile, unter den Kannibalen der Fidschi-Inseln wie unter den Kolhs in Bengalen, unter den Negern auf Sierra Leone wie unter den Kaffern Südafrikas und den Feuerländern des südlichsten Amerika, bereits reichliche Widerlegung erfaren und erfärt sie noch täglich. Man vergl. die in meiner „Lehre vom Urstande" ꝛc. S. 239 zusammengestellten Hauptbeispiele, sowie Lange, Geschichte des Materialismus, 2. Aufl., II, 436; A. Mühry, Über exakte Naturphilosophie, 4. Aufl., 1880, S. 56; Hermann Soyaux, Aus Westafrika, 1879 (Beweis des Glaubens, 1880, S. 148); de Quatrefages a. a. O., II, 200 ff.

Als zusammenfassende Beleuchtungen des hier kurz erörterten Problems vgl. man außer dem bisher Angefürten noch meinen Vortrag: „Die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts", in den Jahrbb. f. deutsche Theol., Bd. VIII, S. 51 ff., sowie M. Rauch, Die Einheit des Menschengeschlechts, Augsburg 1873.

3) Alter des Menschengeschlechts. — Nach herkömmlicher Auffassung gibt die Bibel der Menschheit ein nahezu sechstausendjäriges Alter, sofern sie zwischen der Erschaffung Adams und zwischen Christi Geburt vier Jartausende (nach Ussher und Ideler 4004 (4006), nach Calvisius 3950, nach Kepler und Petavius 3984 ꝛc.) verstrichen sein lässt. Mit einer so kurzdauernden Existenz unseres Geschlechts scheint die Annahme seiner Ur-Einheit schwerlich vereinbart werden zu können. Allerdings muss als ein die Hervorbildung der dermaligen schroffen Rassenunterschiede aus dem Einen Urstamm beschleunigendes Moment die zertrennende Einwirkung der Sünde, besonders seit derartigen Begebenheiten wie die in Gen. 11, 1 ff. geschilderte in Anschlag gebracht werden. Dass auf diesen Faktor der Sünde nicht hinreichende Rücksicht genommen wird, erschwert Vielen unnötigerweise das Festhalten am Monogenismus und lässt nicht wenigen andren, die den Polygenismus allerdings entschieden verwerfen, die bekannte profuse Freigebigkeit der naturalistischen Anthropologen mit ihren Myriaden von Jaren mehr oder minder plausibel erscheinen. Wird indessen diesem, bei den Teilungs- und

Zerklüftungsprozessen der alten Völkerwelt jedenfalls eine bedeutende Rolle spielenden Einflusse des Sündeprinzips oder des Geistes Kains (nach 1 Joh. 3, 12 ff) auch noch so umsichtig Rechnung getragen, immer bleiben noch Bedenken in Fülle zurück, welche eine Erweiterung jenes nur viertausendjärigen Abstandes zwischen Adam und Christus zu begünstigen, ja gebieterisch zu fordern scheinen.

a) Innerhalb der h. Schrift selbst sind es zwar nicht die von den Septuaginta dargebotenen Varianten zu den Alterszahlen der Erzväter in Gen. 5 u. 11 mit ihrer Erhöhung der Gesamtdauer der Menschheitsgeschichte um ungefär ein Jartausend, wol aber das in sich Unsichere und Prekäre des auf jene Erzväterzalen gegründeten biblisch-chronologischen Systems überhaupt, verbunden mit mehreren bedeutsamen Analogieen von anderen gleichfalls nur wenig zuverlässigen Zahlenreihen, worauf man Zweifel an der Genauigkeit jener traditionellen Gesamtschätzung der vorchristlichen Menschheitsgeschichte auf rund 4000 Jare zu gründen ein Recht hat. Es ist jedenfalls etwas Wares an dem Satze von Th. Chalmers (1814): „The sacred writings do not fix the antiquity of the globe" sowie an den änlichen Erklärungen von le Hir und S. de Sacy: La chronologie biblique flotte indécise; . . . Il n'y a pas de chronologie biblique etc. Die Annahme eines nur lückenhaften oder auszugsweisen Überliefertseins der Patriarchenregister in Gen. 5 und 11, ja eines bloß eklektischen Verhaltens des Berichterstatters gegenüber dem urgeschichtlichen Gesamtstoffe liegt in der Tat nahe genug, wenn man vor allem das unleugbare Symbolische der Zehnzahl bei den Erzväterlisten erwägt; wenn man damit die gleichfalls nach zahlen-symbolischen Prinzipien komponirten Geschlechtsregister in Matth. 1 und Luk. 3 vergleicht; wenn man ferner an abkürzende oder sonstwie ungenaue Angaben denkt, wie die auf die Dauer des ägyptischen Aufenthalts Israels oder der Richterperiode bezüglichen; wenn man endlich die wegen ihres fragmentarischen Charakters und ihrer vielfach nur andeutenden Kürze besonders lehrreichen Genealogieen der Eingangskapitel der Chronik (I. 1—9) in Vergleich zieht. Eine unbefangene Erwägung aller dieser Umstände erhebt es so gut wie zur Gewissheit, dass die wirkliche Chronologie der alttestamentlichen Überlieferung mit der synagogal-jüdischen und der kirchlich traditionellen sich keineswegs deckt, vielmehr ein ziemlich viel umfangreicheres Gebiet umspannt. Die Bibel läfst es zu, der Menschheit ein um etliche Jartausende höheres Alter als das gewönlich angenommene zuzuschreiben. „Der komplexe Charakter der biblischen Geschichtschreibung gestattet nötigenfalls eine Diduktion des chronologischen Netzes" (Delitzsch).

b) Außerhalb der Bibel gibt es wenigstens bei Einem Kulturvolke des Altertums, dem ägyptischen, positiv lautende und im ganzen glaubwürdig erscheinende Nachrichten über die Dauer der vorchristlichen Kulturentwicklung, womit die traditionellen 4000 Jare der Synagoge und Kirche sich nicht wol reimen lassen. Auch wenn Ägyptens Protomonarch Menes nicht volle 4000 Jare oder darüber v. Chr. anzusetzen wäre, wie manche Ägyptologen wollen; auch wenn er mit Lepsius 3890, mit Bunsen ungefär 3600, mit Wilkinson u. a. nur etwa 2700 v. Chr. gesetzt würde: immerhin würde auch mit einem nur so weit zurückliegenden Anfangspunkte der ägyptischen Geschichte die Annahme, dass der Ursprung der Menschheit überhaupt nur etwa vier Jartausende vor unserer Zeitrechnung anzusetzen sei, sich schwer vereinbaren lassen. Jedes weitere Jarzehnt der Hieroglyphenentzifferung aber, jeder neue große Gräberfund im wunderreichen Nillande — u. a. auch die jüngst wider durch H. Brugsch bewerkstelligte Eröffnung mehrerer Pyramiden aus der 6. Königsdynastie — bringt neue Bestätigungen direkter oder indirekter Art für die wesentliche Richtigkeit jenes von Manetho aufgestellten Systems der 30 Königsgeschlechter von Menes an bis auf die Perserzeit mit seiner ungefär drei Jartausende umfassenden Gesamtdauer. Ärmer an gesicherten Nachrichten über so entlegene Zeiträume sind die Urkunden anderer Völker; doch scheint auch für Babyloniens Geschichte ein Zurückgehen ihrer ältesten relativ gesicherten Daten bis gegen die Mitte des 3. vorchristlichen Jartausends annehmbar, und aus Chinas frühesten Annalen scheint festzustehen, dass eine im Schu-king erwänte Sonnenfinsternis unter König Tschong-kang dort am 22. Oktober 2137 v. Chr.

beobachtet wurde. Auch hiemit will die gewönliche jüdische und kirchliche Zeitrechnung, wonach die Noah'sche Flut erst ungefär 2350 v. Chr. stattgefunden hätte, nicht wol zusammenstimmen. Erstreckung der Gesamtdauer der vorchristlichen Zeiten der Menschheit um mindestens ein Jartausend länger erscheint vielmehr als eine durch solche Anhaltspunkte nahe gelegte Forderung.

c) Geringeren Wertes sind die auf geologische Berechnungen gestützten Argumente der sog. prähistorischen Anthropologie für ein angeblich nach Zehntausenden von Jaren zu messendes Alter der Menschheit. Die genannte Wissenschaft mag in Bezug auf die Kulturzustände und klimatischen Naturbedingungen, desgleichen betreffs der Skelett- und Schädelformen, sowie vor allem betreffs der tierischen Umgebungen der ältesten Bevölkerung zunächst Europas recht Dankenswertes ermittelt haben: Kriterien für sichere Zeitbestimmungen besitzt sie bis jetzt nicht. Wie es denn ein objektiv zuverlässiges geologisches Chronometer zur Zeit noch nicht gibt und überhaupt „alle Zahlen, welche von natürlichen Zeitmaßen hergenommen für das Alter des Menschengeschlechts angegeben werden, höchst unsicher sind" (F. Pfaff; änlich Fraas, Quenstedt, Dawson, der englische Anonymus The Verifier 1877, sowie neuestens der Norweger Theodor Kjerulf in dem Schriftchen: „Einige Chronometer der Geologie", deutsch von Lehmann, Berlin 1880). So viel steht durch die Höhlenfunde der letzten Jarzehnte zwar fest, dass die frühesten Bewoner Mitteleuropas als Zeitgenossen von Mammuths, Nashörnern, Höhlenbären und -Löwen und anderen vorweltlichen Tieren gegen Ende der letzten großen Vereisung unseres Kontinents, oder was dasselbe ist: noch wärend des geologischen Diluviums gelebt haben müssen. Aber wie lange diese Diluvial- oder Quaternärzeit zu erstrecken sei, wann sie begann und wann sie aufhörte, ist an und für sich ganz ungewiss. Wenn verschiedene französische Paläontologen, wie Abbé Bourgeois, Hamy, de Mortillet ꝛc., ein Zurückreichen der frühesten Menschenspuren sogar bis in die Tertiärzeit zu behaupten versucht haben, so widersprachen ihnen hierin bisher die meisten besonneneren Forscher nicht nur der übrigen Länder, sondern auch manche Frankreichs selbst (Broca, Abbé Moigno, Marquis de Nadaillac). Wären es aber auch wirklich echte Reste aus tertiärer Zeit, worauf die ersteren sich stützen, so fragt es sich dann doch wider: wie weit ist diese Zeit selbst zurückzudatiren und wie grenzt sie sich vom Diluvium ab? sind die 200,000 Jare, welche seit dem Miocän, und die 80 bis 100,000, welche seit dem Pleistocän verstrichen sein sollen, wirklich mit zwingender Notwendigkeit angenommenen Ziffern? Dass hier fast durchaus nur vage Mutmaßungen one soliden wissenschaftlichen Wert vorliegen, gestehen selbst solche Autoritäten des betreffenden Forschungsbereichs, denen irgendwelche Befangenheit zu Gunsten biblischer Annahmen sich auf keine Weise vorwerfen läßt, bereitwillig zu; so Schaaffhausen, Vogt, Zittel, Rütimeyer ꝛc. Die verwegenen Schätzungen des Alters der frühesten Menschenspuren, welche Lyell in seinem bekannten Werke Geological evidences of the antiquity of Man (1864) gewagt hatte, war er selbst in den späteren Auflagen desselben mehrfach zu modifiziren genötigt. Und der neueste britische Schriftsteller über diesen Gegenstand, Edward B. Tylor (Anthropology; an Introduction to the Study of Man and Civilization, Lond. 1881) meint zwar einerseits: einige Dutzend Jarhunderte, wie die historische Zeit sie begreife, reichten allerdings nicht dazu hin, das allmähliche Sichausbilden der menschlichen Rassenunterschiede zu erklären; andererseits jedoch erklärt er die ältesten bisher aufgefundenen Menschenreste aus der sog. frühesten Steinzeit oder Mammuthperiode für „chronologisch nicht mehr bestimmbar" (lying back out of the range of chronology). Änlich spricht Quatrefages in dem mehrfach citirten Werke über das Menschengeschlecht sich aus. Er geht darin, warscheinlich übereilterweise, so weit, die früher geleugnete Zuverlässigkeit der Bourgeois'schen Beweise zugunsten des Tertiärmenschen zuzugestehen, tadelt aber daneben doch sehr bestimmt das Exorbitante der Altersschätzungen vieler Paläontologen und namentlich das „leichtfertige Umspringen vieler Darwinisten mit der Zeit" (I, 166; vgl. 177 ff.). Vgl. überhaupt F. Pfaff, Allgemeine Geologie, 1873, S. 185 ff.; meine Geschichte der Beziehungen ꝛc. II, 581 ff.; auch Lehre vom Urstand, S. 289—325.

B. Der Mensch als Geistwesen. — Der Mensch ist nicht bloßes Naturwesen; er wandelt nicht als bloßer beseelter Leib seinen Weg. Seinen Leib erfüllt und regiert ein Geist göttlicher Abkunft; es „wont ein Unsterblicher von hoher Abkunft in den Verwesungen“ (Klopstock). Von Gott gegeben und zu bleibender Gemeinschaft mit Gott bestimmt, ist des Menschen Geist Hauptfaktor seines Wesens, sein alleiniges Subjekt, sein wares Ich. Der Mensch hat nicht etwa bloß Geist, er ist Geist. Vom ersten Anfange seines Daseins an ist er Geistseele, nicht bloße Naturseele wie die des Tieres. Auch ist er mit dieser entschiedenen Vorherrschaft des Geistwesens über das Naturwesen gleich anfänglich in die Geschichte eingetreten. Es verhält sich mit nichten so, wie der moderne Naturalismus will, dass der Mensch ursprünglich bloßes Naturwesen, bloßes höheres Wurbeltier gewesen sei, woraus er sich dann allmählich zum geistbegabten, redenden und denkenden Menschen entwickelt hätte. Die Geschichte der Menschheit zerfiele bei solchem Sachverhalt in zwei successive Stadien, in eine Naturgeschichte und eine Geistgeschichte unseres Geschlechts; von der ersteren wüssten wir lediglich Indirektes, aus Kombinationen zoologischer mit anthropologischen Naturtatsachen Erschlossenes, nur die letztere wäre Geschichte im waren Sinne des Wortes. Aber diese angebliche Naturgeschichte vor der wirklichen Menschheitsgeschichte ist reines Phantasieprodukt; zumal als angeblich über Zeiträume von Myriaden Jaren sich ausdehnender Prozefs ist das behauptete Vorhergehen eines „prähistorischen Menschen“ (Steinmenschen, Eiszeitmenschen ꝛc.) vor dem jetzigen Menschen nichts als ein kulturhistorischer Roman von gähnender Langweiligkeit. Ein Schöpfungsstadium wird allerdings dem jetzigen Menschheitsdasein vorausgegangen sein, wie jeder einzelne Mensch seine Zeugungs- und Geburtsgeschichte hat. Aber warum als Prozefs von ungemessener Länge denken, was diesem von selbst sich darbietenden Gleichnisse zufolge verhältnismäßig kurz und rasch verlaufen sein muss? Warum der allein naturgemäßen und warscheinlichen Parallele zwischen Individualschöpfung und Gesamtschöpfung des Menschen eine höchst naturwidrige, von allen bekannten Analogieen entblößte substituiren? Warum der geoffenbarten Warheit die Träume einer in glaubensloser Öde erstarrten und verwilderten monistischen Phantasie vorziehen? Natur und h. Schrift gleicherweise zeugen gegen die darwinistische Konstruktion der Prähistorie. Dem Steinzeitalter unseres kalten europäischen Nordens muss im wärmeren Süden eine hoch entwickelte Metallzeit längst zur Seite gegangen sein, gleichwie erwiesenermaßen neben Skandinaviens Bronzezeit eine südeuropäische Eisenzeit existirte. Dieselben Jarhunderte, wärend deren Galliens und Belgiens Renntiermenschen auf einsamen Eisgefilden jagten, sahen am Nil und am Euphrat schon das bunte Spiel eines hoch geförderten Kultur- und Kunstlebens; von Ägyptens Pyramiden ist es historisch erwiesen, dass sie Helvetiens Pfahlbauten im Alter um zwei Jartausende übertreffen. Warum scheut man sich, der Urkunde über unseres Geschlechtes früheste Erinnerungen Glauben zu schenken, deren Entstehungsgeschichte mit dem Jugendleben der ältesten bekannten Völker der Erde notorisch zusammenfällt, zugleich aber dieser Völker eigene früheste Aufzeichnungen an innerer Glaubwürdigkeit weit übertrifft und mit dem Siegel göttlicher Warheit geweiht und gekräftigt erscheint?

Ausgehend von den eben genannten altmorgenländischen Kulturstätten, in deren Nähe one Zweifel auch schon seine Wiege gestanden, hat das Menschengeschlecht im Laufe einer schwerlich viel längeren als sechstausendjärigen Entwicklung alle bewonbaren Länder und Inseln des Erdballs besiedelt. Auseinandergetreten zu zalreichen Stämmen und fast zallosen Völkern, beherrscht es nichtsdestoweniger als Ein Reich des Geistes die Weiten der Erde. Ein Menschentum erfüllt alle Länder und gebietet auf allen Meeren. Vor den Geboten Eines allumfassenden Völkerrechts beugen sich schon alle Nationen, gezwungenerweise selbst die verwildertsten; von den Segnungen des Einen großen Verkehrsnetzes, womit das moderne Kulturleben die Erde immer dichter umschlingt und umklammert, wird bald kein Volk mehr ausgeschlossen sein. Bis zu den entlegensten und unzugänglichsten Stämmen wird, vielleicht bevor unser Jarhundert zu Ende geht, beides vorgedrungen sein; die mordende Feuerwaffe des Europäers und Amerikaners, aber auch

der lockende Klang christlicher Predigt, der Beginn einer Unterweisung in evangelischer Warheit.

Die menschliche Civilisation erstreckt beides allenthalben hin: ihren Segen und ihren Fluch. Als „Humanität“ im guten wie im bösen Sinne sucht sie sich der Herrschaft über unseren Planeten zu bemächtigen. An und für sich betrachtet, nach ihrem Urbegriff und nach höherer göttlicher Bestimmung, ist die Humanität ein durchaus gutes, edles Prinzip, würde das „Homo sum; nil humani a me alienum esse puto“ eine hinreichend feste Basis menschlichen Rechts und menschlicher Sitte für alle Länder und Zeiten bilden können. Allein durch das Eindringen der Sünde in die Entwicklung unseres Geschlechts ist sein angestammter Adel vielfach zu äußerster Wertlosigkeit herabgesunken, ja positiv schlimmer Korruption anheimgefallen. Die im Laufe der Jartausende angesammelten Schätze gemeinsamer Geistesarbeit sind wurmstichig und rostig geworden, die göttlicherweise bestellten Pfleger des Gottesgartens der Erde haben sich vielfach in Räuberhorden und Mörderbanden verwandelt. Eine Rückkehr aus dem heillosen Verwilderungszustande zur normalen Urgestalt menschlichen Seins und Strebens würde mittelst eigner Kraftanstrengung der Menschheit nimmermehr zu vollfüren sein. Nicht einmal zur Kenntnis ihres Verderbens könnte dieselbe von sich aus gelangen, so wenig als die Idee dessen, was sie normalerweise sein und leisten soll, ihr von selbst zu kommen vermöchte. Die natürliche Menschheit ist zur waren Erkenntnis ihrer selbst, zur Gewinnung eines Menschheitsideals und zumal des allein rechten und rettenden Menschheitsideals schlechterdings unfähig. Wie immer man dieses Ideal näher bestimmen möge, ob man es setze in die Erfüllung des äußeren civilisatorischen Berufs der Menschheit durch Ackerbau, Handwerk, Handel, Kunst, Wissenschaft, oder in die Erfüllung der ethischen Naturpflichten in Familie und Stat, oder in die Betätigung erbarmenden Mitgefüls mit den Leiden des Nächsten, oder endlich (mit Herder in seinen Humanitätsbriefen, sowie in seinen Ideeen zur Philosophie der Geschichte) in diese dreierlei Funktionen zumal: seine Verwirklichung gelänge der Menschheit, wie sie an sich infolge ihres sündigen Zustandes ist, nun und nimmermehr. One erlösende Hilfe von oben, one das erleuchtende und widergebärende Eingreifen dessen, der als reales Menschheitsideal, als warer Gottes- und Menschenson in unser Fleich gekommen, würde keine jener civilisatorischen und ethischen Aufgaben, die zur Realisirung der Menschheitsidee gehören, ihrer Erfüllung näher gebracht worden sein.

Sie sind ihrer Erfüllung näher gebracht worden, als sie es vor 18 Jarhunderten waren, und sie werden ihr näher gebracht von Jarhundert zu Jarhundert. Es erfolgt dies in einer Progression, welche neuestens geradezu einen reißenden Charakter anzunehmen begonnen hat, soweit wenigstens jene civilisatorischen Fortschritte in Handel, Handwerk, Landbau, Kunst, Verkehrswesen in Betracht kommen, weniger allerdings vorerst noch, was die ethische und die religiöse Seite der Sache betrifft. Den Grund zu diesem rastlosen Fortschreiten nach dem Ziele der allseitigen Unterwerfung der Erdennatur unter die Menschheit hat kein anderer gelegt, als der, welcher sich selbst „des Menschen Son“ nannte, die Blüte und Krone der Menschheit, der Herr, des Reich zwar „nicht von dieser Welt“, aber doch die Rettung und Verklärung dieser Welt ist. Christi Reich und das Reich der waren Humanität bilden konzentrische Kreise. Das Humanitätsideal ist vom christlichen Lebensideal nicht wesentlich verschieden: es verdankt sein Bestes, was zu seiner Realisirung bisher geschehen, der durch Christum vor achtzehnhundert Jaren in die Menschheit gebrachten neuen Lebensbewegung, und es wird, was an seiner Vollendung noch mangelt, widerum nur dem Christentum zu danken haben. Christentum und Menschentum sind niemals und nirgends wirkliche Gegensätze; wo sie auseinanderfallen, wo sie sich nicht wechselseitig fördern, ergänzen, ja gewissermaßen decken, da liegt regelmäßig ein Mifsverständnis theoretischer Art oder eine tatsächliche Missgestaltung und Entartung auf der einen oder anderen Seite vor. Es gibt ein einseitig weltflüchtiges, quietistisch-asketisches Christentum, das man mit Recht einer humanitätsfeindlichen Haltung anklagt; der gleiche Vorwurf trifft den Fanatismus jener toten

Buchſtaben-Orthodoxie, die bei Geiſtlichen wie Laien der älteren katholiſchen Kirchen, vielfach aber auch in Sektenkreiſen neueren Urſprungs noch ziemlich weit verbreitet iſt. Allein ganz abgeſehen von der evangeliſch-apoſtoliſchen Urgeſtalt unſerer Religion mit ihrer auf Herſtellung Einer Herde unter Einem Hirten, auf Ausſöhnung der Gegenſätze zwiſchen Grieche und Jude, Herr und Knecht, Mann und Weib gerichteten Tendenz, hält längſt jeder warhaft erleuchtete Chriſt der Gegenwart, welcher beſonderen Kirche er angehören möge, die Ziele ſeines Wirkens als Chriſt für nicht verſchieden von denjenigen allgemein menſchheitlicher Humanität und Kultur. Umgekehrt verſtehen nur diejenigen Apoſtel der Humanität ihre Aufgabe richtig, welche in den Pionieren äußerer wie innerer Miſſionsarbeit des Chriſtentums ihre ſelbſtverſtändlichen Bundesgenoſſen erblicken und im heiligen Geiſte Chriſti das Vollendungsziel, dem alles Geiſtesleben der Menſchheit zuſtreben muſs, ſowie zugleich die Gewär für die einſtige Erreichung dieſes Zieles erkennen. Keine bloße Humanitätsmoral, losgelöſt vom Grunde chriſtlicher Gottesfurcht und evangeliſchen Glaubens, vermöchte je zu leiſten was die Moral der Kirche Chriſti geleiſtet hat und noch leiſtet. Keine Humanitätsreligion der Gegenwart oder Zukunft, beſtehend — nach ſeichter Gambetta'ſcher Phraſe — in „Verbindung der Menſchen untereinander", würde die ernſten Gefaren unſeres Zeitalters zu beſchwören und das bluttriefende Schreckgeſpenſt des Nihilismus zu verſcheuchen im Stande ſein. Die Menſchheit erreicht ihr Ziel nicht anders als in und mit Chriſto. Auch ihr im ganzen, ebenſogut wie ſeinen Jüngern insbeſondere, gilt ſein Wort: „One mich könnet ihr nichts tun!"

Vgl. den Artikel „Menſch" in Aufl. 1 der Enc., von Prof. H. Ulrici; K. B. Hundeshagen, Über die Natur und die geſchichtliche Entwicklung der Humanitätsidee in ihrem Verhältniſſe zu Kirche u. Staat, Berl. 1853; J. J. v. Oſterzee, Oratio de religione christiana, optima verae humanitatis magistra, Trajecti ad Rhen. 1869, ſowie die deutſche Bearbeitung derſelben Rede, im Beweis des Glaubens, 1869, S. 481 ff.; H. Kritzler, Humanität und Chriſtentum, 2 Bde., Gotha 1866, 1867; Henrick Scharling, Humanität und Chriſtentum in ihrer geſchichtlichen Entwicklung. A. d. Dän., 2 Thle., Gütersloh 1874. **Zöckler.**

Menses papales, päpſtliche Monate, nennt man das Recht des Papſtes, gewiſſe in beſtimmten Monaten zur Erledigung kommende Benefizien zu beſetzen. Die römiſchen Kanzleiregeln in ihrer neuern Geſtalt enthalten unter Nr. IX darüber Folgendes: „Cupiens Sanctissimus Dominus Noster panperibus clericis et aliis benemeritis personis providere omnia beneficia ecclesiastica cum cura et sine cura, saecularia et quorumvis ordinum regularia qualitercumque qualificata, et ubicumque existentia in singulis Januarii, Februarii, Aprilis, Maii, Julii, Augusti, Octobris et Novembris mensibus, usque ad suae voluntatis beneplacitum extra romanam curiam, alias, quam per resignationem quocumque modo vacatura, ad collationem, provisionem, praesentationem, electionem, et quamvis aliam dispositionem quorumcunque collatorum et collatricium saecularium, et quorumvis ordinum regularium (non autem S. R. E. cardinalium, aut aliorum sub concordatis inter sedem apostolicam et quoscumque alios initis, et per eos qui illa acceptare et observare debuerant acceptatis, quae laodere non intendit, comprehensorum) quomodolibet pertinentia dispositioni suae generaliter reservavit". Daran ſchließen ſich deklarirende und Ausnahmen begründende Beſtimmungen; insbeſondere iſt hervorzuheben, daſs mit dem Ausdrucke päpſtliche Monate gemeinhin die Terminologie *ungleiche Monate*, *Wechſel der Monate*, alternativa mensium unrichtigerweiſe identiſch gebraucht wird, da beide Bezeichnungen ſich keineswegs decken. Es iſt vielmehr nur eine beſtimmte, auch in den Kanzleiregeln ſpeziell ausgezeichnete Ausnahme von der obigen Regel, daſs zugunſten der Patriarchen, Erzbiſchöfe und Biſchöfe, welche perſönlich Reſidenz in ihren Sprengeln beobachten, die acht päpſtlichen Monate auf *ſechs* reduzirt ſind, und zwar ſo, daſs der Papſt ſich die ſechs ungleichen Monate reſervirt hat (Januar, März, Mai, Juli, September, November), während die ſechs gleichen (Februar, April u. ſ. w.) den Biſchöfen u. ſ. w. überlaſſen werden.

Der Urſprung der päpſtlichen Monate beruht auf folgenden Tatſachen. Seit dem 12. Jarh. begannen die Päpſte einzelnen Kirchen Kleriker zu vakanten Benefizien mittelſt Erſuchungsſchreiben (preces) zu empfehlen und, wenn dies nicht fruchtete, durch ein befehlendes Reſkript die Beſetzung der Stelle mit der bezeichneten Perſon aufzutragen (mandatum de providendo). Im Dekret Gratians von 1151 finden ſich derartige Mandate nicht, da ſie um dieſe Zeit erſt entſtanden ſind. Ein Beiſpiel aus der Zeit Innocenz II. (1130—1143) erwänt Petrus Abt von Clugny epistol. lib. II, ep. 33—35 (citirt von Gonzalez Tellez zum cap. 37 X, de rescriptis I, 3, Nr. 4), ein anderes von Hadrian IV. (1154—1159) epist. 13 (Würdtwein, Subsidia diplomatica Tom. IV (Heidelberg 1774) pag. IX; Mansi collectio Conciliorum T. XXI, Fol. 805). Aus der Zeit Alexanders III. (ſeit 1159) ſind dergleichen Mandate bereits in den Dekretalenſammlungen (c. 7, X, de rescriptis I, 3). Die Praxis war aber, daſs, wenn das Mandat nicht befolgt wurde, literae monitoriae, praeceptoriae und executoriae nach einander erlaſſen wurden und dann erforderlichenfalls die Exekution folgte (vgl. c. 4, X, de concess. praebendae. III, 8. Innocent. III. a. 1198, c. 30, X, de rescriptis. I, 3, c. 34, X, de praebendis et dignitatibus, III, 5. Honorius III. c. 37, X, de rescriptis. I, 3. Gregor. IX. verb. Gonzalez Tellez a. a. O. Nr. 5). Da dergleichen Mandate ordentlicherweiſe zunächſt zu Gunſten dürftiger Bittſteller erteilt wurden, wie dies ausdrücklich im cap. Cum secundum Apostolum (qui altario servit vivere debeat de altari) 16 X. de praebendis III, 5 von Innocenz III. a. 1198 bemerkt wird, ſo nannte man ſolche Verleihungen, mit Bezugnahme auf dieſe Stelle „per formam communem“ oder „in forma panperum“ (ſ. c. 27, X, de rescriptis, I, 3. Innocenz III, a. 1214). Die Erteilung der mandata de providendo bezog ſich aber bald nicht nur auf wirklich erledigte, ſondern auch auf erſt künftig zur Erledigung kommende Benefizien (c. 19, X, de rescriptis I, 3: „si qua [praebenda] tunc in eorum vacaret ecclesia vel proxima vacaturam...). Hierin lag die Übertretung einer Vorſchrift des Laterankonzils von 1179, nach welcher die Verleihung einer Exſpektanz verboten war (c. 2, X, de concess. praeb. non vacantis III, 8, widerholt von Innocenz III., Honorius III., Boniſaz VIII. u. c. 13, 16, X, eod. c. 2, eod. in VI. [III. 7]). Man rechtfertigte dies Verfaren jedoch damit, daſs die Verleihung ſich nicht auf eine beſtimmte Stelle beziehe. Gegen das nunmehr folgende Übermaß ſolcher päpſtlichen Verfügungen ſuchten ſich einzelne Kirchen durch päpſtliche Indulte zu ſichern, die Klagen gegen den Miſsbrauch ſelbſt (vgl. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina P. II, lib. I, cap. XLIII. XLIV) blieben aber im ganzen unerledigt, bis Martin V. auf dem Konzil zu Coſtnitz 1418 den Satz beſtätigte: „Ultra reservationes juris duae partes sint in dispositione Papae, et tertia pars remaneat in dispositione Ordinariorum. Ita, quod duo prima cedant Papae et tertium Ordinario, ita, quod per quamcumque aliam reservationem aut praerogativas non minuatur“ (von der Hardt, Concilium Constantiense Tom. I, p. 1022 sqq.). Definitiv war die Angelegenheit noch nicht geregelt (Thomassin cit. cap. XLIV, Nr. VII a. E.). Sie wurde auf dem Konzil zu Baſel in neue Beratung gezogen. Sessio XII, a. 1433, sessio XXIII, a. 1436 hoben die päpſtlichen Reſervationen auf, ſoweit ſie nicht im Corpus juris (mit Ausſchluſs der Extravaganten) enthalten ſeien und sessio XXXI, a. 1438 decret. II. ſchaffte für die Zukunft die Erteilung der Exſpektanzen und Ernennungen (gratiae exspectativae aut nominationes) ab. „Cessentque de cetero jam facte, et tam ipse quam eciam fiende, si que fiant, nulle sint ipso facto; exceptis illis graciis et nominacionibus, super quibus processus jam sunt expediti, quas ex certis racionabilibus causis, in octo mensibus, quibus hactenus cursum consueverunt habere, tolerandas duximus, donec aliter fuerit ordinatum“. (Dieſe Stelle findet ſich bei Mansi coll. Concil. XXIX, p. 159, auch nebſt den anderen in Bezug genommenen Dekreten bei Koch, Sanctio pragmatica Germanorum illustrata (Argentorati 1789, 4) p. 113. 150. 154. 156 unten, 157). Durch das Wiener Konkordat von 1448 wurde die anderweitige Ordnung getroffen und den Basler Dekreten zum Vorteil der Kurie vielfach derogirt. In Bezug auf die Teilung der Monate ward nun beliebt, daſs in den ſechs glei-

chen Monaten (Februar, April u. ſ. w.) eine freie Verleihung durch die Berechtigten, in den ſechs ungleichen Monaten (Januar, März u. ſ. w.) aber die Dispoſition durch den Papſt erfolgen ſolle (Koch a. a. O. S. 206. 207. 223 ff. 240 ff.). Der Text des Konkordats gibt indes noch einige nähere Beſtimmungen, deren Auslegung nicht unbeſtritten iſt. Es heißt nämlich: „De ceteris dignitatibus et beneficiis quibuscunque, secularibus et regularibus vacaturis, ultra reservationes jam dictas, majoribus dignitatibus post pontificales in cathedralibus et principalibus in collegiatis exceptis, de quibus jure ordinario provideatur per illos inferiores, ad quos alias pertinet; idem sanctissimus dominus . . . non impediet, quo minus de illis, cum vacabunt de mensibus Februarii . . . . libere disponatur per illos, ad quos collatio, provisio, presentatio, electio aut alia quaevis dispositio pertinebit . . .“. Der Sinn dieſer Worte ſcheint unzweideutig zu ſein, daſs die übrigen Dignitäten und Benefizien (gegenüber den Bistümern und Klöſtern) im Februar u. ſ. w. von den Berechtigten beſetzt werden, die höhern auf die Biſchöfe folgenden Dignitäten in den Domſtiftern und die erſten Stellen in den Kollegiatkirchen, alſo die Propſteien, Dekanate, Scholaſtereien, Kantorate u. ſ. w. von den niedrigeren, d. h. den Kapiteln vergeben, alſo von der alternativa mensium ausgenommen werden ſollen. Gleich anfangs hat ſich aber eine andere Interpretation dagegen geltend gemacht, nach welcher ſolche Kapitelſtellen von der alternativa ausgenommen und den Päpſten reſervirt ſein ſollten. Die, welche ſo deuten, ſchließen die Worte majoribus bis exceptis in Parentheſe und beziehen den Satz: de quibus jure ordinario providetur (ſo leſen ſie ſtatt provideatur; ja ſie ſcheinen ſelbſt den Text durch Fortlaſſung der Worte de quibus für ſich korrumpirt zu haben, ſ. Hedderich, Elementa juris canonici, Pars IV (Bonn 1792) p. 162) auf das Vorhergehende. Die erſte dieſer Auslegungen wird übrigens ſchon durch das von Martin V. auf dem Coſtnitzer Konzil gemachte Zugeſtändnis, welches der Kurie noch vorteilhafter iſt als das Wiener Konkordat, unterſtützt. In jenem findet ſich wörtlich der obige Paſſus bis pertinet, mit dem Zuſatze „nec computentur in turno seu in vice eorum“ (vgl. Koch a. a. O.). Da die zweite Auslegung aber ſchon von Aeneas Sylvius (Pius II.) geltend gemacht wurde, ſuchten ſich einzelne Stifter bald durch beſondere Konzeſſionen die Wal der Dignitäten zuſichern zu laſſen. So Speier für den Dekan, Scholaſtikus und Propſt im J. 1477 und 1481 (Würdtwein, Subsidia diplomatica IX, 213. 208; Koch, cit. p. 287. 290 sqq.), Mainz für den Propſt 1562 (Koch, cit. p. 297) u. a.

Von der alternativa mensium werden außerdem ausgenommen Vakanzen, welche durch einfachen Verzicht oder durch Tauſch eines Beneficiums entſtehen (Schloer, De reservatione beneficiorum et dignitatum ex qualitate vacationis per resignationem Francof. ad M. 1777, 4°; Koch, cit. p. 226 not. 55); ferner Benefizien, welche einem Laienpatronate unterliegen (Koch, cit. verb. Ferraris, Bibliotheca canonica sub v. beneficium art. XI, Nr. 18—20); desgleichen ſtändige Vikarien einer Pfarrkirche, welche einer Dignität u. ſ. w. unirt ſind (Ferraris, cit Nr. 23; Koch a. a. O.) und überhaupt Curat-Benefizien oder Pfarrkirchen (Hedderich, Diss. de parochiis in Germania praecipue in ducatibus Juliae et Montium alternativae mensium concordatorum haud subjectis, in der Collectio dissertationum ex jure eccl. Germ. Tom. I (Bonn 1780, 4°) Nr. X, S. 241 ff.; Koch, cit. p. 228, not. 64).

Von der Beſchränkung durch die päpſtlichen Monate haben ſich manche Diözeſen ganz frei zu machen gewuſst, wie Bamberg und Würzburg (Propst, turnarii ecclesiarum Germaniae, in (Ullheimer): ad concordata nationis germ. integra documentorum fasc. IV. (Fref. et Lipsiae 1777) p. 360 sq., 376 sq.). Den drei geiſtlichen Kurfürſten hatte der Papſt beſondere Indulte verliehen, nach welchen die Verleihung der Benefizien in den päpſtlichen Monaten ihnen zuſtehen ſollten. Das Indult wurde jedem Erzbiſchofe von dem jedesmaligen Papſte auf Lebenszeit erteilt. Es erhellt dies aus einem Breve Pius V. an den Erzbiſchof Daniel von Mainz vom 2. Mai 1566 (bei Gudenus, Codex diplomat. Tom. IV, Nr. CCCXXIV, p. 717). „Quod rogasti, ut indultum, quod tibi a praedecessore nostro Pio IV. concessum fuerat super beneficiis, quae vacare contigisset in

mensibus sedi Apostolicae reservatis, tibi confirmare velimus, de eo cum Venerab. fratribus nostris S. R. E. Cardinalibus consultabimus, ut moris est, et tibi postea de eorum consilio respondebimus"; desgleichen ous späteren Klogen über Beschränkungen (m. s. insbesondere vom Jar 1673 (Hedderich, Elementa juris canonici Pars IV, p. 171 sq.) 1769 (Le Bret, Magazin zum Gebrauche der Staoten- und Kirchengeschichte, Theil VIII, S. 4) u. a.

Wos den Gebrauch der päpstlichen Monote selbst betrifft, so bestimmt das Wiener Konkordot, es müsse die Provision des apostolischen Stules erfolgen: „infra tres menses a die note vacationis in loco beneficii", widrigensalls der sonst Berechtigte über die Stelle zu disponiren besugt sein soll. Diese Worte: infra tres u. s. w. werden aber abweichend ausgelegt. Gregor XIII. hot unterm 1. November 1576 interpretirt: „wenn nicht binnen drei Monaten vom Tage der am Sitze des Benefiziums bekannt gewordenen Vokonz die Provision erfolgte" und die Deutung verworfen, „dafs die Provision an dem Orte des Benefiziums bekannt geworden", zugleich aber verordnet, dafs der Providirte dem sonst Berechtigten die Provision binnen drei Monoten mitzuteilen oder am Orte des Benefiziums bekannt zu mochen habe. In Deutschlond hat mon sich indessen gegen die päpstliche Interpretotion erklärt, da es sich hier um einen Vertrag handle, welcher nicht von einem der Kontrahenten einseitig ausgelegt werden dürfe (vgl. Ferroris, a. a. O., Nr. 15, 16; Koch a. a. O., S. 229, Not. 65). Übrigens dürfen die Berechtigten in ihren Monoten durch päpstliche Exspektanzen um so weniger gehindert werden, als dos tridentinische Konzil sess. XXIV. cap. 19 de reform. alle gratiae exspectativae aufgehoben hat.

Nicht unbestritten ist, ob im Falle päpstlicher Sedisvakanz den Bischöfen oder nach onderer Meinung den Kapiteln die Provision in den päpstlichen Monoten zustehe. Über die Gründe für und wider s. m. Ferroris o. a. O., Nr. 24, 25; Koch a. a. O., S. 229, Not. 68.

Dos Recht der päpstlichen Monate besteht ouch jetzt noch, hat indessen in der neuesten Zeit einige Modifikationen infolge besonderer Vereinborungen erlitten. In Boyern bestimmt das Konkordat von 1817 Art. X, „Regia Majestas ad canonicatus in sex mensibus apostolicis sive papalibus nominabit". Für Preußen setzt die Bulle de salute animarum von 1821 fest: „Fntnro autem tempore .... canonicatus in mensibus Jannarii, Martii, Maii, Julii, Septembris ac Novembris .... vacantes conferentur, quemadmodum in capitulo Wratislaviensi hactenus factum est". In Breslau hotte der König als souveräner Herzog von Schlesien zu den in den ungleichen Monoten erledigten Kanonikaten dos Nominationsrecht geübt, in der Weise, dafs über den von ihm Nominirten der Bischof ein Zeugnis kanonischer Tüchtigkeit auszustellen hatte, worauf die päpstliche Provisionsurkunde erlossen wurde (vgl. Laspeyres, Geschichte und heutige Verfossung der katholischen Kirche Preußens. (Halle 1840) Bd. I, S. 339, 369, 370.) Hienach wird jetzt also in allen preußischen Bistümern verfaren. Durch die Aufhebung des ständischen Provisionsrechtes in der Verfassungsurkunde vom 5. Dezember 1848 Art. 15 (31. Januor 1850 Art. 18) ist hierin nichts geändert, do dieses in der Bulle anerkannte Recht „ouf einem besondern Rechtstitel beruht". In mehreren anderen Ländern sind die päpstlichen Monate zugleich mit den übrigen Reservaten der Kurie fortgefollen, wie in Honnover, den zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehörigen Territorien u. s. w. **(H. F. Jacobson†) Mejer.**

Mentzer, Balthasar, der Ältere, einer der bedeutenderen, streng lutherischen Theologen der älteren Periode, hat in dem Artikel über Kenotiker und Kryptiker nur kurze Erwänung gefunden (s. Bd. VII, S. 641 f.), weshalb hier noch Einiges zu seiner Chorakteristik nachgetragen werden mufs. Mit Recht nennt ihn Henke den Patriarchen des echten Luthertums in Hessen, der wol eine ausfürliche Dorstellung verdiente. Er war am 27. Februar 1565 zu Allendorf im Hessischen geboren und studirte in Marburg, wo er sich früh durch Talent und Kenntnisse auszeichnete. Noch einer mehrjärigen Tätigkeit als Prediger in Kirtorf wurde er 1596 zum Professor der Theologie in Marburg ernonnt, wurde Ephorus der

Stipendiaten und nach einigen Jaren Doktor der Theologie. In dieſer Stellung erlebte er als einer der zunächſt Beteiligten die reformirte Kirchenreform des Landgrafen Moritz. Unfähig den vier „Verbeſſerungspunkten“ — Verbannung der ubiquitiſtiſchen Lehre, Widerherſtellung des Bilderverbots, des Brotbrechens im Abendmal und veränderte Zälung des Dekalogs — Folge zu leiſten, ſchloſs er ſich ſeinem Kollegen Winckelmann und dem Stadtpfarrer Leuchter an, welche 1605 nach Gießen auswanderten, und nahm hier auf der 1607 durch den Landgrafen Ludwig neu gegründeten Univerſität als einer der vornehmſten lutheriſchen Lehrer Stellung. Seine Tätigkeit in Gießen umfaſst den wichtigſten Teil ſeines Lebens, doch durfte er 1625 nach Marburg infolge der Verlegung der Univerſität zurückkehren, wo er auch am 6. Januar 1627 geſtorben iſt. — Mentzer war durchaus Lutheraner im Sinne der Konkordienformel, für ihn fiel der theologiſche Beruf mit der Pflicht der allſeitigen Verteidigung des konfeſſionellen Dogmas vollſtändig zuſammen. Sein chriſtlicher Glaube war weſentlich Glaube an das chriſtologiſche Dogma, wie es ſich in der Idiomen- und Ubiquitätslehre vollendet und auf die Anſchauung des Sakraments und des ſakramentlichen Genuſſes übertragen hatte; nur unter dieſer Vorausſetzung iſt ſein litterariſches Leben verſtändlich, welches uns in jene Zeiten zurückverſetzt, wo über dieſe Kontroverſen Abhandlungen von 400 Seiten in Menge geſchrieben und geleſen wurden. Dieſen ſeinen beſchränkten Standpunkt verfocht Mentzer unabläſſig, aber mit Gewiſſenhaftigkeit und gelehrtem Geſchick, one perſönliche Gehäſſigkeiten einzumiſchen, und zugleich mit dem Beſtreben, den Frieden in der eigenen Kirche nicht zu ſtören. Er war ein Polemiker im beſſeren Sinn, weshalb ein ehrenhafter Charakter und ein perſönlich mildes und friedfertiges Betragen ihm allgemein nachgerühmt werden. Seine Schriften und Abhandlungen können hier nur zum kleineren Teile erwänt werden, ſie ſind ungemein zalreich und meiſt polemiſch, die lateiniſchen wurden ſpäter von ſeinem Sone geſammelt und herausgegeben: Opera theologica latina, 2 tomi Francof. 1669. Von exegetiſchen Arbeiten und kleinen ſyſtematiſchen oder katechetiſchen Entwürfen ſehen wir ganz ab. Schon ſeine oft aufgelegte Exegesis confessionis Augustanae, Giss. 1603, dient ausſchließlich der Verteidigung gegen die Katholiken und Reformirten, äulich die Repetitio Chemnitiana. Herausgefordert durch des Katholiken Joh. Piſtorius „Wegweiſer vor alle verführte Chriſten“, antwortete er in den Schriften: Anti-Pistorius seu disputatt. de praecipuis quibusdam controversis capitibus, Marp. 1600, Evangeliſcher Wegweiſer, Marburg 1603, und viele andere. Sein reformirter Gegner war zunächſt ſein Nachbar, der ausgezeichnetſte Repräſentant der nunmehrigen heſſen-kaſſelſchen Theologie, Johannes Crocius, Profeſſor in Marburg; Mentzers Verantwortungen und Angriffe gegen ihn beweiſen, daſs er auch die gemäßigte reformirte Richtung nicht würdigen wollte und konnte und dem freieren Anſchluſs an die *Augustana* jedes Recht abſprach: Abstersio calumniarum J. Crocii, Apologeticus, Antierocins, Collatio Augustanae confessionis cum doctrina Calvini, Bezae et sociorum, 1610. Außerdem geriet er in Streit mit Johann Sadeel in Paris und Genf, Matthias Martinius in Herborn, Paul Stein in Kaſſel, Schönfeld und Pareus: Elenchus errorum J. Sadeelis in libello de veritate humanae naturae Christi, Giss. 1615, Elenchus errorum J. Sad. in libello de sacramentali manducatione, Giss. 1612, Anti-Martinius sive modesta et solida responsio etc., Giss. 1612 u. v. a. Dieſe Kontroverſchriften über die Idiomenlehre, die menſchliche Natur Chriſti, den ſakramentlichen Genuſs im Abendmal und den Stand der Erniedrigung offenbaren die ganze logiſche Schärfe der reformirten Kritik und die ganze Zähigkeit und Standhaftigkeit der lutheriſchen Verteidigung. Das Verfaren bleibt ſich auf beiden Seiten gleich; es ſind immer dieſelben Entgegenſetzungen des Endlichen und Unendlichen, welche die reale Kommunikation der Idiome und ſomit die Ubiquität undenkbar machen, und dem gegenüber iſt es immer dieſelbe Beziehung auf die perſönliche Einigung der Naturen und deren Konſequenzen, aus welcher ſich ihre Notwendigkeit ergeben ſoll. Für Mentzer handelte es ſich hauptſächlich um die Verherrlichung der menſchlichen Natur Chriſti; ihr gilt der Stand der Erniedrigung, ſie iſt aber zugleich nach der Erhöhung durch die perſönliche Verbin-

dung mit der göttlichen zu einem allgemein zugänglichen und überall gegenwärtigen Heilsgut geworden. Nach seinem Urteil streift die Meinung des Gegners geradezu an Arianismus. Diese zunächst rein konfessionelle Polemik fürt uns auf einen andern Streitpunkt; denn wärend Mentzer nur fremdartige Irrtümer der Reformirten zu widerlegen beabsichtigte, regte er, one es zu wollen, einen Widerspruch der eigenen Konfessionsgenossen an. In den Verhandlungen mit Martinius hatte er den Satz aufgestellt: ipsa divina praesentia juxta sacras literas est actio; die göttliche Allgegenwart sei nicht allein als substanzielles Nahesein bei den Kreaturen zu denken, sondern auch als Allwirksamkeit, so dass Vorsehung und Weltregierung mit zu ihren Merkmalen gehören. Diese Definition erschien den Gießener Kollegen Winckelmann und Gisenius bedenklich, sie wendeten ein, dass bei solcher Beschreibung das Wesenhafte der Allgegenwart gänzlich in ein Wirkendes aufgelöst werden könne. Mentzer verteidigte sich, doch entstand eine Missheligkeit, welche Landgraf Ludwig so ernst nahm, dass er 1617 sämtliche Gießener Theologen nach Darmstadt berief und ihnen auferlegte, die Sache friedlich beizulegen. Wirklich einigte man sich dahin, dass Wesen und Wirken in jener Frage nicht getrennt werden dürfen, die ganze Differenz also nur eine formelle Bedeutung haben könne. Dennoch blieb Mentzer bei seiner Auffassung stehen und unterließ nicht, sie bei der weiteren Verteidigung der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi gegen die genannten Reformirten in Anwendung zu bringen. Er wollte es eben vermeiden, dass die göttliche Allgegenwart einer wesenhaften Unendlichkeit gleichgestellt werde, sondern sie sollte auf das Verhältnis zu den Kreaturen bezogen, als ein Relatives und Aktives gedacht werden. Wenn also diese Gegenwart der menschlichen Natur Christi vermöge des Logos einwont: so empfängt diese letztere damit noch keine wesenhafte Unermesslichkeit (infinitas), die jede Begrenzung aufhebt, sondern nur eine allgegenwärtige Wirksamkeit wird ihr mitgeteilt, es ist die Macht und der Wille des Logos, worauf sie ruht. Man erkennt leicht, dass auf solche Weise die Vorstellung der Ubiquität erleichtert wurde, auch fiel die Folgerung hinweg, als ob der menschliche Christus schon wärend seiner Erniedrigung auf Grund der Gemeinschaft mit der göttlichen Natur an allen Orten hätte zugegen sein müssen. — Daran knüpfte sich der Streit mit den Tübingern, dessen Verlauf bis zu der 1624 von Sachsen ausgehenden Entscheidung, die zu Gunsten der Gießener ausfiel, wir hier nicht zu erzälen haben. Vgl. Bd. VII, S. 642. Mentzers Hauptschrift ist: Necessaria et justa defensio contra injustas criminationes L. Osiandri, M. Nicolai, Th. Thummii, in qua multi de persona et officio Christi errores detegnntur et refutantur, 1624, sie enthält Aktenstücke, Berichte und Abhandlungen und wurde in Thummii Acta Mentzeriana 1625 beantwortet. Nur die Hauptfrage dieses bekannten kryptischen Streits: ob die menschliche Natur Christi im Stande der Erniedrigung bei allen und jeden Kreaturen gegenwärtig gewesen sei und alles im Himmel und auf Erden regiert habe selbst mitten im Tode? — bedarf noch einer kurzen Beleuchtung. Mentzer verteidigt seinen Standpunkt teils aus der Übereinstimmung mit der Konkordienformel, teils aus der Idee und Warheit der Selbsterniedrigung Christi. Soll sich Christus als Mensch erniedrigt haben, so muss er sich der Anwendung der ihm aus der göttlichen Natur zufließenden Majestät wirklich und faktisch, wenn auch mit Abzug der einzelnen Wunderwirkungen, enthalten haben und er konnte sich enthalten, weil das unbegrenzte Gegenwärtigsein und Regieren Sache des Willens war und nicht unmittelbar aus dem Wesen hervorging. Denn ein fortgesetzter und nur verhüllter Gebrauch dieser Gottesmacht auch wärend des Erdenlebens wäre keine κένωσις mehr und würde aus Christi Hunger und Durst und aus seiner Armut und Verachtung vor den Menschen „lauter Scheinhandel" gemacht haben. Damit wird nicht geleugnet, dass Christus auch als Mensch im Besitz dieser Eigenschaft gewesen sei; er besaß sie wol (κτῆσις), enthielt sich aber um der Menschen willen fast vollständig ihres Gebrauchs (χρῆσις), und es erklärt sich aus dem Begriff der Allgegenwart, dass sie als freie und der Unterbrechung fähige Wirksamkeit von dem unterliegenden Wesen unterschieden werden kann. Wendet man dagegen ein, dass

die Prämissen des Dogmas keine andere Folgerung übrig lassen als die, nach welcher Christus auch wärend seines irdischen Daseins überall wenn auch nur verhüllterweise gegenwärtig gewesen ist, weil diese Gegenwart ihm wirklich einwonte und sich daher auch in der ganzen Unendlichkeit ihres Wesens und Wirkens äußern mußte: so wird eben die Konsequenz übertrieben und der Begriff der Allgegenwart verkannt, denn es handelt sich hier nicht um ein Verhältnis des Seins, sondern des Tuns, um den Gebrauch eines mitgeteilten Idioms, und dieser wird durch den Akt der Erniedrigung ausgeschlossen. Wird ferner geantwortet, daſs eine solche Enthaltung wol innerhalb des hohenpriesterlichen Amts angenommen werden dürfe, nur nicht in Betreff des königlichen Amtes: so wird durch diesen Unterschied nichts gewonnen, und Christi Selbstentäußerung kann gar nicht außer Beziehung gerade zu dem königlichen Amt gedacht werden. Es ist widersinnig zu behaupten, daſs Christus auch als irdischer Mensch seine Herrschaft im Himmel und auf Erden vollständig geübt habe; nein, er enthielt sich ihrer wirklich und kann sie nur momentan und für den Zweck der Wundertätigkeit gebraucht haben. Dies sind Mentzers wichtigste Erklärungen (vergl. Necessaria defensio, S. 69. 343 ff.), und sie mußten der Mehrheit einleuchten, mag auch die rein formelle und dogmatische Folgerichtigkeit auf Seiten der Tübinger gewesen sein. Es war dies einer von den Fällen, wo der Gegenstand des Dogmas mehr Kraft hatte als das Dogma selber. Mentzer wollte die Realität der Menschwerdung und des menschlichen Daseins Christi retten; daſs er dies wollte, daſs er sich nicht irren ließ und die unheimliche Vorstellung einer verhüllten Mitregierung des lebenden und sterbenden Christus entschieden von sich wies, beweist Wahrheitssinn; er diente der Warheit innerhalb der Grenzen seines Standpunkts, und hätte die Meinung der Tübinger gesiegt, so würde die Schranke gegen den Doketismus völlig durchbrochen, ja die sittliche Anschauung des Werkes Christi angetastet worden sein. — Über die Schranken der Konfession reichte allerdings der Blick dieses Mannes nicht hinaus, und wir dürfen uns nicht wundern, daſs Mentzer einem Manne wie Calixt nicht gewachsen war, noch auf dessen weitreichende Bestrebungen einging. Er erlebte noch die Anfänge der helmstädtischen Bewegung. Schon 1610 war es zwischen ihm und Calixt in Gießen zu einer wenigstens ungestörten Begegnung gekommen; später aber dachte man in Wolfenbüttel daran, Mentzer als echten Lutheraner herbeizuziehen und ihm wärend Calixts Abwesenheit die Beaufsichtigung der schon verdächtig gewordenen Universität Helmstädt anzuvertrauen. Doch kam diese 1618 projektirte Visitation nicht zur Ausfürung, Mentzer aber nahm Gelegenheit, in einem Schreiben an seinen Schwiegersohn, den Superintendenten Wiedeburg in Wolfenbüttel, vom 31. März 1620 sein Urteil über Calixts Epitome theologiae abzugeben. Er erkennt die seltenen Talente des Verfassers an, beurteilt aber die ganze Schrift lediglich nach dem engsten konfessionellen Maßstabe und hebt nur dasjenige hervor, was in den Ansichten vom Ebenbilde und der Sünde, der Prädestination und der Idiomenverbindung auf eine Annäherung an das Katholische oder das Reformirte schließen ließ (conf. Hülsemanni dialysis problematis Calixtini, Lips. 1650, praef. p. 100).

Nur kürzlich berichten wir über den jüngeren Balthasar Mentzer, den Son des Genannten und Herausgeber der Opera latina. Dieser war am 14. Mai 1614 zu Gießen geboren und empfing seine Bildung auf dem Pädagogium zu Marburg, wohin sein Vater gleichzeitig übersiedelte, und seit 1628 auf der dortigen Universität. Der Landgraf Georg II. von Hessen-Darmstadt wurde frühzeitig auf den jungen Mann aufmerksam und nahm ihn bei einer Reise nach Sachsen mit ins Gefolge. Hierauf suchte er sich zu Straßburg, Marburg und Jena weiter fortzubilden und trat auf Veranlassung des Hofes in die akademische und theologische Laufbau. Er wurde 1640 Professor zu Marburg und erhielt 1648 vom Landgrafen die Erlaubnis, einem Ruf nach Rinteln zu folgen, von wo er aber schon nach vier Jaren zurückgerufen und an der nunmehr restaurirten Universität Gießen als Ordinarius für Theologie und hebräische Sprache angestellt wurde. Er war nicht lediglich Gelehrter, sondern besaß auch praktische Eigenschaften, weltliche Klugheit und Geschäftskenntnis. Schon 1645 war er von

Rinteln aus zu einer Sendung an den schwedischen Gesandten Grafen Oxenstirn nach Osnabrück gebraucht worden, jetzt erhielt er 1651 den Auftrag, an dem vom Landgrafen Ernst beantragten Religionsgespräch zu Rheinfels nebst Haberkorn und Happel teilzunehmen. Im nächsten Jare empfing er die Stellung als Oberhofprediger und Superintendent in Darmstadt, und von nun an finden wir ihn öfters auf amtlichen Reisen oder in fürstlicher Begleitung tätig. Die in der Nähe auftauchenden Unruhen der Weigelianer wurden durch ihn untersucht und gedämpft, das Auftreten des Pietismus scharf gerügt und zurückgewiesen. Er starb am 28. Juli 1679. Seine ziemlich zalreichen aber meist kleineren Schriften schließen sich nur teilweise an die polemischen und dogmatischen Interessen seines Vaters an, andere sind moralischer oder erbaulicher Art oder beziehen sich auf die inzwischen sehr veränderten Zeitverhältnisse. Wir erwänen: Compendium theol. christ., Rint. 1649, Quaestt. theol. ad August. Conf., Darmst. 1668 und öfter widerholt, zuletzt Rint. 1753, De termino vitae, 1647, und Abgenötigte fernere Erklärung der Frage vom Ziel des menschlichen Lebens, Rint. 1649 (beides veranlasst durch eine Leichenpredigt Abraham Theopolds zu Blomberg, welche die Frage anregte, „ob das menschliche Lebensziel in der lauteren Gottesgewalt oder in der menschlichen Gewalt und Willensmittel stehe"), Kurzes Bedenken über Wahrenbergs Gespräch von der Polygamie, Darmst. 1671; Kurzes Bedenken von den einzelnen Zusammenkünften, wie dieselben etlicher Orten wollen behauptet werden, von Ph. L. Hanneken mit einer Vorrede herausgegeben, Gießen 1691. Der Herausgeber war der heftigste Antipietist in Gießen, der Son des Menno Hanneken, des Schwiegersones des älteren Mentzer. — Auch dieser jüngere Mentzer besaß alle Abzeichen strenger lutherischer Kirchlichkeit, aber an Gründlichkeit des Wissens und Tüchtigkeit der Gesinnung stand er entschieden gegen den Vater zurück. Sein Son Balthasar war Professor der Mathematik in Gießen und gleichfalls bei den pietistischen Streitigkeiten beteiligt, sein Enkel lutherischer Prediger zu London, später Generalsuperintendent in Hannover, gestorben 1741, auch durch einige Schriften bekannt geworden. Der Leser wolle beachten, dass die Schriften dieser gleichnamigen Männer in manchen Nachschlagebüchern vermengt werden.

Vgl. Witten, Mem. theol. I, pag. 223—268; Strieder, Hessische Gelehrtengeschichte, VIII, S. 418 ff.; Walch, Relig. Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, I, S. 211; Desselben Relig. Streitigkeiten außerhalb der lutherischen Kirche, III, S. 505; Henke, Georg Calixtus, I, 123. 282. 307. 321; II., 23.

Gaß.

Mercator, Marius, lateinischer Kirchenschriftsteller des 5. Jarh.'s, wichtig für die Geschichte der pelagianischen und nestorianischen Streitigkeiten. — Kein alter Schriftsteller, außer Augustin (epist. 193; quaest. ad Dulcit. 3) und Possidius (indic. libr. Augustini 4) tut seiner Erwänung. Von seinen persönlichen Verhältnissen ist wenig bekannt. Seine Heimat war (nach der Vermutung Garniers) Italien, und zwar Campanien oder Apulien; warscheinlicher aber, wie man aus seiner Geistesart und dogmatischen Anschauungsweise, aus seinem Stil, seiner Verbindung mit Augustin, seiner Bekanntschaft mit afrikanischen Zuständen und Vorgängen schließt (Gerberon, Baluze, du Pin, Cave u. a.), Nordafrika. Ob er Geistlicher, Mönch oder Laie gewesen, wissen wir nicht; letzteres will man daraus schließen, dass er noch im J. 431 einen gewissen Pientius nicht als frater oder consacerdos, sondern als venerande presbyter anredet, wärend er sich selbst einfach als servus Christi bezeichnet. Jedenfalls aber besaß er nicht bloß allgemeine wissenschaftliche Bildung, besonders Kenntnis der griechischen wie der lateinischen Sprache, sondern auch reges theologisches Interesse, Belesenheit in der hl. Schrift und der dogmatischen Streitlitteratur, besonders aber einen lebendigen, mitunter zelotischen Eifer für die Orthodoxie.

Um 418 unter Bischof Zosimus muss er in Rom gewesen sein (p. 18 sq. ed. Bal.). Hier lernte er die Häupter des Pelagianismus (principes hujus amentissimi erroris) persönlich kennen und suchte sie in zwei Schriften zu widerlegen,

die er dem Auguſtin zur Prüfung zuſandte. Auguſtin erhielt die Sendung mit großer Befriedigung (ſ. ep. Aug. ad Mar. Merc. 193) zu Karthago, war aber durch den Drang der Geſchäfte und durch eine Reiſe nach Mauritanien verhindert, darauf zu antworten; bei ſeiner Rückkehr nach Hippo traf er einen zweiten Brief des Marius, der ſich über das Schweigen Auguſtins beklagte (succensentem, quod tibi non rescripserim), aber auch eine zweite Schrift desſelben gegen die Pelagianer (alium adversus novos haereticos librum, refertum sanctarum testimoniis scripturarum), die dem Auguſtin um ſo größere Freude machte, je weniger er ſich eine ſolche Leiſtung zu dem Schreiber verſehen hatte (tantum te profecisse nesciebam) und je willkommener es ihm war, treue und mutige Verteidiger der Kirche Chriſti gegen die profanen Neuerungen zu finden, daher er ihn mant, mit dem beharrlichſten Fleiße auf der betretenen Ban fartzuſchreiten und weitere Ergebniſſe ſeiner Studien aber ſeines Nachdenkens ihm mitzuteilen (ebendaſ.). Dieſes Antwarts- und Entſchuldigungsſchreiben Auguſtins iſt außer den Schriften des Marius die einzige Quelle für unſere Kenntnis ſeiner Perſon. Offenbar war er damals (418) noch ein junger Mann, alſa wal kaum var 390 gebaren, dem Auguſtin näher bekannt und ane Zweifel ſein Schüler, damals in Rom mit wiſſenſchaftlichen Studien und litterariſchen Arbeiten beſchäftigt, vielleicht im Beruf eines öffentlichen Lehrers (doctores nennt Auguſtin ſich und den Marius), mit den Freunden Auguſtins, den nachmaligen Päpſten Cöleſtinus und Sixtus, befreundet (der Überbringer des Briefs an Mercatar hat auch Briefe Auguſtins an die beiden genannten römiſchen Geiſtlichen abzugeben, ſ. die Bened. zu Aug. ep. 193). Nach einmal erwänt Auguſtin des Mercator und ſeines an ihn geſchriebenen Briefes in ſeiner c. 422 verfaſsten Schrift: de octo Dulcitii quaestionibus q. 3. mit den Warten: „epistola, quam scripsi ad filium meum, nomine Mercatorem, procul dubio notissimum vobis (ſo iſt ane Zweifel zu leſen, ſ. die Benediktiner-Ausgabe und Tillemont, Memoires Bd. XIII, Nate LXXV). Weitere Briefe Auguſtins an Mercator ſcheinen verlaren zu ſein (Tillemant ebendaſ. S. 772). Späterhin (jedenfalls var 429) muſs ſich Mercator nach Kanſtantinapel begeben und dart einen Teil ſeines ſpäteren Lebens zugebracht haben. Er war dart nicht blaß Augenzeuge und aufmerkſamer Beabachter, ſandern auch mithandelnde Perſan in dem letzten Stadium der pelagianiſchen, wie im Verlauf der neſtarianiſchen Streitigkeiten, ja man möchte vermuten, ſeine dartige Stellung ſei die eines offiziellen Agenten der ihm perſönlich befreundeten römiſchen Biſchöfe Cöleſtin I. (422—432) und Sixtus III. (432—440) geweſen. Wenigſtens beruft er ſich widerholt auf die in ſeinen Händen befindlichen offiziellen Aktenſtücke (pag. 132 sqq.), und auch ſeine eigenen Elabarate tragen großenteils den Charakter offizieller Denkſchriften und Urkundenſammlungen; mitunter ſcheint er geradezu im Namen der sedes apostolica zu ſprechen (Commonit. super nom. Coelestii pag. 142 ed. Baluze). Var allem iſt es ihm darum zu tun, das Verfaren des römiſchen Stules gegen die Häupter des Pelagianismus zu rechtfertigen und die Verdammung derſelben, beſanders die des Julian van Eclanum und der reliqui complices ejus (pag. 138), in Kanſtantinapel zu betreiben. Zu dieſem Zwecke richtete er im J. 429 (in Consulatu Florentii et Dionysii) eine Denkſchrift (commonitorium) in griechiſcher Sprache an die Gemeinde in Kanſtantinapel und viele framme Männer, überreichte ſie auch dem Kaiſer Theadaſius II. und überſetzte ſie ins Lateiniſche. Die Folge derſelben war die Verbannung des Julian, Cöleſtius und ihrer Parteigenaſſen aus Kanſtantinapel und die Verdammung derſelben auf der epheſiniſchen Synade des Jares 431. In demſelben Jare, jedenfalls nach dem Tade Auguſtins (28. Auguſt 430) und warſcheinlich nach vor der epheſiniſchen Synade (Pfingſten 431) ſchrieb er gegen Julian (p. 1 ed. Baluze) und überſetzte die Anathematismen Cyrills, ſawie andere auf den pelagianiſchen und neſtorianiſchen Streit bezügliche Aktenſtücke ins Lateiniſche. Kurz nach dem Konzil wal iſt die latein. Überſetzung der actio VI Synodi Ephesinae gearbeitet; andere Stücke (z. B. Excerpte aus einer von Theodaret nach Cyrills Tade 444 gehaltenen Predigt, aus deſſen Schrift gegen die epheſiniſche Synade vam Jare 449, beſonders aber die Erwänung der Eutician a insania pag. 355) geben den Be-

weis, daſs Mercator mindeſtens das Jar 449, warſcheinlich noch das Chalcedonenso von 451 erlebt hat. Spätere Data fehlen, daher man annimmt, er ſei bald nach 451 geſtorben.

Mercator erſcheint in ſeinen Schriften als treuer Anhänger der orthodoxen Lehre, als großer Verehrer Auguſtins und Cyrills, als leidenſchaftlicher Kämpfer wider pelagianiſche und neſtorianiſche Häreſie und wider die Theologie der antiocheniſchen Schule, in der er den Ausgangs- und Stützpunkt beider ihm gleich verhaſsten Richtungen ſah. Sein eigener dogmatiſcher Standpunkt iſt ein ziemlich beſchränkter, ſein Urtheil ein unſelbſtändiges, ſein Stil rauh und vielfach unedel, ſeine Überſetzungsmethode wörtlich und daher nicht ſelten hart und ungelenk, ſeine Polemik leidenſchaftlich, oft ungerecht, mitunter geradezu ungebildet und gemein (man ſehe z. B. ſein Urteil über Männer wie Theodor, Ibas, Theodoret, von dem er ſagt, er habe diabolo instigante geſchrieben, oder ſeinen Vorwurf gegen den Pelagianer Cöleſtius, er ſei naturae vitio eunuchus matris utero editus u. dergl.). Nichtsdeſtoweniger ſind ſeine Schriften, ſeine Excerpte und wortgetreuen Überſetzungen (de verbo in verbum, quantum fieri potest pag. 52 bei Baluze) aus fremden Werken, namentlich aus den im Original für uns verlorenen Schriften der Häretiker, ſowie ſeine vielfachen, freilich ſtets mit Kritik zu gebrauchenden Notizen über die Perſönlichkeiten und Ereigniſſe ſeiner Zeit, für die Geſchichte des neſtorianiſchen und pelagianiſchen Streites von großem Werte, da uns mehrere der wichtigſten einſchlägigen Aktenſtücke nur durch ſeine Aufzeichnungen erhalten ſind.

Die Schriften des Marius Mercator waren lange unbekannt, obgleich im 9. Jarhundert, zur Zeit des Gottſchalk'ſchen Streits und der pſeudo-iſidoriſchen Fälſchung davon mehrfach Gebrauch gemacht wurde (vgl. Hinſchius in Doves Zeitſchrift f. K.-Recht VI, 148; Schulte, Iter Gallicum in den Wiener Sitzungsb. 1868, S. 380; Richter-Dove, K.-Recht S. 84), was dann zu der ſeltſamen Erdichtung eines Iſidorus Mercator geſürt hat. Erhalten ſind ſie uns, ſoviel wir wiſſen, nur in zwei Handſchriften, von denen die eine minder vollſtändige zu Beauvais, die beſſere und vollſtändigere, wie es ſcheint aus Lorſch ſtammend, unter den Codd. Palatini der Vaticana ſich befindet (vgl. Reifferſcheid, Die römiſchen Bibliotheken in den Winer Sitzungsb. 1867, S. 538 ff.). Herausgegeben wurden zuerſt 6 Schriften von dem Benediktiner Gerberon (pſeudonym: Rigberius) u. d. T. Acta Marii M., S. August. discipuli etc., Brüſſel 1673, 12°; ein Abdruck in Bibl. Patr. Max. t. 27. In demſelben Jare folgte die erſte Geſamtausgabe durch den Jeſuiten J. Garnier (Marii M. Opera prodeunt nunc primum studio J. Garnerii S. J., Paris 1673, 2 t. fol.). Eine neue, und bis jetzt die beſte Ausgabe, veranſtaltete endlich Stefan Baluze u. d. T. Marii M. Opp. ad fidem veterum codd. emendavit et illustr. etc., Paris 1684, 8°; Abdruck bei Gallandi Bibl. Patr. VIII, 615 sqq. Dagegen hat Migne den ſchlechteren Text Garniers widerholt Patrol. lat. t. 48. Eine neue Vergleichung der Handſchriften iſt nicht überflüſſig (vgl. Reifferſcheid a. a. O.).

Wir teilen die Schriften in zwei Klaſſen: A. auf den pelagianiſchen, B. auf den neſtorianiſchen und euthychianiſchen Streit bezügliche.

A. Zur erſten Klaſſe würden zuerſt gehören die beiden 417—418 in Rom geſchriebenen, an Auguſtin überſandten libri adv. novos haereticos (ſ. o.). Dieſelben ſind aber verloren, es wäre denn, daſs die von mehreren Gelehrten (von S. Piccinardus, O. Praed., in ſeiner Ausgabe von Sirmonds Praedestinatus, Patavii 1686, 4°, du Pin, Ceillier u. a.) aufgeſtellte Vermutung ſich bewarheitete, wonach uns die zweite der von Auguſtin erwänten Schriften Mercators, der liber refertus sanctarum testimoniis scriptnrarum (Aug. ep. 193) erhalten wäre in dem unter den Schriften Auguſtins (ed. Bened. t. X. App.) befindlichen Hypomnesticon s. libri vulgo Hypognosticῶn (auch commonitorium, subnotationum librl, responsiones contra Pelagianos et Coelestianos genannt), das in fünf oder ſechs Büchern eine kurze Widerlegung der pelagianiſchen Irrlehren mit vielen bibliſchen Citaten enthält. Es wurde früher dem Auguſtin zugeſchrieben, ſo

insbesondere aus Anlaſs des Gottſchalk'ſchen Streites von Hinkmar (ep. ad Amolonem), von Gottſchalk und Scotus Erigena (Hincmar de praed. 21; Joh. Scot. de praed. 14, 4). Dagegen wurde von Prudentius von Troyes (contra Joh. Scotum) und von Remigius (de tribus epistolis cap. 35), ſpäter von Erasmus aus inneren und äußeren Gründen die Autorſchaft Auguſtins beſtritten. Ausführliche Unterſuchungen darüber hat Garnier angeſtellt in ſeinen Diſſertationen zu M. Mercator (diss. VI, c. 6, p. 357 sqq.): er ſetzt die fünf erſten Bücher in die Jare 418—420, will aber weder Auguſtin noch Mercator, ſondern den Presbyter Sixtus von Rom, den nachmaligen Papſt Sixtus III. (432—440), für den Verfaſſer halten, das ſechſte Buch erklärt er für einen ſpäteren Zuſatz. Die benediktiniſchen Herausgeber (Admonitio, Bd. X der opp. Aug.) ſind nicht abgeneigt, die Schrift dem Mercator zuzuſchreiben, wenngleich Stil und Ausdrucksweiſe damit nicht ganz übereinzuſtimmen ſcheinen. Du Pin (I, 256; IV, 55), Ceillier (XII, 254; XIII, 641) und andere erklären ſich beſtimmt für die Autorſchaft Mercators, wärend Baur (K.-G. II, 208; Lehrb. der D.-G. 2. A. 187) geneigt iſt, dieſe Schrift in dieſelbe Kategorie mit der de vocatione gentium zu ſtellen, ſofern darin „eine von der Strenge des auguſtiniſchen Syſtems zurücklenkende Theorie", hinſichtlich der Lehre von der Freiheit (lib. III) und der Prädeſtination in ihrem Verhältnis zur Präſcienz (V, 2) ſich zeigt. Die Gründe für die Autorſchaft Mercators ſind nicht beweiſend; wer aber auch der Verf. ſein mag, jedenfalls nimmt die Schrift in der Geſchichte des Auguſtinismus eine bemerkenswerte Stelle ein, und ihr Intereſſe wird noch erhöht durch die Rolle, welche ſie in dem Prädeſtinationsſtreite des 9. Jarhunderts, wie in der Geſchichte des proteſtantiſchen Lehrbegriffs ſpielt, ſofern die Conf. Aug. art. XVIII für ihre Lehre von der justitia civilis gerade auf das Hypomnesticon lib. III als eine angeblich auguſtiniſche Schrift ſich beruft.

Die weiteren Schriften Mercators zur pelagianiſchen Streitgeſchichte ſind folgende:

1) Commonitorium, quod super nomine Coelestii graeco sermone a Mercatore datum est non solum ecclesiae Constantinopolitanae, sed etiam plurimis religiosissimis viris, oblatum quoque piissimo principi Theodosio S. A., id ipsum ex Graeco in Latinum translatum per eundem Marium Mercatorem in consulatu Florentii et Dionysii (verfaſst 429, überſetzt wie es ſcheint 431; ſ. ob.); einzeln herausg. von Labbé, Concil. II, S. 1512; von Noriſius, Hist. Pelag. II, cap. 6; dann in den Ausgaben von Garnier tom. I, Baluze S. 132; Gallandi 648. — 2) Commonitorium adv. haeresin Pelagii et Coelestii vel etiam scripta Juliani, a. u. d. T.: Subnotationes in dicta quaedam Juliani ad Pientium presbyterum; geſchrieben warſcheinlich 431, merkwürdig beſonders durch Auszüge aus Schriften Julians von Eclanum. — 3) Epistola Nestorii ad Coelestium Pelagianum a Mario latine versa. — 4) Sermones s. tractatus IV. Nestorii contra haeresin Pelagii seu Coelestii, Auszüge aus vier von Neſtorius 428 oder 429 zu Conſtantinopel gehaltenen Predigten, von Mercator nach 431 wörtlich ins Lateiniſche überſetzt. — 5) Symbolum Theodori Mopsu. latine versum, mit Einleitung und angehängter confutatio Mercators; vgl. R.-E. 1. Aufl. XV, S. 718 ff. — 6) Excerpta ex quinque libris Theodori adversus Augustinum, lateiniſche Excerpte aus der gegen die auguſtiniſche Erbſündenlehre (jedoch nicht direkt gegen Auguſtin, ſondern gegen Hieronymus) gerichteten Schrift Theodors von Mopsvheſtia (ſ. Real-Ene. 1. Aufl. XV, 717).

B. Auf den neſtorianiſchen (zum Teil auch eutychianiſchen) Streit beziehen ſich folgende Schriftſtücke:

1) Nestorii sermones V adversus Dei Genitricem Mariam s. de incarnatione J. Chr. latine versi a M. M., cum praefatione, lateiniſche Überſetzung und Auszug aus fünf Predigten des Neſtorius, wovon die drei erſten vor, die zwei letzten nach der alexandriniſchen und römiſchen Synode des Jares 430 gehalten ſind (vgl. R.-E. 1. Aufl. X, 291; Gieſeler I, 2, 138). — 2) Epistola de discrimine inter haeresin Nestorii et dogmata Pauli Samos., Ebionis, Photini, Marcelli. — 3) Epistolae 4 Cyrilli et 2 Nestorii a Mario versae, zwei Briefe Cyrills an

Neſtorius, deſſen Synodalſchreiben an Neſtorius und deſſen ep. ad clericos suos Constantinopoli constitutos; Briefe des Neſtorius an Cyrill und an Papſt Cöleſtin, ſ. über dieſe ſämtlichen Aktenſtücke Bd. X, 291, 1. Aufl. — 4) Excerpta ex Nestorii libris vel tractatibus, a Cyrillo collecta, a Mario versa. — 5) Nestorii blasphemiarum capitula, Zuſammenſtellung der cyrilliſchen Anathematismen und der Gegenanathematismen des Neſtorius, nebſt contradictio Mercatoris (die Gegenanathematismen des Neſtorius ſind nur in dieſer lateiniſchen Überſetzung erhalten). — 6) Cyrilli Alex. Apologeticus adversus orientales, die Entgegnung Cyrills auf die vom Biſchof Andreas von Samoſata gegen ſeine Anathematismen gerichtete Widerlegungsſchrift ſ. Gieſeler S. 146 f. — 7) Cyrilli Apologeticus adv. Theodoretum, lateiniſche Überſetzung der Widerlegungsſchrift Cyrills gegen Theodorets reprehens. XII anath. (ſ. Theod. opp. ed. Schulze, V, p. 1 sqq.; Mansi V, p. 82). — 8) Cyrilli scholia de incarnatione Verbi Unigeniti. — 9) Fragmenta Theodoreti, Theodori, Diodori et Ibae, Auszüge aus Theodorets pentalogium adversus b. Cyrillum et s. Concilium Ephesinum, Briefe desſelben an Neſtorius und Andreas von Samoſata, ſowie an die Gemeinde von Konſtantinopel, Fragmente aus weiteren Briefen Theodorets und aus ſeiner Predigt beim Tode Cyrills, ſowie aus Schriften von Diodor, Theodor, Ibas. — 10) Eutherii Tyanensis fragmentum nebſt epilogus Mercatoris. — 11) Actio VI Concilii Ephesini latine versa a Mercatore, zuerſt gedruckt in Baluze, Nova Concil. Coll., Paris 1683.

Litteratur: Noten und Prolegomena in den Ausgaben von Gerberon, Garnier, Baluze, Gallandi, Migne; die kirchengeſchichtlichen Werke, beſ. Tillemont, Mem. XIII, 771 sq.; XV, 857 sqq.; Schröckh XV, 96; Neander II, 2; 623 ff. 913 ff.; Gieſeler I, 2, 126 ff.; Kurz, Handb. der K.-G. I, 2, 484; die litterargeſchichtl. und patriſtiſchen von Fabricius, Bibl. med. et inf. lat. V, S. 32; Du Pin IV, 53; Oudin I, 1163; Ceillier XIII, 640; Cave I, 396; Schönemann II, 541. 721; Hamberger, Zuverl. Nachrichten, Bd. III, 158; Bähr 320; Teuffel § 427, S. 947 ff., vgl. die Litteratur des neſtorianiſchen und pelagianiſchen Streites, Real.-Enc. 1. Aufl., Bd. X, 296; XI, 287. **Wagenmann.**

Meriba, der Name zweier Orte auf dem Zuge Iſraels durch die Wüſte, an welchen beiden Moſe nach der Weiſung Gottes Waſſer aus dem Felſen ſchlug. Das erſtere Meriba, mit dem Beiſatze Maſſa, מַסָּה וּמְרִיבָה = Verſuchung und Hader (LXX *πειρασμὸς καὶ λοιδόρησις*) lag nach 2 Moſ. 17, 1 ff. in Raphidim, der letzten Station vor der Wüſte Sinai. Das andere Meriba (4 Moſ. 20, 1 ff.) lag bei Kadeſch. Hier verſündigten ſich Moſes und Aaron, indem ſie dem Befehl des Herrn, mit dem Stab Waſſer aus dem Felſen zu ſchlagen, nicht ſo feſt vertrauten, daſs ihnen nicht „etliche Worte entfaren wären“ (Pſ. 106, 32, vergl. 4 Moſ. 20, 10). Dies ward Urſache ihrer Hinwegnahme vor dem Übergang über den Jordan, 4 Moſ. 20, 12; 27, 14; 5 Moſ. 32, 51; 33, 8. — Ezech. 47, 19 iſt das Haderwaſſer zu Kades Grenze Iſraels gegen Mittag, woraus man ſchließen darf, daſs die Quelle noch floſs. Man hat beide Erzälungen identifiziren wollen als verſchiedene Gebilde einer und derſelben Sage, die Ähnlichkeit beider Begebenheiten, die teilweiſe Gleichheit des Namens und die mangelhafte Motivirung der Strafrede an Moſe und Aaron in 4 Moſ. 20, 13 dafür geltend machend. Uns ſcheint die Strafrede in 4 Moſ. 20 durch Vers 10 hinreichend und klar motivirt; auch liegt in der Frage dieſes Verſes kein Grund zur Annahme, es könne hienach Moſe nicht ſchon einmal Waſſer aus dem Felſen geſchlagen haben („das hab ich nun ſo oft und viel erlebt, — o Schande, daß mein Herz auf's Neue bebt!“); die Namen aber ſind auch nur teilweiſe dieſelben und Ezechiel wenigſtens (47, 19) ſcheint das zweite Meriba durch den Beiſatz Kadeſch zu unterſcheiden; endlich enthält die erſtere Begebenheit keine Spur des bei der zweiten bewieſenen Unglaubens Moſes. Wo das erſtere Meriba (und Maſſa) lag, hängt zumeiſt von der Beſtimmung Raphidims ab; die Sage der Einwoner, welche im Ledſchatal am Horeb, 20 Minuten unterhalb des Kloſters El Arbain, einen iſolirtliegenden Felsblock als den betreffenden Fels bezeichnen, hat nur untergeord-

netes Gewicht. Doch ist die Verlegung hieher im Allgemeinen auch nicht unbedingt abzuweisen a) wegen der Angabe in 2 Mos. 17, 6: עַל־הַצּוּר בְּחֹרֵב; b) wegen des Schwankens der Gelehrten über Raphidim selbst. Gegen die Sage spricht a) gerade die Sucht der Einwoner (Mönche und Beduinen), alle die merkwürdigen Orte recht nahe zusammenzurücken und recht augenfällig zu machen (die Löcher in dem Fels müssen gerade zwölf sein, ja es soll Nachhilfe durch Menschenhand nach Burkhardt daran zu erkennen sein, was Robinson bestreitet); b) dass der Block offenbar von der Höhe herabgestürzt ist (doch könnte dies ja auch schon vor Moses Zeit geschehen sein); c) der ausgezeichnete nie versiegende Wasserreichtum des Ledschatales (er müsste denn gerade von dieser Begebenheit datiren und der Schneegipfel des Hochgebirges im Hintergrund des Tales zuvor seinen Quellenschatz nicht hieher ergossen haben; d) die Unwarscheinlichkeit, dass Raphidim so nahe am Berg Sinai und doch noch nicht in der Wüste Sinai gelegen haben soll. **Pf. Pressel.**

Merici, Aug., s. Ursulinerinnen.

Meritum de condigno, de congruo. Diese Unterscheidung im Begriff des Verdienstlichen der guten Werke, wie sie zuerst von Thomas Aquin. aufgestellt wurde, ist in seinem System als ein Kompromiss anzusehen zwischen der strengeren augustinischen Richtung, die ihn individuell beherrschte und auszeichnete, und zwischen dem pelagianisirenden Wesen der katholischen Kirche überhaupt, der Neigung der Zeit zur Werkheiligkeit insbesondere. Er stellt demgemäß P. II, 1. Qu. 114, Art. 4 und Art. 6 das verdienstliche Werk unter den doppelten Gesichtspunkt: 1) nach der Substanz des Werkes, sofern es, als Teil des mit freiem Willen begabten Menschen, aus dem freien Willen hervorgeht, 2) sofern es hervorgeht aus der Gnade des hl. Geistes. In der letzten Beziehung, also eigentlich als Tat der göttlichen Gnade im Menschen, ist es meritorium vitae aeternae ex condigno; in der ersten aber kann wegen des großen Missverhältnisses zwischen der Kreatur und der übernatürlichen Mitteilung keine condignitas stattfinden, keine absolute Würdigkeit, sondern nur die congruitas, Schicklichkeit, wegen einer gewissen Art von Ähnlichkeit des Verhältnisses zwischen beiden (propter quandam aequalitatem proportionis). Denn es erscheint als schicklich, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Als Folgerung ergibt sich hieraus für Thomas: 1) dass merito condigni Keiner dem Andern primam gratiam erwerben kann, als Christus; 2) dass dies aber wol bei Allen der Fall sein kann merito congrui, da secundum amicitiae proportionem Deus implet hominis voluntatem in salvatione alterius. Der Schluss, der der Praxis der überverdienstlichen Werke Tür und Tor öffnet, ist sonach: fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non condigni. Ja Duns Scotus in seiner pelagianisirenden Richtung geht noch weiter fort zu der Behauptung, dass der Mensch de congruo sich für die ihm angebotene gratia gratificans selbst in Bereitschaft setzen, sich selbst zu derselben geschickt machen könne (disponere). — Die reformatorischen Bekenntnisse sehen auch hier beim Begriffe des Verdienstlichen, das sie in jeder Form ferne halten, der Sache auf den Grund. Apol. Conf. II, pag. 63 erklärte die scholastische Unterscheidung für ein bloßes Spiel zur Verdeckung des Pelagianismus: „nam si Deus necessario dat gratiam pro merito congrui, jam non est meritum congrui, sed condigni“, und stellt III, S. 127 derselben in ausführlicher Erörterung die Hauptgründe entgegen: 1) dass die Lehre die Mittlerherrlichkeit Christi verkürze, qui perpetuo est mediator, non tantum in principio justificationis; 2) dass sie die Gewissen immer aufs neue der Unruhe des Zweifels anheimgebe, da die sicheren Heuchler immer ihren Werken das Verdienst der Rechtfertigung zutrauen, die erschrockenen Gewissen aber an allen Werken herumzweifeln und immer wider neue suchen. „Hoc est enim de congruo mereri, dubitare et sine fide operari, donec desperatio incidit“.

Münschers Lehrbuch der Dogmengeschichte von Coeln II, 1. 145. 146. 176; Neander, Allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Gotha 1856,

II, 2, 594. 610; Derſelbe, Dogmengeſchichte II, 175; Baur, Kirchengeſchichte des Mittelalters S. 336; Derſelbe, Vorleſungen über die chriſtliche Dogmengeſchichte, II, 446. 447; Hagenbach, Dagmengeſchichte, 4. Auflage 445; Thomaſius, Dogmengeſchichte, II, S. 135 ff. **C. Beck.**

Merle d'Aubigné (Jean Henri) wurde am 16. Auguſt 1794 in Eaux Vives bei Genf gebaren und ſtarb am 21. Oktaber 1872. Er ſtammte van einer franzöſiſchen Familie ab, welche die Religiansunruhen aus ihrem Vaterlande vertrieben hatten. Sein Vater, der 1799 ſtarb, war, abgleich Genfer Bürger, Kaufmann in Marſeille, und Henri Merle wurde für dieſelbe Laufban beſtimmt. Jedoch fülte er ſich zum Predigtamt berufen und ruhte deshalb nicht eher, als bis er die Erlaubnis erlangte, ſeiner Neigung folgen zu dürfen. Er war gerade Student an der Genfer Univerſität, als die religiöſe Bewegung ihren Anfang nahm, welcher man den Namen „die Erweckung" (le réveil) gegeben hat. Eine ihrer erſten öffentlichen Kundgebungen war die Schrift des Herrn Empeytaz über die Gattheit Jeſu Chriſti (Navember 1816); indem ſie die Anſchuldigung gegen die Pfarrer der Stadt ſchleuderte, den Glauben an dieſe Lehre zu verwerfen, rief ſie die größte Erregung hervor. Die Studenten der Thealogie, an die ſie gerichtet war, erblickten in ihr eine Art perſönlicher Beleidigung. Merle verſammelte die Studenten, ſtellte ſich an ihre Spitze, fürte ſie, 36 an der Zal, in die ehrwürdige Geſellſchaft der Paſtoren (Vénérable Compagny des pasteurs), wa er ihrem Schmerz und ihrer Enrüſtung über die unpaſſenden Angriffe und Verleumdungen Ausdruck gab, die gegen ihre geiſtlichen Vorgeſetzten gerichtet waren. Nur zwei Studenten, Guers und Pyt, lehnten ab ſich dieſem Schritte anzuſchließen, und muſsten deshalb die Akademie verlaſſen.

Am Anfang des falgenden Jares indeſſen wurde Merle durch den Schatten Rabert Haldane gewonnen, durch den Mann, der die Erweckung ins Leben gerufen und mit ſeinem Geiſte durchdrungen hat. Es iſt van graßer Wichtigkeit, den Charakter dieſer Bewegung zu verſtehen, die dazu beſtimmt war, ſich über den eurapäiſchen Kantinent zu verbreiten, und die nach bis auf den heutigen Tag andauert.

Unter „Erweckung" verſtand man „eine „Erweckung der Gewiſſen durch das Studium der hl. Schrift" (Bouvier). „Die graße Frage der Erweckung war dieſelbe wie in den Tagen der Reformation: Wie wird der ſündige Menſch vor Gatt gerecht? Wa findet der Menſch die Grundlage ſeiner Haffnung für dieſe wie für jene Welt? Die Antwart auf dieſe Frage war im Jare 1817 in Genf dieſelbe, wie im Jare 1517 in Wittenberg: In Gatt und nicht in den Werken der Menſchen; in der Gnade, und nicht im Verdienſt" (v. d. Galtz). Die Bewegung war jedach keine Nachamung derjenigen des 16. Jarhunderts, ſie war weder thealagiſch noch auf Überlieferung begründet; ſie war ſelbſtändig und eigenartig, religiös und geiſtig. Man dachte nicht die Kirche zu reformiren wie im 16. Jarhundert, ſandern man wallte die Einzelnen bekehren und retten. Auch kam man nicht auf die alten Glaubensbekenntniſſe zurück, um ihnen das Anſehen wider zu verſchaffen, das ſie einigermaßen verlaren hatten; einige Lehren, die für das Leben der Seele beſanders wichtig ſchienen, wurden hervargehaben, das übrige einſtweilen beiſeite gelaſſen. Robert Haldane brachte kein vallſtändiges und thearetiſch begründetes Syſtem van Lehrſätzen mit, er übte nur das Amt eines Apoſtels aus; er ſetzte weniger ein Syſtem auseinander, als daſs er ſich unmittelbar an das Wol, an die tiefſten Bedürfniſſe der Seele wandte. Die ſtrengſten, van Haldane aufgeſtellten Lehren nahmen einen durchaus praktiſchen Charakter an. Der Geiſt, in welchem er ſie erklärte, geht deutlich aus einer Scene hervar, die Merle ſelbſt erzält. In der Verſammlung von Studenten der Thealagie, welche Haldane in ſeinem Hauſe hielt, wurde ein Abend dem Studium der Lehre van der Erbſünde gewidmet, welche Haldane durch zalreiche Bibelſtellen auf überzeugende Art bewies. Nach einer langen Erörterung und langem Widerſtande rief endlich Merle aus: „Ja, jetzt erkenne ich die Erbſünde in der hl. Schrift". Da berürte Haldane die Bruſt des jungen Mannes mit ſeinem Finger und ſagte;

„Hier müssen wir sie erkennen". Dieser kleine Zug ist charakteristisch für die ganze Bewegung: Sie war weder eigenmächtig noch auf Überlieferung gegründet, sie war schriftgemäß und moralisch, sie stützte sich auf die Grundlage der persönlichen Erfarung, die mit der Offenbarung bekannt geworden ist, und gründete auf diese Erfarung die Lehren, in welchen enthalten ist: die Schuld, die Unfähigkeit zum Guten, das Elend des Menschen, das Vorhandensein und die Tiefe seines Falles, das erwachte und dringende Bedürfnis des Heils, — des Heils, das durch Jesum Christum vollkommen verwirklicht und gesichert ist, die Gottheit des Erlösers, die Hingabe des heiligen Opferlammes an Stelle des Sünders und die Sünung der Sünden durch seine Opfer, die Gnadenwal, die Vorherbestimmung zum Heil (die andere Seite der Vorherbestimmung absichtlich beiseite gelassen). Einwirkung des heil. Geistes auf die Seele, um sie widerzugebären und zu heiligen, welche Widergeburt und Heiligung Pfand und Einfürung zur ewigen Seligkeit wird, in welcher die Erlösten durch vollkommene Heiligkeit eine unwandelbare Glückseligkeit finden.

Als Merle seine theologischen Studien beendigt hatte, wäre ihm beinahe die Laufban verschlossen worden, die er mit so großem Eifer ergriffen hatte. Die ehrwürdige Gesellschaft der Pastoren machte die berüchtigte Verordnung vom 3. Mai 1817 bekannt, durch welche es verboten wurde, über streitige Lehren auf der Kanzel zu sprechen (s. den Art. Malan oben S. 166). Sie bot alles auf, um die Tragweite der Verordnung zu verhüllen und so den Beitritt der Gegner zu erlangen. Fast alle unterzeichneten. Merle verlangte über verschiedene Punkte Aufklärung. Die darauf erfolgte Antwort ließ ihm die Maßregel in milderem Lichte erscheinen, so dass er die geforderte Verpflichtung unterzeichnete und am 3. Juli 1817 ordinirt wurde, worauf er bald nachher nach Deutschland abreiste.

Er beschäftigte sich damals viel mit litterarischen Studien und schwärmte für den Gedanken, einst als Professor der Litteratur zu wirken. Aus dem Italienischen übersetzte er Ariost, aus dem Deutschen Schiller; vor seiner Abreise von Genf gab er eine ziemlich gelungene Übersetzung des Wilhelm Tell in Druck, die im Jare 1811 erschien. Dieser Arbeit ging eine Rede voll glühender Vaterlandsliebe an die Schweizer Eidgenossen voraus, worin er gleichzeitig seiner Bewunderung für den großen deutschen Dichter Ausdruck gab.

Im Oktober 1817 wonte er zu Eisenach einem großen Studentenfest bei zu Ehren des dreihundertjärigen Jubiläums der Reformation und des Jarestages der Schlacht bei Leipzig; er ging mit dem Festzuge nach der Wartburg, die als Ort der Gefangenschaft Luthers einen so tiefen Eindruck auf ihn machte, dass er sofort den Plan fasste, dessen Verwirklichung sein ganzes Leben ausfüllte, den Plan, eine Geschichte der Reformation zu schreiben. Er schrieb darüber in sein Tagebuch (23. November 1817): „Ich möchte eine Geschichte der Reformation verfassen; ich möchte, dass dieselbe wissenschaftlich sei und Tatsachen enthalte, die noch nicht bekannt sind; ich möchte, dass sie erschöpfend sei und die Ursachen und Wirkungen dieser großen Bewegung klar hinstelle; auch möchte ich, dass sie anziehend sei und ein Bild gebe von den Urhebern dieser Umgestaltung nach ihren Briefen, Schriften und Worten; dass sie selbst in ihren Familienkreis und in ihre Studirstube einfüre; endlich möchte ich, diese Geschichte sei warhaft christlich und geeignet, den religiösen Geist anzuregen".

Merle begab sich dann nach Berlin und besuchte die Vorlesungen von Lehrern wie Schleiermacher, de Wette, Neander. Der erste sagte ihm wenig zu, dagegen schloss er sich dem letzten in enger Freundschaft an, machte sich in dieser Atmosphäre von allen engherzigen Ansichten frei, und gab sich selbst einen Augenblick einem übertriebenen Latitudinarismus hin, wovon er jedoch durch die praktische Ausübung seines Amtes als Pastor rasch zurückgebracht wurde. Indessen blieb ihm auf immer eine unüberwindliche Weitherzigkeit der Gefüle und Anschauungen. Der Gedanke an eine Annäherung aller Christen, welchen Namen sie auch tragen und welchen Glauben sie auch haben mögen, taucht fortwärend in seinem Tagebuche auf; er fragt sich unaufhörlich, was er tun könne, um zu einem

solchen Erfolge beizutrogen; er setzt es sich zum höchsten Zweck seines Lebens und ist bis zur letzten Stunde den Vorsätzen seiner Jugend treu geblieben. „Alle zerstreuten Elemente der Kirche Jesu Christi müssen umfasst und vereinigt werden .... Ich verlonge von ollen Jüngern Christi: Einheit, Freiheit, Liebe .... Zwischen dem Notwendigen und Unnötigen muss wol unterschieden werden. Alles ist notwendig, was uns in Christo sein lässt" (Tagebuch 1818). Etwos Misstrouen in Bezug ouf die Orthodoxie bleibt ihm noch, der er eine gewisse Bitterkeit vorwirft und eine Art, die Religion dorzustellen, die das Herz zusammenzieht, anstatt es zu erweitern.

Im Jare 1818 von der Gesellschaft der Postoren in Genf zum Prediger in Homburg ernannt, entfoltete er dort eine große Tätigkeit und brachte einen um so tieferen Eindruck hervor, als die evangelischen Prediger noch selten woren. Seine Predigt fand zalreiche und gebildete Zuhörer. Die Lehre, welche darin zu Tage trat, war bestimmt und orthodox, one deshalb schroff zu sein, und dobei gonz erfüllt von glühender Liebe für das Heil der Seelen. Reiche Früchte seiner Wirksamkeit ließen nicht auf sich warten; auch erwarb er sich einen bedeutenden Einfluss in der höheren Gesellschaft Hamburgs. Jedoch musste er auch erleben, dass es einer tätigen Opposition, die sich gegen ihn erhoben hatte, gelong, bei dem Konsistorium seine Abberufung durchzusetzen, die ihm one Angobe eines Grundes zugestellt wurde. Merle verweigerte die Annahme, bis ihm die Gründe für eine solche Moßregel mitgeteilt würden, und dos Konsistorium, das sein eigenes Recht bezweifelte und nicht gern ein Urteil über Lehrsätze abgeben wollte, zog es vor, seinen Beschluss wider aufzuheben. Aber der Pastor, der nun wider in alle Rechte seines Amtes eingesetzt wor, nohm seine Entlassung. Zum Abschied von seinen Pfarrkindern gab er einen Band durch Form und Inholt gleich ausgezeichneter Predigten herous (Hamburg 1823).

In Brüssel, wohin ihn das Vertrauen des Königs Wilhelm berufen, verwaltete er, von 1824—1831 das gleiche Amt mit dem nämlichen Erfolg. Im Gespräch mit dem König sowol wie mit dem ärmsten von dessen Untertanen, wusste er stets den richtigen Ton zu finden, und er widmete, one Unterschied, seine Zeit den armen Schulkindern sowol wie den Großen des Hofes.

Der König wünschte ihn zum Erzieher des Kronprinzen zu ernennen, und Merle war nahe daran, dieses Anerbieten anzunehmen, doch stellte er die Bedingung, doss er in Ausübung seiner schwierigen Pflicht nur direkt vom Könige abhängig sei. Die Hofetiquette erlaubte indessen die Annahme dieser Bedingung nicht. Verschiedene einflussreiche Christen in Poris bestürmten ihn, sich um eine Professur an der theologischen Fakultät in Montauban zu bewerben; von anderer Seite bot mon ihm in Paris eine Anstellung on einer unabhängigen Kirche an. Aber sein Blick war nach Genf gewendet, und ols die Revolution von 1830 Belgien von Holland trennte und seine Heerde zerstreute, da fülte er sich seines Amtes entbunden und folgte dem Rufe seiner Freunde, die seiner Hilfe in Genf bedurften. Mit der Annohme dieser Berufung waren für ihn große materielle Opfer verbunden, denn er vertauschte eine sorgenfreie Lage mit wirklicher Armut, die um so fülborer wor, da er kurz vorher eine Frau geheiratet hatte, die durch Geist und Kunstgefül gleich ausgezeichnet und durch Lebensweise und Erziehung on eine sorgenfreie Existenz gewönt wor. Aber die innern Freuden, welche ihm sein Werk gewärten, ersetzten reichlich den Mongel und die Entbehrungen, welche er sich auferlegen musste und die er vor Aller Augen verbarg.

Mit dem Jare 1830 fängt für ihn ein neuer Lebensabschnitt an, der sich durch unoufhörliche Tätigkeit als Prediger, Professor und Schriftsteller auszeichnet.

Die evangelische Gesellschaft, die gegründet worden war, um das evongelische Christentum innerhalb und außerholb Genfs zu verbreiten, fülte sogleich das Bedürfnis, eine theologische Schule zu gründen, um der Kirche unterrichtete und fromme Postoren heranzubilden. In dem Zeitroume von 50 Jaren sind aus dieser Schule mehr ols 300 Pastoren für die Kirche der gonzen Erde hervorgegongen, von welchen mehrere in Fronkreich, der Schweiz, Belgien, Italien und ander-

wärts die wichtigsten Posten bekleiden und die sich fast alle durch Eifer und Pflichttreue auszeichnen. Merle d'Aubigné lehrte daselbst besonders Kirchengeschichte und christliche Glaubenslehre; zu verschiedenen Zeiten hielt er auch andere Vorlesungen über Symbolik, Homiletik, Katechetik, Ecclesiologie und Pastoralklugheit. Im Jare 1832 gründete er die Gazette évangélique, eine Wochenschrift, deren Redaktion fast ganz auf seinen Schultern ruhte und die, mit seinen andern Arbeiten zusammen, ihm eine zu große Last auferlegte. Seine erschütterte Gesundheit zwang ihn, sie einige Jare später wider aufzugeben. In seinem Predigeramte arbeitete er mit Gaussen und Galland an der Erbauung der wachsenden Heerde, die sich in der rue des Chanoines gebildet hatte und bald darauf von der chapelle de l'Oratoire Besitz nahm, die für sie gebaut worden war. Man muss die Schriftstücke und Briefe aus dieser Zeit gelesen haben, um zu verstehen, wie viel Frische, Begeisterung, Liebe und christliche Innigkeit in dieser Bewegung sich zeigte, die niemals von einer andern in Bezug auf Reinheit des Glaubens und aufrichtige Frömmigkeit übertroffen wurde. Die Kämpfe, die mit Gegnern aller Art ausgefochten werden mussten, berürten nur die Oberfläche; unter derselben blieb es klar und ungetrübt.

Die Gründung der evangelischen Gesellschaft und der freien theologischen Schule konnte nicht verfehlen, die Eifersucht der Statsgeistlichkeit wachzurufen. Die ehrwürdige Gesellschaft der Pastoren ergriff strenge Maßregeln. Merle und seinen Freunden Gaussen und Galland wurde jede Amtsverrichtung auf den Kanzeln des Kantons untersagt. Dieses Ereignis war vorhergesehen, aber nicht herbeigewünscht von den Männern, die davon betroffen wurden, deshalb sträubten sie sich dagegen, so lange sie konnten. Sie waren ihrer Kirche ergeben, jeder Spaltung entgegen und wollten im Schoß der Genfer Kirche und in ihrem Dienste tätig sein. Ihre getrennte Stellung war also aufgezwungen, nicht freiwillig gewält. Stets sprach sich Merle gegen jede Art von Spaltung aus. Jedoch hatte er eine zu hohe Meinung vom Predigtamte, um zu gestatten, dass die obrigkeitliche oder geistliche Behörde die freie Ausübung desselben hindere oder seinen Lauf unterbreche. „Die Machtvollkommenheit der Leiter der Kirche rürt weder von bischöflicher oder priesterlicher Erbfolge her, noch von einer Übertragung von Seiten ihrer Vorgänger, noch von der Ernennung durch den Staat, sondern unmittelbar und allein von Christo, als Fürsten der Kirche (Christ-roi)". Durch seine Kollegen von der Ausübung seines Amtes suspendirt, weil er der offenbarten Warheit treu geblieben war und sie zu verbreiten suchte, beteuerte er, dass sein Predigtamt unverletzlich sei, und weil er es nicht mehr in der Statskirche ausüben konnte, so übte er es außerhalb derselben aus. So trennte er sich allerdings von der Genfer Kirche, aber nur ungern und gezwungen. Erst nach langem Zögern und reiflicher Überlegung willigte er ein, dass im Jare 1835 das heilige Abendmal im Oratoire ausgeteilt wurde. Die Spaltung der Kirche trat hierdurch viel stärker hervor und das Oratoire hörte auf, wie man bisher behauptet hatte, ein neuer Ort des Gottesdienstes der Genfer Kirche zu sein. Es wurde der Mittelpunkt einer wirklichen Gemeinde. Der letzte und entscheidende Schritt geschah im J. 1849 durch die Verschmelzung des Oratoire mit der alten, getrennten Kirche des Bourg-de-Four und die Bildung der evangelischen Kirche (Eglise Evangélique). Trotz alledem verlor Merle nie sein Interesse für die Verwaltung der Nationalkirche Genfs, und als im Jare 1841 eine gesetzgebende Versammlung über die Kirchenverfassung beriet, suchte er durch die Veröffentlichung seiner wichtigen Schrift: „Freiheit des Gottesdienstes", auf die Verhandlungen einzuwirken. Zalreiche, in demselben Sinne geschriebene Flugschriften folgten, z. B.: „Über das Recht der Gemeinden, ihre Pfarrer zu wälen", „Das Heil des Protestantismus in Genf", „Freiheit und Warheit", und mehrere andere. Er verlangte, dass die Kirchenverfassung nicht von einem politischen Körper gegeben werde, der Katholiken in seinen Reihen zäle, sondern von einer durch protestantische Bürger gewälten Synode. Doch hörte man in diesem Punkte nicht auf ihn. Außerdem verlangte er noch, dass die Verwaltung der Kirche, deren sich eine geistliche Oligarchie bemächtigt hatte, dem Konsistorium zurückgegeben und dem Laien ein wichtiger

Platz in demſelben eingeräumt werde, und daſs die Pfarrer von jetzt ab nicht mehr von der ehrwürdigen Geſellſchaft gewält würden, ſondern durch Abſtimmung der betreffenden Pfarrbezirke. Mit dieſen beiden Punkten drang er durch. Über die Vereinigung van Kirche und Stat ſpricht er ſich nicht auf beſtimmte Weiſe aus und nimmt nicht wie Vinet an, daſs die Vereinigung der ſtatlichen und kirchlichen Geſellſchaft eine ehebrecheriſche Verbindung ſei. „Dem Gehorſam, den der Chriſt ſeinem alleinigen Kirchenfürſten Jeſu Chriſto ſchuldig iſt, widerſtrebt es, dem State irgend eine Gerichtsbarkeit in geiſtlichen Dingen zuzugeſtehen, aber es widerſtrebt ihm nicht, daſs der Stat in gewiſſe äußerliche und weltliche Beziehungen zur Kirche tritt“. Eine gänzliche Trennung ſcheint ihm nur für kleine Kirchen möglich, die keine Macht über die große Menge haben. Für eine große Kirche würden nur unaufhörliche Konflikte daraus entſtehen. „Wenn ſich der Stat einer Kirche gegenüber befindet, die unabhängig von ihm iſt und fähig, einen großen Einfluſs auszuüben, wird er dann nicht eiferſüchtig und der Wunſch in ihm rege werden, ihre Macht zu begrenzen? Und wird die vom State getrennte Kirche nicht verſucht ſein, ihren Einfluſs in rein politiſchen Angelegenheiten geltend zu machen und dadurch der weltlichen Obrigkeit große Verlegenheiten bereiten?“ Auf der andern Seite iſt die Geſar irgend einer Verbindung kaum geringer; Merle möchte nicht, daſs die Beziehungen der Kirche zum State in dem Gehalt beſtänden, den der Stat der Kirche zalt, denn es ſei unvermeidlich, daſs derjenige, welcher bezale, auch befehle. Er möchte, daſs zwiſchen Stat und Kirche kein Bündnis, ſondern ein Einverſtändnis herrſche, das mit beiderſeitiger Zuſtimmung und im Intereſſe des Friedens klar und deutlich den Wirkungskreis der beiden Geſellſchaften feſtſtelle. — Übrigens würde er durchaus keinen Widerwillen dagegen empfunden haben, einer Kirche zu dienen, die ſelbſt durch Gehaltsbezalung mit dem State enge verbunden wäre, jedoch unter der ausdrücklichen Bedingung, daſs derſelbe in keiner Weiſe in die geiſtliche Verwaltung der Kirche eingreife und ſich darauf beſchränke, ſeine weltlichen Geſchäfte zu ordnen. Die Ernennung und Abſetzung der Paſtoren gehörte in ſeinen Augen ganz beſonders in den ausſchließlichen Machtbereich der geiſtlichen Behörde. Er würde ſelbſt, wie die freie ſchottiſche Kirche es tut, die enge Vereinigung der beiden Gewalten gebilligt haben, wenn die Statslenker von chriſtlichen Geſinnungen erfüllt geweſen wären. Er hielt die Theorie der Vereinigung für mehr ſchriftgemäß, als die Theorie der Trennung; übrigens glaubte er, daſs dieſe Frage einer gründlichen Löſung entgegengehe. „Die Emancipatian der Kirche, was den Stat betrifft, iſt vielleicht in unſerm Jarhundert die größte Bewegung, zu welcher die menſchlichen Intereſſen berufen ſind. Durch dieſe große Kriſis werden wir in eine neue Zeit übergehen.“ (Drei Jarhunderte des Ringens in Schottland: passim.) Was die Form der geiſtlichen Obrigkeit betrifft, „ſo ziehe ich“, ſagt er, „die presbyterianiſche allen andern vor; ich glaube, daſs ſie mit der Bibel am meiſten übereinſtimmt; aber ich werde es niemals gutheißen, weder die Epiſkopalen als Epiſkopalen, noch die Kongregationaliſten als Kongregationaliſten zu verdammen“. Für ihn wären dies nur Gefüle von Sektirern. „Begeiſtern wir uns für Jeſum Chriſtum, es lont ſich der Mühe; aber nicht für unſere Sekte oder für unſere Verfaſſung“. Dieſe letzten Worte ſind bezeichnend für den Geiſt, in welchem er dieſe Fragen ſtudirte, die in ſeinen Augen von untergeordnetem Werte ſind.

Im J. 1835 erſchien der erſte Band ſeines großen Werkes: *Die Geſchichte der Reformatian*, die ein wichtiges Ereignis für den Proteſtantismus war, beſonders in den Ländern engliſcher Zunge. Andere Bände folgten einzeln nach bis zur Zal von dreizehn, deren drei letzte erſt nach ſeinem Tode veröffentlicht wurden. Das ganze Werk bildet zwei Abteilungen. Die erſtere nmfaſst *die Reformation zur Zeit Luthers*, welche er mit dem Reichstage von Augsburg im Jare 1530 als moraliſch beendet anſieht. In dieſem Bilde gruppirte er um den deutſchen Reformator Zwingli und Farel in der Schweiz und die Vorläufer der Refarmation in Frankreich und England. Die zweite Abteilung behandelt *die Reformaton zur Zeit Calvins*. Hier bildet Genf den Mittelpunkt des hiſtoriſchen Gemäldes, das uns die reformatoriſche Bewegung in den

verschiedenen Ländern vor Augen fürt, die von ihrem Einfluſs berürt wurden. Des Verfassers Hauptverdienst besteht in dem geduldigen Aufsuchen und eingehenden Studium der Originaldokumente, die zum ersten Male aus dem Staub der Archive hervorgezogen wurden. Da das Werk aus den waren Quellen geschöpft war und mit lebhaftem Verständnis der Vergangenheit geschrieben, da es glühenden Eifer mit Gelehrsamkeit, Ernst mit Anmut vereinigte und dem Bedürfnis entsprach, welches die Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen waren, empfanden, sich ihrem Ursprung wider zu nähern, wurde es von großem und wolverdientem Erfolge gekrönt. England und Amerika begrüſsten sein Erscheinen mit ganz besonderer Wärme und sicherten dem Werke durch ihren Beifall eine ganz außerordentliche Verbreitung in beiden Weltteilen. Was man besonders an dem Werke lobte, war „die Ordnung, die Klarheit des Geistes, das Erzälertalent, die reiche Phantasie, die alles lebendig auffaſst, die erleuchtete Strenge, welche die Gegenstände beurteilt, und die Entschiedenheit des Geistes, welche ihre Schlüsse zieht“ (de Remusat). Unter den Fehlern hat man die Neigung zum Pathos hervorgehoben: „die Wendungen sind manchmal mehr redneriſch, als man wol möchte, die Züge sind nicht immer glücklich; mit den Betrachtungen, die bei einem Geschichtschreiber, und besonders bei einem Kirchengeschichtschreiber ganz notwendig sind, ist er zu freigebig“. In der Anwendung der Originaldokumente werden einige Versetzungen von Daten verzeichnet, die manchmal die Färbung der Geschichte entstellen könnten. Die Irrtümer sind jedoch glücklicherweise selten und schaden der verständnisvollen Kunst nicht, mit welcher er aus den Dokumenten vorsprudeln läſst, was sie enthalten. Mit einem Wort, „abgesehen von den kleinen Fehlern bleibt es ein schönes Buch, das mit Talent und Feuer geschrieben ist (de Remusat).

In der Zwischenzeit veröffentlichte Merle d'Aubigné verschiedene Schriften, die alle ihren Wert haben. Im Jare 1848: *Der Protektor, oder die Republik England in den Tagen Cromwell's*, eine vielleicht etwas übertriebene Schutzschrift des Oberhauptes der englischen Revolution; im Jare 1850: *Drei Jarhunderte des Ringens in Schottland*, eine lebendige Erzälung der Kämpfe, die für die Sache der religiösen Freiheit gefochten wurden, seit den Tagen von Knox bis zur Gründung der freien schottischen Kirche im Jare 1843. Auch hat er eine große Zal von Flugschriften veröffentlicht, wovon einige fast Bücher genannt werden können, in welchen er sein Urteil oder seine Wünsche aussprach über alle Ereignisse, die für das Reich Gottes von Interesse waren, oder auch über alle Fragen, welche die Gemüter in der Kirche bewegten. Die Reden, welche er fast jedes Jar hielt bei Eröffnung der Generalversammlung der evangelischen Gesellschaft, oder beim Wideranfang der Vorlesungen in der theologischen Schule, waren Manifeste, die von einem zalreichen Publikum mit lebhaftem Interesse erwartet wurden. Sein frisches, tatkräftiges Alter wurde von Alt und Jung in seinem Vaterlande geehrt, und seine bescheidene Wonung war ein Wallfartsort für alle Fremden von Ansehen und Ruf, die durch die Schweiz kamen. Köstlicher waren in seinen Augen die Briefe, welche ganz unbekannte Personen aus allen Teilen der Welt an ihn richteten, um ihm in bewegten Ausdrücken für die geistige Woltat zu danken, die durch sein Werk müden und beladenen Seelen zu teil geworden war.

Im Jare 1845 wurde ihm ein begeisterter Empfang von der schottischen Nation bereitet. Die *Free Church* hatte ihn eingeladen, den Seen, Bergen und Inseln Schottlands einen längern Besuch zu machen und ihm auf dieser Reise den berühmten Mac Farlane als Cicerone mitgegeben. — Die Universität Berlin erteilte ihm im J. 1846 auf den Vorschlag Neanders das Diplom als Doktor der Theologie. Dieselbe Ehre war ihm schon früher von dem amerikanischen theolog. Kollegium in Princetown zu teil geworden. 1853 verlieh ihm der König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen die große, goldene Medaille für Wissenschaft, und 1856 erhielt er von dem Stadtrate von Edinburgh das Ehrenbürgerrecht. Im J. 1861 nahm er tätigen Anteil an der allgemeinen Versammlung der evangelischen Ge-

sellschaft, die in Genf stattfand. Dort schlug er vor, im Jare 1864 die 300jährige Gedächtnisfeier des Todes Calvins durch Errichtung eines nützlichen Denkmals zu begehen. Dank seiner Ausdauer wurde der dem Andenken Calvins gewidmete Reformationssal im Jare 1868 eingeweiht, welcher außer einem großen Sale für Zusammenkünfte ein Museum, eine Bibliothek und Lesesäle enthält. Es war sein letztes Unternehmen.

Zalreiche Schicksalsschläge, die er mit christlicher Standhaftigkeit ertrug, hatten ihn auf seinem Lebenswege getroffen; mehrere seiner Kinder starben in zartem Alter. 1855 hatte er den Schmerz, seine Frau zu verlieren, deren Glauben und letzte Leiden er in einer rürenden Erzälung beschrieb, die nur einigen vertrauten Freunden bekannt wurde (Souvenir ꝛc. s. u.). Im Jare 1858 verheiratete er sich wider und die Liebe seiner neuen Lebensgefärtin, die alle mühsamen Arbeiten mutig mit ihm teilte, und ein Kreis ihn umblühender Kinder verschönerten seine letzten Lebensjare. Am Morgen des 21. Oktober 1872 fand man ihn tot. Tags vorher hatte er noch zu Mitgliedern der evangelischen Kirche mit dem festen und klaren Ton der Stimme gesprochen, der ihm eigen war. „Er sank dahin in voller Kraft, wie die Eiche im Walde. Die energische und mächtige Natur Merle d'Aubigné's vereinigte schroffe, selbst manchmal hochmütige Umgangsformen mit der Sanftmut und Einfachheit des Kindes. Unbeugsam in der Verteidigung dessen, was er für war hielt, wusste er seinen Gegnern gegenüber tolerant und brüderlich zu sein. In der Erinnerung seiner Schüler und Freunde wird sein Andenken als dasjenige eines großen und treuen Dieners Gottes fortleben" (Louis Ruffet).

Verzeichnis der wichtigeren von Merle d'Aubigné veröffentlichten Schriften, worin die oben erwänten und zalreiche Gelegenheitspredigten nicht enthalten sind:

Paris 1828: Le Christianisme et le Protestantisme sont-ils deux choses distinctes? Genève 1832: Discours sur l'étude de l'histoire du christianisme. Genève 1834: La voix de l'Eglise une sous toutes les formes successives. Genève 1835: Foi et science. Genève 1840: Les Miracles ou Deux erreurs. Genève 1842: Genève et Oxford. Genève 1844: Le Lutheranisme et la Reforme (leur Unité). Londres 1844: Rome and the Reformation. ? ? La voix des anciens aux hommes du XIX siècle. Genève ? L'Ecole de théologie, sa mission et ses adversaires. Genève 1850: L'Autorité des Ecritures inspirées de Dieu. Genève 1850: Le témoignage de la théologie ou le Biblicisme de Néander. Londres 1851: Deux discours prononcés à Londres, exposition universelle. Genève 1852: Quelle est la théologie propre à guérir les maux du temps actuel? Berlin 1853: L'Eglise et la Diète de l'Eglise (Kirchentag). Paris 1845: Du caractère nécessaire au théologien et au chrétien dans l'époque actuelle. Genève 1854: Dépendance ou Indépendance ou Foi et critique. Discours prononcé en Anglais à l'inauguration du Collége théologique de Belfast 1853. Genève 1854: Jean Chrysostôme. Conférences populaires. Genève 1855: Souvenir des derniers jours de Marianne Merle d'Aubigné née Brélaz, imprimé comme manuscrit pour sa famille et ses amis. Paris 1857: L'Ancien et le Ministre. Genève 1857: L'Assemblée de Berlin ou Unité et Diversité dans l'Eglise. Genève 1857: L'Orient ou Origine de la science — L'Occident ou Cyprien et la Pratique. Deux conférences populaires. Genève 1858: Vie et Doctrine. Paris 1858: Il y a un Ministère de la Parole. Maintenons — le. Lettre au c^te^ A. de Gasparin. Genève 1859: La Pierre sur laquelle l'Académie de Genève fut posée en Juin 1559. Toulouse 1860: Le Réveil de l'Eglise contemporaine. Genève 1861: Septembre 1861 ou l'Alliance Evangélique à Genève. Genève 1862: Caractère du Réformateur et de la Réformation de Genève. Genève 1864: Enseignement de Calvin: Glorifier Christ. (Discours du 3e anniversaire séculaire de la mort de Calvin.) Genève 1865: Les corps et les enseignements de Dieu. Genève 1867: L'expiation de la Croix. Genève 1868: Jean Calvin, l'un des fondateurs des libertés modernes.

Discours d'inauguration de la Salle de la Réformation. Genève 1870: Le Comité et l'Infaillibilité. (Conférence popnlaire.) **Duchemin.**

Merodach (מְרֹדַךְ), ein aſſyriſch-babyloniſcher Gott, im Alten Teſtament nur einmal Jer. 50, 2 neben Bel als eine Hauptgottheit Babels genannt. Außerdem iſt ſein Name enthalten in den Königsnamen Merodach Baladan (ſ. den Artikel) und Ewil Merodach (ſ. Artik. „Evilmerodach" Bd. IV, S. 440.)

1. In den aſſyriſch-babyloniſchen Keilinſchriften lautet dieſer häufig für ſich allein als Gottesname und auch in zuſammengeſetzten menſchlichen Eigennamen (ſ. Schrader, Die aſſyriſch-babyloniſchen Keilinſchriften, 1872, S. 129 f. 142: Marduk für ſich allein als Perſonname S. 153 f.) vorkommende Name Marduk oder Maruduk. Da Marduk nach den Inſchriften als ſpezieller Schutzgott des ſpäteren Babel erſcheint (bei den Aſſyrern tritt ſein Kultus hinter dem anderer Götter zurück), während andererſeits (nach den Abendländern) Bel der höchſte Gott der Babylonier war, ſo ſcheint in der ſpätern Zeit eine Verſchmelzung dieſer beiden Götter ſtattgefunden zu haben. Darauf verweiſt freilich nicht (Artik. „Baal" Bd. II, S. 36) der Umſtand, daſs dem Marduk das Epitheton Bil (Bel) beigelegt wird (Marduk Bel rabn-u „Merodachns Dominus magnus" in einer Inſchrift Nebukadnezars, ſ. Ménant, Exposé des éléments de la Grammaire Assyrienne, Paris 1868, S. 322, Z. 7; S. 323, Z. 17); denn dasſelbe Epitheton erhält in einer Inſchrift des Nabonid auch der Mondgott Sin (Sin Bel ilni „Sin Dominus Deorum", ſ. Ménant a. a. O. S. 313, Z. 28). Aber die Babylonier unterſchieden nach den Angaben der Griechen und Lateiner den alten und den jungen Bel, dieſen, wie es ſcheint, mit Marduk, jenen (es wäre dies der vor Merodach genannte Bel des Jeremia) mit Ilu oder El identifizirend — letzteres eigentlich Apellativum der Gottheit und erſt ſpäter zur Bezeichnung eines Spezialgottes geworden (vergl. oben Bd. II, S. 35 ff.). Auf dieſen zwiefachen Bel verweiſt, wie es ſcheint, die doppelte Erwänung desſelben in einer Inſchrift Aſurbanipals (Ménant, Annales des rois d'Assyrie, Paris 1874, S. 253), darauf auch die Erwänung des Bel, Sones des Bel, ebenfalls bei Aſurbanipal (Geo. Smith, Assyrian Discoveries, London 1875, S. 339). Andererſeits werden in den aſſyriſchen Inſchriften (meines Wiſſens aber nicht in babyloniſchen) wie bei Jeremia Bel und Marduk neben einander genannt (Ménant, Annales, S. 169. 173. 235. 292).

2. Marduk war der Gott des Planeten Jupiter; wenn bei den Abendländern und den ſpäten Erben der babyloniſchen Religion (den Sſabiern) als ſolcher der Gott Bel bezeichnet wird, ſo beruht dies auf jener Verſchmelzung des Bel und Marduk. Möglich wäre es dagegen, daſs in einer älteren Zeit, vor dem Aufkommen des Planetenkultus, Marduk eine (lokal oder der Bedeutung nach von dem Sonnengott Samas unterſchiedene) Spezialform des faſt in allen höheren Göttergeſtalten Babyloniens und Aſſyriens widerkehrenden Sonnengottes war (Lenormant). Dies darf man aber nicht etwa noch entnehmen wollen aus einer Weiheinſchrift Nebukaduezars (bei Ménant, Grammaire, S. 321 ff.), welche von der Reſtaurirung eines Tempels des „großen Herrn" Samas berichtet, daneben aber den König als Verehrer des „großen Herrn" Marduk bezeichnet und die Reſtaurirung des Samas-Tempels herleitet aus der Liebe des Königs für den großen Herrn Marduk. Samas und Marduk ſind hier nicht identiſch, ſondern Marduk iſt anzuſehen als der höchſte Gott des Königs, welchem ein Dienſt erwieſen wird in der Verehrung auch eines anderen Gottes. Daſs Marduk, wenigſtens in der ſpäteren Zeit, bei den Aſſyrern und ſo wol auch bei den Babyloniern als Gott des Planeten Jupiter galt, iſt geſichert durch die Stellung dieſes Gottes unter den Planetengöttern in aſſyriſchen Götterliſten, wo er ſeinem Platze nach der Gottheit unſeres Donnerstages entſpricht, d. i. des Jupitertages (ſ. Schrader, „Der babyloniſche Urſprung der ſiebentägigen Woche" in: Theol. Stud. u. Kritik. 1874, S. 348; vgl. S. 337, Anmerk. 2). Die Erklärung des Merodach als Gott des Planeten Mars (Geſenius) war nur vor der Entzifferung der Keilinſchriften möglich. Die Etymologie des Namens (ob von dem Stamme מרד, ob überhaupt ein

semitisches Wort?) ist noch ganz dunkel. Mit dem indischen Maruta „Gott der Winde" (Hitzig, Sprache und Sprachen Assyriens, 1871, S. 27) hat Merodach wol sicher nichts zu tun.

Litteratur: Gesenius, Commentar über den Jesaia, 1821, Bd. II, S. 345 f.; Derselbe, Thesaurus s. v. מְרֹדָךְ (1839); Merx, Artik. „Merodach Baladan" in Schenkels B.-L., IV, 1872; Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 1872, S. 272 f. 276; Derselbe, Artikel „Merodach" in Riehms H.-W., 11. Lieser. 1879; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 378—382. 386 f.; Franç. Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, 1878, S. 125 f. 139 f. 198 ff. **Wolf Baudissin.**

Merodach-Baladan (מְרֹדַךְ בַּלְאֲדָן Jes. 39, 1) oder Berodach-Baladan (2 Kön. 20, 12), ein babylonischer König.

1) Der Name wird keilschriftlich gelesen Marduk-habal-iddina „Merodach (der Gott, s. den Artik.) einen Son schenkte" (iddina Impf. von nadan = hebr. natan „geben", s. Schrader, Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften, 1872, S. 129 f.; nicht ist Baladan = Bel adan [adôn] „Bel der Herr", so Gesenius und andere Ältere). Die alttestamentliche Schreibung Berodach ist also korrumpirt, in anderer Weise die des ptolemäischen Kanons *Μαρδοκέμπαδος* (aus Mardokempalados, Ewald). In den beiden alttestamentlichen Stellen (die eine bietet einen abhängigen Parallelbericht zu der anderen; das Original [warscheinlich in 2. Kön.] stammt aus der Zeit des Exils) wird von einer Gesandtschaft dieses Königs an Hiskia von Juda nach dessen Genesung von einer Krankheit berichtet. Die Chronik (II, 32, 23) erzält, vielleicht diesen Fall verallgemeinernd, von vielen Fremden, welche den Hiskia nach seiner Errettung aus der Gefar durch die Assyrer beglückwünschten, und (v. 31) von Abgesandten der Fürsten Babels, welche sich nach dem Wunder im Lande Juda (2 Kön. 20, 9 ff.; Jes. 38, 7 f.; vergl. 2 Chr. 32, 24) erkundigten. — In den assyrischen Inschriften wird ein babylonischer König (zeitweise nur Teilfürst) Marduk-habal-iddina, Son des Jakin, als Zeitgenosse Tiglathpilesers und mehrfach als Zeitgenosse Sargons genannt. Von letzterem wurde er besiegt und gefangen genommen. Einen Marduk-habal-iddina, dessen Vatersname nicht genannt wird, hat auch Sanherib besiegt. — Der ptolemäische Kanon läßt seinen babylonischen König Mardokempados regieren 12 Jare, 721—709; dagegen berichtet die armenische Chronik des Eusebius nach Alexander Polyhistor, welcher seinerseits aus Berossus schöpfte (Eusebi Chronicorum libri duo, ed. Schoene, Bd. I, 1875, S. 27), von einem Marodach Baldan, welcher zu Sanheribs Zeit 6 Monate König von Babel war, worauf er von Elibus gestürzt wurde. Diese sechsmonatliche Regierung ist anzusetzen in das babylonische Interregnum des ptolemäischen Kanons 704—702, auf welches Belibos (= Elibus) folgte.

2. Man hat in dem Marduk-habal-iddina unter Tiglathpileser und Sargon wie in dem gleichnamigen babylonischen König unter Sanherib, ebenso in dem Mardokempados und Marodach Baldan überall dieselbe Person erkennen wollen, welche im Alten Testament als Merodach-Baladan vorkommt (Diestel, Lenormant, Naegelsbach, Maspero, Duncker und neuerdings Schrader, ebenso auch Hildebrandt, Juda's Verhältniß zu Assyrien in Jesaja's Zeit, 1874, S. 51). Auch Gesenius identifizirte, one die keilschriftlichen Berichte zu kennen, den Mardokempados mit dem Marodach Baldan des Eusebius und dem Merodach-Baladan des Alten Testaments, wärend Winer, Ewald und später Knobel den Merodach-Baladan dem Mardokempados gleichsetzten, aber von dem Marodach Baldan des Eusebius unterschieden und umgekehrt Hitzig und Merx den Merodach-Baladan mit dem Marodach Baldan des Eusebius identifizirten, aber von Mardokempados (was ein ganz anderer Name sei) unterschieden. — Nach der ersteren Annahme müsste Merodach-Baladan zweimal zur Regierung gelangt sein, die Herrschaft eine zeitlang verloren gehabt haben. Es ist nun etwas auffallend (Schrader früher), aber keineswegs undenkbar, dass ein und derselbe babylonische Teilfürst und König mit wenigstens einer Unterbrechung am Ruder war wärend der Re-

gierungen von vier assyrischen Königen (Tiglathpileser, Salmanassar, Sargon, Sanherib); es handelt sich doch nur um einen Zeitraum von kaum 30 Jaren (731—702). Man hat ferner darauf hingewiesen, dass an beiden alttestamentlichen Stellen Merodach-Baladan nicht als Son des Jakin bezeichnet wird, wie der Marduk-habal-iddina des Tiglathpileser und Sargon, sondern als Son des Baladan, wärend der Valersname des Marduk-habal-iddina unter Sanherib überhaupt nicht genannt wird. Wenn die Angabe „Son des Baladan" als richtig anzusehen wäre, so könnte Baladan der Etymologie nach nicht ein selbständiger Name sein, sondern nur eine Verkürzung, warscheinlich von Merodach-Baladan. Es ist deshalb die Vermutung (Schrader früher, Delitzsch) nicht so ganz unwarscheinlich, dass wir es im Alten Test. wie in Sanheribs Inschriften mit einem zweiten Merodach-Baladan (dem des Eusebius), einem Sone des ersten (des Mardokempados) zu tun hätten. Neuerdings aber hat Schrader aufmerksam gemacht auf ein Kontrakttäfelchen, welches datirt ist vom zwanzigsten Jare des Marduk-habal-iddina, „Königs von Babel"; darnach hält er jetzt den Marduk-habal-iddina unter Sanherib für Eine Person mit dem unter Tiglathpileser und Sargon genannten, welcher von 721—702 (also bis ins zwanzigste Jar) mit einer Unterbrechung König gewesen wäre. „Son des Jakin", meint Schrader jetzt, bezeichne nicht den leiblichen Vater, sondern den Anherrn des Geschlechts, so dass die alttestamentliche Angabe „Son des (Merodach) Baladan" ihre Richtigkeit behielte. Die Zuverlässigkeit der Datirung jenes Täfelchens vorausgesetzt, wird es allerdings geboten sein, nur Einen König Merodach-Baladan anzusetzen. Die alttestamentliche Angabe „Son des Baladan" sieht man am warscheinlichsten daraus entstanden an, dass der hebräische Erzäler irrtümlich Merodach-Baladan für ein Genetivverhältnis hielt: „Merodach des Baladan" und deshalb „Son des Baladan" zur Erläuterung hinzufügte (Lenormant, Naegelsbach). — Die Gesandtschaft des Merodach-Baladan traf bei Hiskia ein warscheinlich nicht, wie der biblische Bericht es darzustellen scheint, nach der assyrischen Invasion in Juda (Merx, Maspero u. a.), sondern früher; denn Hiskia prunkt den Gesandten gegenüber mit den nach Sanheribs Tributforderung schwerlich noch gefüllten Schatzkammern (Dieftel, Schrader, Lenormant, Naegelsbach, Duncker, Delitzsch; vgl. Artik. „Hiskia" Bd. VI, S. 162). Der Zusammenhang der Ereignisse scheint darnach folgender zu sein. Merodach-Baladan gründete in Babel eine selbständige Herrschaft und suchte zu ihrer Befestigung Hiskia zum Abfall von den Assyrern zu bewegen. Es geschah dies auf jeden Fall vor 702; bei der Annahme nur Eines Königs Merodach-Baladan bleibt es zweifelhaft, ob die Gesandtschaft in seine erste oder zweite Regierungsepoche fällt, am warscheinlichsten in die zweite nach dem Regierungsantritt eines neuen assyrischen Königs, des Sanherib, also um 702. Merodach-Baladan wurde rasch darauf gestürzt, und für Hiskia war die Folge jener Unterhandlung mit den Babyloniern die Invasion Sanheribs 701 (vgl. zur Chronologie: Nowack, „Bemerkungen über das 14. Jahr des Hiskia" in Theol. Stud. u. Kritik., 1881, S. 300—310).

Litteratur: Gesenius, Commentar über den Jesaia, 1821, Bd. I, S. 997 ff.; Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Bd. III, 3. A. 1866, S. 688—690; Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, 1869, S. 222—224; Knobel-Dieftel, Jesaia, 1872, S. 323 ff.; Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 1872, S. 213 bis 227; Derselbe, Keilinschriften und Geschichtsforschung, 1878, S. 535 f.; Franç. Lenormant, Die Anfänge der Cultur, 1875, Bd. II, S. 149—219: „Ein babylonischer Vaterlandsfreund des achten Jarhunderts v. u. Z., Merodach-Baladan"; Naegelsbach, Jesaja, 1877, S. 422 ff.; G. Maspero's Geschichte der Morgenländischen Völker im Altertum, übersetzt von Pietschmann, 1877, S. 407 f. und passim; Duncker, Geschichte des Alterthums, Bd. II, 5. A. 1878, S. 336—346; 351 f.; Franz Delitzsch, Jesaia, 3. A. 1879, S. 398 ff. — Vgl. die Artikel „Merodach Baladan" bei Winer (1848), von Merx in Schenkels B.-L. IV, 1872, und von Schrader in Riehms HWB., 11. Lieferung 1879.

Wolf Baudissin.

Merswin Rulman, s. Rulm. Merswin.

Meſech, מֶשֶׁךְ, iſt der Name eines Volksſtammes, welcher in der Bibel ſtets (nur mit Ausnahme von Pſ. 120, 5) mit Thubal zuſammengenannt wird. Sowol die Namensänlichkeit als die Stellung von Meſech im Völkerkataloge der Geneſis (10, 2) unter den Sönen Japhets, wie die Darſtellung des Ezechiel 38, 2 f.; 39, 1, welcher Meſech dem Gog (ſ. d. Art. Bd. V, S. 263) untertan ſein läſst, ihn alſo zu den Scythen zält, als deren Repräſentant Meſech auch Ez. 32, 26 erſcheint, läſst keinen Zweifel übrig, daſs Bochart, Geogr. s. III, 12, mit Recht unter Meſech die Moſchi der Klaſſiker verſteht, wie ſchon LXX (*Μοσόχ*) und Vulg. deuten (Procop. bell. Gothic. 4, 2 nennt das Volk, dem bibliſchen Namen noch näher entſprechend, *Μέσχοι*). Dieſer Stamm ſaſs an und auf dem nach ihm benannten, die Grenze zwiſchen Kolchis und Iberien bildenden moſchiſchen Gebirge (Ptolem. 5, 6, 1; 5, 13, 5), das heute Medſchidi heißt, alſo zwiſchen dem kaſpiſchen und ſchwarzen Meere an den Quellen des Phaſis und Kyros, vgl. Strab. 11, S. 492 ff.; Plin. H. N. 6, 4, 4; 6. 11. Auch Herod. 3, 94; 7, 78 verbindet die Moſcher mit den Tibarenern (d h. Thubal), da unter den Perſern beide zu einem Steuerbezirk und Einer, gleichbewaffneten (mit hölzernen Helmen, kleinen Schilden und Lanzen, aber langen Lanzenſpitzen) Heeresabteilung gehörten. Nach Ez. 32, 26 erſcheinen ſie als wildes Kriegervolk, das aber ſchon Niederlagen erlitten hat, und Pſ. 120, 5 ſind ſie beiſpielsweiſe neben den arabiſchen Kedarenern als fremde Barbaren genannt, weshalb man nicht an der Zuſammenſtellung dieſer zwei, geographiſch freilich weit getrennten Völker hätte Anſtoß nehmen ſollen. Nach Ezech. 27, 13 trieben ſie — wie Javan und Thubal — mit Tyrus Handel, beſonders mit Menſchenſeelen, d. h. Sklaven und mit ehernen Geräten, wozu vortrefflich paſst, daſs von den älteſten bis in die neueſten Zeiten in jenen Gegenden Sklavenhandel getrieben worden iſt, und daſs die dortigen Gebirge ſich durch ihren Kupferreichtum auszeichnen. Kaum richtig kombinirt dagegen Joseph. Antt. 1, 6, 1 den Namen Meſchek mit Mazaka, dem alten Namen von Cäſarea, der Hauptſtadt von Kappadocien, und noch weniger vermögen wir beizuſtimmen, wenn neuerlich Knobel (die Völkertafel d. Gen., § 14, S. 117 ff.) Meſchek gar für einen Zweig der Ligyer oder Ligurer erklärt hat, weil dieſe im Völkerkataloge nicht fehlen dürften, was aber nur beweiſt, daſs ſich das von dieſem gelehrten Erklärer jener alten Urkunde befolgte Prinzip nicht konſequent durchfüren läſst. 1 Chr. 1, 17 und LXX Gen. 10, 23 ſteht Meſech irrig für Mas.

Vgl. Winer, R.W.B. und Forbiger in Pauly's R.-Enz. Band V, S. 173; Nöldeke in Schenkels Bibellex. IV, 189 f.; Kautſch in Riehm's Handwörterb. S. 986 f. **Rüetſchi.**

Meſopotamien, *Μεσοποταμία*, das heißt *ἡ μέση τῶν ποταμῶν τοῦ τε Εὐφράτου καὶ τοῦ Τίγριος* (Arrian. Alex. 7, 7), campi qui Euphrate et Tigre, inclytis amnibus circumfluxi, Mesopotamiae nomen acceperunt (Tacit. Ann. 6, 37) iſt der ſehr bezeichnende Name, welchen die Griechen ſeit den Zeiten Alexanders des Gr. und nach ihnen die Römer der ganzen Landſchaft zwiſchen den beiden vorderaſiatiſchen Hauptſtrömen Euphrat und Tigris geben. Derſelbe wird aber nicht immer in gleicher Ausdehnung angewandt: zwar im Oſten und Weſten ſind die Grenzen eben durch jene beiden Flüſſe deutlich genug gegeben, der Tigris bildet die öſtliche Grenze gegen Aſſyrien, wärend der Euphrat Meſopotamien von der ſyriſch-arabiſchen Wüſte ſcheidet; im Norden aber gibt das Taurusgebirge im Allgemeinen die Grenze gegen Armenien an, obwol hier etwa auch Sophene noch dazu gerechnet wird (Plin. H. N. 6, 9, 9), änlich wie im Süden, mitunter Babylonien bis zum perſiſchen Golf, alſo das Land Sinear der Bibel, auch noch zu Meſopotamien gezogen wird (Plin. H. N. 6, 26, 30), von dem es gewönlich als durch die mediſche Mauer und das jene Zwillingsſtröme verbindende Kanalſyſtem getrennt gedacht wird. Der Name gehört überhaupt nur der phyſiſchen, nicht der politiſchen Geographie an, Meſopotamien bildete niemals ein für ſich beſtehendes Reich, nicht einmal in ſpäteren Zeiten eine eigene perſiſche Satrapie oder römiſche Provinz. Änlich, wie die Römer es nachmals zu Syrien gerechnet

haben (Mela 1, 11), ſo wird es im Alten Teſtament konſtant zu Aram gezält und mit dem bezeichnenden Namen אֲרַם נַהֲרַיִם „Aram des Flüſſepares“ (Gen. 24, 10; Deut. 23, 5 u. a.) oder — in der ſog. Grundſchrift des Pentateuchs, z. B. Gen. 25, 20; 31, 18, — פַּדַּן אֲרָם, das heißt ſoviel als שְׂדֵה אֲ bei Hoſ. 12, 13 „die Fläche Arams“ (vgl. spatiosi Mesopot. campi bei Curt. 3, 2, 3 u. a.), als ein Teil desſelben charakteriſirt, ſ. R.-Enc. I, 600 f. Die LXX überſetzen jene Namen durch *Μεσοποτ. Συρίας*, oder ſchlechtweg *Μεσοποταμία*, auch *πεδίον Μεσοπ.* Die Syrer nannten dieſen Landſtrich ebenſo ڡَدّان ڡَمْزِي, z. B. Pesch. ad Actor. 2, 9; 7, 2, die Araber ebenſo بَيْنُ النَّهْرَيْنِ „die Inſel“, unter welchem Namen z. B. Abulfeda es beſchrieben hat, deſſen „tabula Mesopot.“ zuerſt Roſenmüller in Paulus N. Repert. III veröffentlicht hat; es bildet heute einen Teil des osmaniſchen Reiches. Bei der ziemlich bedeutenden Ausdehnung dieſes Landſtriches kann nicht auffallen, daſs deſſen Beſchaffenheit nicht überall die gleiche iſt: in den nördlichen, den Gebirgen und ihren befruchtenden Niederſchlägen nähern, zum Teil ſelbſt von mehreren Bergzügen, wie dem Mons Maſius, dem jetzigen Karadſha-Dagh, und den Sindſhar- und Abd-el-Aziz-Bergen durchzogenen (vgl. 4 Moſ. 23, 7) Teilen iſt das Land äußerſt fruchtbar, an fetten Triften und Waldungen (Dio Cass. 68, 26; 75, 9) reich, daher auch mit Städten beſetzt, wärend im Süden es mehr und mehr in eine unangebaute, baumloſe, waſſerarme Steppe übergeht, durch welche freilich ſeit uralten Zeiten Karawanenſtraßen von dem Ufer des einen Stromes zum andern füren, die aber ſonſt nur von Löwen, Straußen, wilden Eſeln, Gazellen und Trappen bewont (Ammian. Marc. 18, 7; Xenoph. Anab. 1, 5, 1, sq.) und von räuberiſchen Araberhorden durchzogen wird, daher es nicht ſelten geradezu zu Arabien gerechnet wurde (Dio Cass. 68, 31). Hier ziehen ſich Vegetation und Ortſchaften faſt ganz an die Fluſsufer zurück. Von den wichtigen Städten Meſopotamiens füren wir hier nur an: Ur der Chaldäer (?), Haran (Carrhae), Edeſſa, Niſibis, Serug (= Batnä), Karkemiſch (Circeſium), Pethor, die Stadt Bileams (Num. 22, 5), Tel Abib am Chaboras-fluſſe, Zena, Ivva, Sepharvaim = *Σιπφάρα* Ptolem. 5, 8, die Landſchaft Gozan (ſ. R.-E. Bd. V, S. 278 f.) — vgl. auch Knobel, Völkertaf. S. 169 ff. In Betreff der Geſchichte dieſes Landes erwänen wir folgende Hauptmomente: in den nördlichen Teilen Meſopotamiens ſiedelten einſt die Stammväter der Hebräer (Geneſ. 11, 10 ff.; 12, 5; Joſ. 24, 2 f.; Actor. 7, 2, vgl. auch Bunſen, Aeg. Stelle in der Weltgeſch., Bd. IV, S. 446 ff.), aber auch, als Abraham ſich weſtwärts nach Kanaan gewandt hatte, blieb ſeine Familie noch längere Zeit in Verbindung mit jenem Lande ihres früheren Wonſitzes und dem dort zurückgebliebenen aramäiſchen Bruderſtamme, der therachitiſchen Seitenlinie Nahors (vergl. Knobel, Völkertafel, S. 228). Von dort her kam Rebekka (Gen. 24, 10 ff.; 25, 20), dort begründete Jakob ſeine Familie und ſeinen Reichtum (Gen. 28 ff.; 35, 26; 46, 15). Zur Richterzeit wird als „König von Meſopotamien“, d. h. aber wol nur als Unterkönig oder als Statthalter dieſer Landſchaft, die damals zu dem großen alt-aſſyriſchen Weltreiche gehören mochte, Cuſchan Riſchataim genannt, welcher 8 Jare lang die iſraelitiſchen Stämme unterjocht hielt, Richt. 3, 8. 10, vgl. Bunſen a. a. O. S. 364 ff., deſſen allzu gewagte etymologiſche Deutung dieſes Königsnamens = „erſter Richter Meſopotamiens“ wir aber auf ſich beruhen laſſen wollen; die Zeit fällt nach Bunſen um 1265 v. Chr. Zur Zeit Davids beherrſchte der König des ſyriſchen Zoba einen Teil von Meſopotamien, oder hatte doch daſelbſt ſeine Vaſallen oder Verbündeten, 2 Sam. 10, 16. 19. Seit Salmanaſſar unterjochten die Aſſyrer die verſchiedenen kleinen Staten Meſopotamiens (2 Kön. 17, 24; 18, 34; 19, 12 f.), welches von da an nacheinander zur aſſyriſchen, chaldäiſchen, perſiſchen, ſeleucidiſch-ſyriſchen Monarchie gehörte, beim allmählichen Verfalle der letztern aber widerholt den Tummelplatz der parthiſchen, armeniſchen und römiſchen Heere bildete, bis Trajan und noch vollſtändiger Caracalla im Jare 217 n. Chr. daſſelbe ganz dem römiſchen Reiche einverleibte; man

unterschied jetzt besonders die zwei Hauptteile: im Westen Osrhoëne, das längere Zeit ein eigenes Reich bildete, mit der Hauptstadt Edessa, im Osten Mygdonia (Polyb. 5, 51) mit dem Flusse Mygdonius, wo Nisibis die wichtigste Stadt war. Den Römern wurde das Gebiet durch die Araber entrissen in den Jaren 637 bis 641 n. Chr., vgl. libri Wakedii de Mesopotamiae expugnatae hist. pars — ed. Ewald, Gotting. 1827, 4°. Frühe schon waren in diesem Lande viele Juden angesiedelt, teils dahin deportirt durch Assyrer und Chaldäer, teils freiwillig niedergelassen, s. Joseph. Antt. 12, 3, 4 u. Actor. 2, 9.

Die Hauptstellen der Alten über Mesopotamien sind: Strabo 16, p. 746 sqq.; Curt. 5, 1; Ptol. 5, 18; Plin. H. N., 5, 24, 21; 6, 9; Philostrat. Apoll. I, 20; von Neueren sind besonders zu vergleichen die Reiseberichte von Tavernier, Pococke, Niebuhr, Kinneir, Olivier, Ainsworth, Layard, J. Oppert, Expédit. scientif. en Mésopot. de 1851—54, Paris 1863, 2 voll. 4° mit Atlas, und die Zusammenstellungen von Forbiger, Hdb. d. A. Geogr. II, 625 ff. und in Pauly's Realenc. IV, S. 1875 f., von Winer R.W.B. II, 86 f. und besonders von Ritter im 11. Band der Erdkunde; Schrader in Riehm's Handwörterbuch S. 987 ff.

Rüetschi.

Mesrob (Mesrop, Mjesrob, Mjesrop), auch Maschthoz oder Maschtoz genannt, ist in der Überlieferung der berühmte Erfinder der jetzigen armenischen Schriftcharaktere und zugleich der eigentliche Begründer der ganzen armenischen Litteratur, Miturheber der armenischen Bibelübersetzung. — Mesrob ist um die Mitte des 4. Jarhunderts in dem kleinem Dorfe Hazegaz in der armenischen Provinz Taron geboren. Sein Vater hieß Wardan. Schon in frühen Jaren lernte er das Griechische und dessen Litteratur, sowie auch das Persische und Syrische kennen, genoss den Unterricht des Katholikos Nerses des Großen und wurde dann von diesem wegen seiner Sprachkenntnisse und seiner Geschäftsgewandtheit als Sekretär (Notar) verwendet. Nach dem Tode des Nerses ging er an den königlichen Hof und nahm hier die Stelle eines Divanschreibers (Statssekretärs) beim Könige Vramschapuh an; er hatte namentlich die Ausfertigung der königlichen Erlasse in persischer Sprache zu besorgen. Mesrob blieb in dieser Stellung sieben Jare bis zum dritten Regierungsjare des Perserkönigs Chusrau. Dann verließ er sie, da er in ihr keine innere Befriedigung fand, begab sich zuerst in ein Kloster und dann in die Einöde, wo er ein streng asketisches Leben fürte und bald eine bedeutende Zal von Schülern um sich versammelte. — Als er hier von dem frommen Eifer des Katholikos Sahak (Isaak) des Großen, des Nachfolgers des Nerses, hörte, ging er im fünften Jare der Regierung des Königs Vramschapuh zu ihm und erhielt von ihm den Auftrag, die Lehre des Evangeliums durch Predigten zu verbreiten. Dies tat er an verschiedenen Orten, zuerst in dem noch unbekehrten Bezirke Goghtha (Goltha) zwischen Araxes und dem Lande der Siunier; zugleich vertrieb er in verschiedenen Teilen des bereits christlichen Armeniens mit Hilfe der weltlichen Machthaber die Heiden, welche seit Terdat sich noch hie und da heimlich verborgen hielten. Man hatte damals noch keine Bibelübersetzung in armenischer Sprache. Mesrob war daher genötigt, bei seinen geistlichen Vorträgen die Bibelstellen in fremder Sprache dem Volke vorzulesen und sie dann zu übersetzen und zu erklären. In den Klöstern und Kirchen wurden die Lektionen in syrischer Sprache vorgetragen, welche den Gemeinden unverständlich war, und am Hofe herrschten infolge der damaligen politischen Abhängigkeit von Persien persische Sprache und Schrift. Um diesen Übelständen abzuhelfen, ging Mesrob Tag und Nacht mit dem Gedanken um, eine passende Schrift für die armenische Sprache zu erfinden, die man bis zu jener Zeit noch nicht hatte, und dann die Übersetzung der hl. Schrift in seine Muttersprache zu unternehmen. Aber alle seine Versuche blieben fruchtlos.

Wärenddem begab sich der armenische König Vramschapuh auf Bitten des persischen Großkönigs nach Mesopotamien, um Grenzstreitigkeiten der Griechen und Perser, welche dort ausgebrochen waren, zu schlichten. Er lernte hier einen syrischen Priester, Namens Habel, kennen, welcher ihm mitteilte, dass Einer seiner

Verwandten, der Bischof Daniel, aus eigenem Antriebe ein Alphabet für das Armenische gebildet habe und gewiss bereit sein werde, es ihm zu übergeben. Nach Armenien zurückgekehrt, vergaß jedoch der König diese Bemerkung. — Mittlerweile hatte sich Mesrob zu dem Katholikos Sahak begeben und mit ihm über das Bedürfnis einer eigenen Schrift für ihre Muttersprache gesprochen. Zuletzt bewog er ihn, diese Angelenheit einer Synode von Bischöfen und Wardapets (d. i. Schriftgelehrten, Doktoren der Theologie) vorzutragen, in der Hoffnung, dass diese mit vereinten Kräften im Stande sein würden, dem so fühlbaren Mangel abzuhelfen. Sie kamen in Walarschapat, der Residenz des Katholikos, zusammen und luden, nachdem sie lange disputirt hatten, auch den König zur Teilnahme an der Versammlung ein. Dieser erinnerte sich nun der Mitteilung des syrischen Priesters und machte sie den versammelten Vätern bekannt. Sogleich baten diese den König, einen geeigneten Mann dahin zu senden, um das Alphabet von dem Bischofe zu erlernen. Es geschah; der Bischof überreichte es dem Abgesandten und unterrichtete ihn im Gebrauche desselben, und dieser legte es nach einiger Zeit dem Sahak und dem Mesrob vor. Beide machten sich zunächst selbst damit vertraut und unterrichteten mehrere Kinder in demselben. Der König gab Befehl, dieses Alphabet zum Gegenstande des Unterrichtes in allen Teilen seines Reiches zu machen, und bestellte den Mesrob zum Oberaufseher aller Schulen, bei welcher Gelegenheit ihm Sahak zugleich die Würde eines Wardapets erteilte, die er bis dahin noch nicht hatte. Indessen stellte sich nach zweijähriger Anwendung denn doch die Unzulänglichkeit der erworbenen Schrift heraus, und Mesrob reiste nach Beratung mit dem Könige selbst in Begleitung mehrerer seiner fähigsten Schüler zum Bischofe Daniel, in der Hoffnung, dieser werde den Mängeln seines Alphabets abzuhelfen wissen. Da dieses aber nicht geschah, so gab Mesrob einige von den ihn begleitenden Schülern in eine syrische, andere in eine griechische Schule und behielt nur zwei bei sich, mit denen er unverrichteter Sache nach Armenien zurückkehren wollte. Indessen hörte er, schon im Begriffe abzureisen, von einem äußerst geschickten und gelehrten Rhetor, dem Divanvorsteher Platos in Edessa, als dem geeignetsten Mann, hier zu helfen. Da ging er erfreut zu diesem, aber auch er vermochte trotz alles Nachdenkens und Bemühens nicht, ein geeignetes Alphabet für das Armenische zu finden. Auf den Rat des Platos machte sich Mesrob auf den Weg zu dessen ehemaligem Lehrer Epiphanius (ob der bekannte Häresiolog, Bischof von Salamis auf Cypern?), erfur aber in Phönicien, dass derselbe kurz vorher gestorben sei. Auch in Samosata bemühte sich einer von Epiphanius' ausgezeichnetsten Schülern, Namens Rufanus, vergebens, eine Schrift zu konstruiren. Es war dem Mesrob selbst vorbehalten, angeregt durch die vielen vergeblichen Versuche Anderer, in glücklicher Kombination des Brauchbaren von da und dort schließlich das Rechte zu finden. Die Legende (bei Moses von Chorene und bei Goriun, unmittelbaren Schülern des Mesrob) berichtet dies so: Er erhob, an menschlicher Hilfe verzweifelnd, sein Gebet zu Gott, und hatte im inbrünstigen Bitten eines Tages eine Vision. Vor sich sah er plötzlich einen Felsen und eine Hand, die schrieb und die einzelnen Buchstaben auf den Stein eingrub, wie wenn einer mit dem Finger auf den Schnee schreibt. Als er sich vom Gebete erhob, stand das Bild der verschiedenen Zeichen noch so deutlich vor ihm, dass er sie sämtlich aufzeichnen konnte. Voll Freude und Dank gegen Gott eilte er damit zu Rufanus, der, ein tüchtiger Kalligraph, die Zeichen nochmals aufsetzte und in die gehörige Ordnung brachte. Dies geschah zu Anfang des Jares 406. Durch die Winterzeit genötigt, seine Rückreise noch zu verschieben, benutzte er den Aufenthalt, um die Sprichwörter Salomos sogleich aus dem Griechischen in das Armenische zu übersetzen, und Rufanus schrieb diese Übersetzung auf zierliche Weise nieder. Nach Moses von Chorene fing Mesrob hier in Samosata auch schon mit Unterstützung seiner beiden Schüler an, das Neue Testament aus dem Griechischen zu übersetzen. Zu Anfang des Frühjares kehrte er mit seinen Schülern nach Armenien zurück, wo er mit vielem Jubel und Ehrenbezeugungen empfangen wurde. Er fing sofort an, fähige Knaben in seiner Schrift zu unterrichten, und gründete in allen Provinzen des armenischen Reiches, soweit sie unter persischer Oberhoheit

standen, auf Befehl des Königs Schulen, in denen diese Schrift gelehrt wurde. Zugleich suchte er aller Orten armenische Werke auf, welche nach der bisher üblichen Weise mit griechischen oder syrischen Lettern geschrieben waren, und schrieb sie teils selbst um, teils ließ er sie durch die fähigsten seiner Schüler umschreiben und vervielfältigen. Auch in den den Griechen unterworfenen Teilen Armeniens seine Schrift zu verbreiten, wie er wünschte, verhinderten ihn die griechischen Statthalter. — Bald wurde diese epochemachende Tat Mesrobs auch in den Nachbarländern, Georgien und Albanien, bekannt. Bakur, der Herrscher von Georgien, und der dortige Erzbischof Moses baten den Mesrob um ein gleiches Geschenk für ihre Sprache. Er reiste mit einigen seiner Schüler dahin und war so glücklich, auch für das Georgische ein geeignetes Alphabet zustande zu bringen. Ebenso später, auf Veranlassung des albanischen Priesters Benjamin, auch für das Albanische. Der albanische König Arswagh und der Landesbischof Jeremias lernten selbst das Lesen und Schreiben von Mesrobs Schrift, errichteten Schulen und wachten über der Durchfürung des Christentums nach Mesrobs Anleitung. — Nach Armenien zurückgekehrt, übersetzte Mesrob im Verein mit Sahak das ganze Alte und Neue Testament aus dem Syrischen, da die griechischen Exemplare durch den Fanatismus der Perser verbrannt waren. — Das von Mesrob eingefürte armenische Alphabet, aus 36 Zeichen bestehend und zur Darstellung der armenischen Sprache vorzüglich geeignet, ist ganz nach der Reihenfolge der griechischen Buchstaben geordnet, zwischen welche die eigentümlichen Laute der armenischen Sprache eingeschaltet sind, und wird, anders als die anderen orientalischen, von links nach rechts geschrieben. Gestalt und Name der einzelnen Laute sind durchaus aus den betreffenden griechischen Mustern abzuleiten; die ersten sind aib (Alpha), ben (Beta), gim (Gamma) u. s. w. —

Die große politische Verwirrung in Armenien nach dem Tode des Königs Vramschapuh, wo der Perserkönig durch persische, ins Land geschickte Statthalter mit Güte oder Gewalt den persischen Feuerdienst einfüren wollte, um den Armeniern alle Verbindung mit den Griechen abzuschneiden, fürte zu fortwärenden Reibungen und Kämpfen, sodaſs sich endlich Sahak und Mesrob entschlossen, das persisch-armenische Gebiet zu verlassen und in das griechisch-armenische überzugehen. Leider fanden sie hier nicht die gewünschte Aufnahme, da die griechischen Statthalter ihnen nicht verstatteten, Schulen zu errichten, und die armenischen Großen, welche sich meist an den Bischof von Cäsarea angeschlossen hatten, den Sahak nicht als ihr geistliches Oberhaupt anerkennen wollten. Dieser schickte daher den Mesrob noch Konstantinopel mit Schreiben an den griechischen Patriarchen Atticus und an den Kaiser Theodosius den Kleinen, und erlangte von diesem die Gewärung aller seiner Wünsche. — Nachdem die Christenverfolgung in Armenien nachgelassen hatte, kehrte Sahak dahin zurück; Mesrob aber blieb noch einige Zeit dort, um die neu eingerichteten Schulen zu leiten und auf Antrieb des Patriarchen Atticus eine ketzerische Sekte auszurotten. Dann ging er auch in den persischen Anteil, um die in verschiedenen Gegenden des Landes wider aufgetauchten Heiden zu vernichten. Als dies geschehen war, beriet er sich mit Sahak über die Übersetzung verschiedener Werke. Sie sandten zuerst zwei Schüler nach Edessa, welche teils alle armenischen Schriften, wenn sie deren fänden, in die neue Schrift umschreiben, teils Werke syrischer Kirchenväter in das Armenische übersetzen und möglichst bald ihnen überbringen sollten. Zwei andere schickte man direkt nach Konstantinopel mit einem Schreiben an den Patriarchen Sisinnius, worin sie ihn baten, den Überbringern die besten und wichtigsten griechischen Werke zur Übersetzung anzuweisen und ihnen eine genaue Abschrift der hl. Schrift zu übergeben. Mit diesen vereinigten sich jene beiden von Edessa und zwei andere, welche aus eigenem Antrieb dahin gegangen waren, und diese sechs arbeiteten sieben Jare lang unablässig an Übersetzungen aus dem Griechischen. Mittlerweile übersetzten, ordneten und vermehrten Sahak und Mesrob die liturgischen Schriften der Griechen, und der letztere namentlich gilt für den Verfasser des Rituals, welches daher auch mit seinem Beinamen Maschthoz benannt wird. Nach der Rückkehr der Schüler aus Konstantinopel vereinigten sich Sahak und

Meſrob mit ihnen, um die Überſetzung der hl. Schrift nach dem von dem Patriarchen in Konſtantinopel ihnen geſchenkten Exemplare nochmals auf das genaueſte zu überarbeiten. Da aber immer noch einzelne Stellen dunkel blieben, ſo ſchickten ſie abermals einige Schüler aus, welche teils nach Alexandrien, teils nach Athen gingen, um ſich eine gründliche Kenntnis des Griechiſchen anzueignen und neue nützliche Werke in getreuen Überſetzungen zurückzubringen. So entſtand den Armeniern unter Meſrobs grundlegender Bearbeitung eine eigene, ſowol heilige als profane Litteratur. — Meſrob war ein eifriger Ketzerbeſtreiter; die Irrlehrer Barbarianus und Theodius wurden auf ſein Drängen aus dem Lande getrieben. Beſonders eifrig war er auch in der Förderung des Anachoreten- und des Mönchslebens, dem er ſelbſt von Zeit zu Zeit ſich hingab; viele Klöſter ließ er erbauen. Als Sahak am 9. September des Jares 440 ſtarb, übernahm Meſrob proviſoriſch bis zur definitiven Wal eines Nachfolgers die Verwaltung des Patriarchats. Allein er überlebte ſeinen Freund nicht lange; ſchon im folgenden Jare, 441 den 19. Februar, folgte er ihm nach. Die Legende (bei Goriun) läſst wärend ſeines Heimganges und noch eine zeitlang nachher ein weitſtralendes Licht über ſeinem Hauſe leuchten. — Eine uralte Handſchrift von Meſrobs Bibelüberſetzung beſitzt die armeniſche Akademie von S. Lazzaro in Venedig.

Litteratur: Goriuns (legendenhaft ausgeſchmückte) Lebensbeſchreibung des Meſrob, überſetzt von Welte; Suk. Somal, Quadro della storia letteraria di Armenia, Venez. 1829, p. 14. 15. Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in Armeno, Venez. 1825, p. 7—9; Eug. Boré, Saint Lazare (Venez. 1835), p. 90 sqq. (Petermann†) K. Kehler.

Meſſalianer (*Μασσαλιανοί*, מצלין [der Name Eſr. 6, 10], auch *Εὐχῖται*, *Εὐφημῖται*). 1) Bezeichnung einer nicht chriſtlichen Religionspartei in Kleinaſien aus der Mitte des 4. Jarh.'s. Nach der Meinung des Epiphanius (haer. 80) von dem Hellenismus ausgegangen, nahmen ſie zwar Götter an, erkannten jedoch nur Einem Gott als dem Allmächtigen Anbetung zu *(καὶ θεοὺς μὲν λέγοντες, μηδενὶ μηδὲν προσκυνοῦντες, ἑνὶ δὲ μόνον δῆθεν τὸ σέβας νέμοντες καὶ καλοῦντες παντοκράτορα)*, an welchen in beſondern Bethäuſern in Morgen- und Abendverſammlungen bei vielfachem Kerzenſchein Lieder und Gebete gerichtet wurden. Cyrillus Alexandrinus (de adoratione in spiritu et veritate lib. III) vergleicht mit Jethro, Melchiſedek u. a., die dem höchſten Gott aus den kreatürlichen Dingen andere Götter hinzugefügt hätten, ſolche, *οἳ σφᾶς μὲν αὐτοὺς θεοσεβεῖς ὀνομάζουσι*, und zwiſchen Judentum und Hellenismus ſchwanken. Weſentlich gleich ſind die Cölicolä und Hypſiſtarier (ſ. Bd. VI, S. 121 und 413). Auf ſie geht vielleicht Libanii epistola ad Priscianum Praesidem Palaestinae (Lib. ep. ed. Wolf p. 624) *οἱ τὸν ἥλιον οὗτοι θεραπεύοντες ἄνευ αἵματος καὶ τιμῶντες θεὸν προσηγορίᾳ δευτέρᾳ καὶ τὴν γαστέρα κολάζοντες καὶ ἐν κέρδει ποιούμενοι τὴν τῆς τελευτῆς ἡμέραν* etc. Es ſcheint, als ob man es hier nur mit einer vielleicht auch durch manichäiſche Einwirkungen beeinflusten Modifikation des Parſismus zu tun habe. Haben wirklich ſogenannte Satanianer den Satan als einen mächtigen und großen Feind angebetet, damit er ſie ſchone (Epiph. l. c.), ſo würde auch dies wol nur als volkstümliche Geſtalt des parſiſchen Dualismus gelten dürfen. Die Zal dieſer Meſſalianer ſcheint nicht bedeutend geweſen zu ſein. Mitunter wurden ſie von chriſtlichen Behörden verfolgt *(διὰ τὸ παραχαράττειν τὴν ἀλήθειαν καὶ ἀντιτιμεῖσθαι ἐκκλησίας τρόπον, μὴ ὄντας χριστιανοὺς μήτε ἐξ Ἰουδαίων ὁρμωμένους* (Epiphanius l. c.), weswegen ſie den Ruhm des Martyrertums in Anſpruch nahmen. *(Καὶ Μαρτυριανοὺς ἑαυτοὺς ἐπωνόμασαν, δῆθεν διὰ τοὺς ὑπὲρ τῶν εἰδώλων μαρτυρήσαντας)*. — Litteratur: Epiphanius, Haer. LXXX (Cyrill. Alex. l. c.); Suicer, Thes. s. v. *Εὐχῖται*; Tillemont, Mém. eccl. VIII, 527 sq.; Walch, Ketzerhiſtorie III, 481 ff.; Ullmann, De Hypsistariis pag. 26.

2) Mit dieſen Häretikern des 4. Jarhunderts haben nur den Namen gemeinſam jene Mönchsbanden, welche in der zweiten Hälfte desſelben Jarhunderts in zuchtloſen Übertreibungen Karrikaturen des Mönchtums darſtellten. (Andere

Bezeichnungen nach ihren Prinzipien Euchiten, Enthuſiaſten, Pneumatiker, nach ihrem Gebaren Choreuten, nach ihren Häuptern Adelphianer, Lampetianer, Marcianiſten, Euſtathianer). Ihre Meinungen waren weſentlich enthuſiaſtiſch. Jeder Menſch iſt durch die Geburt zugleich unter die Knechtſchaft der Dämonen getan (Theodoret, h. e. l. ld. *Ἥκειν γὰρ ἕκαστον τῶν τικτομένων ἐκ τοῦ προπάτορος, ὥσπερ τὴν φύσιν, οὕτω δὴ καὶ τὴν τῶν δαιμόνων δουλείαν)*; ihnen gegenüber iſt die Taufe kraft- und nutzlos, denn ſie nimmt nur die früheren Sünden hinweg, nicht aber die Wurzel des Böſen (Theod., haeret. fab. l. ld.: *ξυροῦ δίκην ἀφαιρεῖται τῶν ἁμαρτημάτων τὰ πρότερα, τὴν δὲ ῥίζαν οὐκ ἐκκόπτει τῆς ἁμαρτίας*). Das Abendmal iſt weder nützlich noch ſchädlich. Nur durch anhaltendes Gebet können die Dämonen ausgetrieben werden und der heilige Geiſt ſichtbar und fühlbar in der Seele Ankunft halten (Theodoret, h. e. *ἐπιφοιτᾷ λοιπὸν τὸ πανάγιον πνεῦμα, αἰσθητῶς καὶ ὁρατῶς τὴν οἰκείαν παρουσίαν σημαῖνον*). Alsdann wird der Menſch nicht nur von den Leidenſchaften befreit, ſondern erkennt auch in Geſichten und Träumen das Zukünftige (Theodoret, h. e. *ὕπνῳ δὲ σφᾶς αὐτοὺς ἐκδιδόντες, τὰς τῶν ὀνείρων φαντασίας προφητείας ἀποκαλοῦσι*), mit ſeinen Augen ſchaut er die hl. Dreieinigkeit. Deshalb ſtellten ſie ſich den Patriarchen, Propheten, ſelbſt Chriſto gleich. Die allen Enthuſiaſten gemeinſamen Erſcheinungen zeigen ſich auch bei ihnen. Sie tanzten wie zum Triumphe über die Dämonen und ſpitzten die Finger, wie um Pfeile auf ſie zu werfen. Sie behaupteten, in beſtändigem Gebetsleben der Welt abgeſtorben zu ſein, und waren erhaben über die Vorſchriften der kirchlichen Sittlichkeit. In Bezug auf geiſtliche Stellung und Tätigkeit kannten ſie keinen Unterſchied zwiſchen Männern und Frauen. Sie verwarfen das Faſten und lebten, die erſten unter den orientaliſchen Mönchen, nicht von ihrer Hände Arbeit, ſondern zogen, nur Almoſen bettelnd, umher. Sie bildeten nicht eine geſchloſſene Partei *(τὰ πάντα εἰσὶν ἀκτήρικτοι καὶ ἄναρχοι καὶ ἠπατημένοι μὴ ἔχοντες ὅλως στηριγμὸν ὀνόματος ἢ δεσμοῦ ἢ θέσεως ἢ νομοθεσίας)*. Dieſe Meſſalianer ſind vielleicht nicht ohne Berührung mit dem Buddhismus, aber nicht dadurch entſtanden, daſs übertriebene Mönchsaſkeſe in ihr Gegenteil und Miſsfallen an der Veräußerlichung des Mönchtums in einſeitige Innerlichkeit umſchlug (Neander in der K.-G.). Ein Zuſammenhang mit dem Manichäismus iſt durchaus unerweislich; die Stelle bei Theodoret (Hist. relig. c. III. Tom. III, p. 1146 ed. Noesselt. *Εὐχίτας ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰ Μανιχαίων νοσοῦντας*) macht keinen Anſpruch auf Geltung als hiſtoriſche Ausſage. Die Euchiten hatten ſich in vielen ſyriſchen Klöſtern verbreitet; ſie wollten ſich nicht von der Kirche trennen; ihre Meinungen hatten ihren Grund ſo ſehr nur in leidenſchaftlichem Treiben und ſo wenig in bewuſstem Nachdenken, daſs ſie, ohne gerade der bewuſsten Heuchelei ſchuldig zu ſein (Epiph. Theodor.), den Gegenſatz zu den kirchlichen Lehren leugnen konnten. Doch muſsten die Biſchöfe ihnen energiſch entgegentreten. Am ausführlichſten widerlegte ſie Amphilochius von Ikonium, auf mehreren Synoden wurden ſie anathemaſirt (Berichte über die Synoden bei Photius l. ld.), ihre Klöſter gingen in Feuer auf, ſie ſelbſt wurden vertrieben *ὡς ἄγη καὶ μύση* (Theod. h. e). Sie verſchwinden faſt in Pamphylien. — Epiphanius und Theodoret wiſſen noch nichts von den doketiſchen und gnoſtiſchen Irrtümern, welche von Theodorus Presbyter den Euchiten Schuld gegeben werden; erſt von einer ſpäteren Erſcheinung, die mit den eben beſprochenen in einem ſchwerlich nachweisbaren, hiſtoriſchen Zuſammenhang ſteht, kann pantheiſtiſcher Idealismus und modaliſtiſche Trinitätslehre ausgeſagt werden. (Gegen Kurtz, K.-G., I, 152.) — Quellen: Epiph., haer. 80, Theodoret, h. e. IV, 10; haeret. fab. 4, 11; Photius, Cod. 52 (Timotheus presbyter, de recept. haeret. in Cotelerii monumenta eccl. graec. III, p. 400). Vgl. den Art. Mönchtum.

3) Im 10. Jarh. werden in Thracien in Verbindung mit den Paulicianern Meſſalianer genannt, von denen gewönlich ein Zuſammenhang mit den oben geſchilderten Meſſalianern ausgeſagt wird. Ihre Lehren ſind entſchieden gnoſtiſch, ſcheinen aber nur eine Abart des Paulicianismus zu ſein, wie auch die Anklagen gegen ihre Sittlichkeit dieſelben ſind, welche gegen jene vorgebracht werden. Nachweiſen läſst ſich nicht, wo oder wann die orientaliſchen Euchiten gnoſtiſche Ele-

mente aufgenommen hätten; aus den dürftigen Nachrichten der einen Quelle über die Lehre der Meſſalianer des Mittelalters läſst ſich irgend ein Zuſammenhang mit einem orientaliſchen Syſtem nicht erkennen. — Quelle: Mich. Pſellus, *περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος* (Lutet. Par. 1615) cur. J. E. Boissonade; Norimb. 1838, 8°, cf. Gieſeler, K.-G. 2, 1, 401 ff., wo auch die Litteratur.

Weingarten.

Meſſe, Meſsopfer. Das Abendmal hat in der katholiſchen Kirche nicht bloß die Bedeutung eines Sakraments, deſſen Genuſs der Gemeinde die reale Lebensgemeinſchaft des Herrn und die Früchte ſeiner Erlöſung gewärleiſtet, ſondern zugleich eines Opfers, das der Prieſter für die Lebendigen und Toten darbringt und in welchem das weltverſönende Opfer Chriſti ſich im Kultus der Kirche täglich in realer Weiſe erneuert und fortſetzt. Wir vergegenwärtigen uns zunächſt den geſchichtlichen Entwicklungsgang dieſer Anſchauung, dann verfolgen wir die tridentiniſche Lehre durch ihre einzelnen Beſtimmungen und ſchließen mit einer überſichtlichen Darſtellung des Meſskultus.

I. Nirgends hat Jeſus die an ihn glaubenden Iſraeliten von dem Opferritus des moſaiſchen Geſetzes entbunden, vielmehr ſetzt ſein Ausſpruch Matth. 5, 23 ihre faktiſche Teilnahme daran voraus, aber da er im Sinne des Propheten die Barmherzigkeit über die Opfer ſtellt (Matth. 9, 13; 12, 7) und die Liebe für das höchſte Gebot erklärt, neben welchem das Opferinſtitut als relativ gleichgültig zurücktritt (Mark. 12, 28—34), da er ferner die Anbetung Gottes in Geiſt und in der Warheit proklamirt, die auch nicht an den Tempel zu Jeruſalem gebunden iſt (Joh. 4, 21—24), da endlich die Apoſtel bezeugen, daſs Chriſtus als das ware Opfer (Eph. 5, 2; 1 Kor. 5, 7; 1 Petr. 1, 18. 19; Offenb. 5, 6 u. ſ. w) ſich Gott zur Verſönung der Welt dargegeben, ſo waren damit die Prämiſſen gegeben, aus welchen die Abrogation des altteſtamentlichen Opferinſtituts von ſelbſt folgen muſste. Dialektiſch durchgefürt erſcheint dieſe Schluſsfolgerung in dem Hebräerbrief, welcher aus der Widerholung der levitiſchen Opfer ihre völlige Unkräftigkeit zur Heiligung und Vollendung deduzirt, wärend das einmalige Opfer des ewigen Hohenprieſters ſeine Kraft für alle Zeiten bewäre und darum keiner Widerholung bedürfe.

Gleichwol waren die Apoſtel weit entfernt, die Opferidee, die geiſtig gefaſst von der Idee der Religion nicht abgelöſt werden kann, von dem chriſtlichen Leben ſchlechthin auszuſchließen. Sie folgte ſchon aus dem urchriſtlichen Gedanken des Prieſtertums aller Erlöſten, wie dieſer bereits in dem alten Bunde vorbildlich bezeugt war (1 Petr. 2, 5. 9; 2 Moſ. 19, 6). Wie aber dieſes neue Prieſtertum ſelbſt nur als ein geiſtiges gefaſst werden konnte, ſo auch dieſe Opfer. Als ſolche wurden vor Allem die aus der Gottes- und Nächſtenliebe reſultirenden Taten angeſehen, die ſchon Chriſtus über die levitiſche Darſtellung geſtellt hatte. In dieſem Sinne faſst der Hebräerbrief (13, 16) den Preis des Herrn und die brüderliche Woltätigkeit als Gott wolgefällige Opfer zuſammen, nennt Paulus die Heiligung des Leibes einen vernünftigen, d. h. geiſtigen (Röm. 12, 1) und Jakobus den Beſuch von Witwen und Waiſen in ihrer Trübſal und die eigene Bewarung vor aller Befleckung der Welt einen reinen Gottesdienſt (1, 27), bezeichnet Paulus ein von der Gemeinde zu Philippi ihm gereichtes Geſchenk als ein angenehmes Opfer (Phil. 4, 18) und vergleicht er widerum ihren Glauben mit einem Opfer, ſein Leben aber mit einem Trankopfer, das im Märtyrertod darüber ausgegoſſen werden wird (2, 17. 18). Dieſen Charakter aber erhalten alle dieſe Werke erſt durch die darin bezeugte Hingebung an Gott und ſeinen Dienſt. Daſs man die Opfervorſtellung in der apoſtoliſchen Zeit ſchon mit dem Abendmal in Verbindung gebracht habe, läſst ſich ſelbſt aus Hebr. 13, 10 nicht mit Sicherheit erweiſen. Die Stelle kann höchſtens auf das Opfermal bezogen werden.

Auch die älteſten Kirchenväter ſahen in dem levitiſchen Opferweſen nur vorübergehende Geſetzesbeſtimmungen, unter deren Joch das knechtiſch geſinnte Volk für die Freiheit erzogen werden ſollte und in denen die religiös-ſittliche Idee nicht zu ihrem Rechte kommen konnte: die waren Opfer ſind ihnen ein gottgeheiligtes Herz und Leben, Glaube, Gehorſam, Gerechtigkeit (Iren. IV, 17, 4);

Digitized by Google

ſie gewinnen im Gebet, das man vorzugsweiſe als θυσία bezeichnete, und in der Übung der Woltätigkeit, nach Tertullian auch in den Akten der Aſkeſe und im Märtyrertum, einen ſichtlichen Ausdruck; nur das geiſtliche Prieſtertum, wie die Chriſtenheit dasſelbe repräſentirt, kann ſie Gott wolgefällig darbringen (Juſtin dial. c. 116).

In dieſer Faſſung trat die Opfervorſtellung auch in Beziehung zu dem Abendmale. In dem apoſtoliſchen Zeitalter waren mit dieſem die Agapen verbunden: Gemeindemalzeiten, zu denen ſämtliche Glieder der Gemeinde nach Verhältnis ihrer Mittel Naturalbeiträge lieferten. Auch nach der Ablöſung der Agapen von der Kommunion dauerten dieſe Beiträge fort, die freiwilligen Gaben an Brot und Wein, welche die Einzelnen ſtellten, wurden teils zur Abendmalsfeier, teils zum Unterhalte des Klerus und zur Beſtreitung der Armenflege verwendet; es waren Liebesgaben, durch deren Darreichung ſich die Gemeinde mit allem, was ſie hatte, in den Dienſt Gottes ſtellte (omnia, quae sunt ipsorum, ad dominicos decernunt usus, Iren. IV, 18, 2). Dieſe Gaben, welche man oblationes προσφοραί, auch wol θυσίαι, sacrificia nannte (nur die apoſtoliſchen Konſtitutionen unterſcheiden einmal zwiſchen beiden und bezeichnen mit jenem Namen die Gaben, mit dieſem die Gebete, beſonders das Weihegebet, II, 25, 11), wurden als die Repräſentanten aller trockenen und flüſſigen Narung von dem Biſchof unter einem Gebete dargebracht, in welchem er den Dank der Gemeinde nicht nur für die Segnungen der irdiſchen Schöpfung, ſondern auch für das Leiden Jeſu und für die Erlöſung ausſprach und zuletzt um die Herabſendung des heiligen Geiſtes zur Weihe der natürlichen Elemente und zur Heiligung der Empfänger flehte (Epikleſis). Dieſes Dankgebet (εὐχαριστία, anfangs nur das Gebet, ſpäter die ganze Handlung), das die Gemeinde mit ihrem Amen bekräftigte, war ſelbſt ein ſakrifizieller Akt, der Ausdruck der dankbaren Geſinnung, welche Gott in perſönlicher Hingebung die von ihm empfangenen Gaben widmete, um ſie als geheiligte Träger ſeines ewigen Lebens von ihm zurückzuempfangen (Iren. IV, 18, 3). Die Verſchiedenheit dieſes euchariſtiſchen Opfers von dem Meſsopfer der römiſchen Kirche leuchtet ein; nicht Leib und Blut Chriſti, ſondern Brot und Wein waren der Gegenſtand der Darbringung, dieſe ſelbſt ein Gemeinde-, nicht ein ſpezifiſch klerikaler Akt, ein Dank-, nicht ein Verſönungsopfer. Die Handlung wurde ein unblutiges Opfer genannt im Gegenſatze zu den blutigen Opfern der alten Welt, nicht zu dem Opfer am Kreuze. Man ſah in ihr das von Maleachi 1, 11 geweisſagte reine Opfer unter allen Völkern, nachdem Gott das Opfer Iſraels verworfen hatte, und als Typus desſelben betrachtete man gerne das Opfer Melchiſedeks (1 Moſ. 14, 18). Beſonders mufsten ſich von dieſem geiſtigen Opferkultus die gebildeten Hellenen angeſprochen fülen, hatten doch ſchon ihre Philoſophen, wir erinnern vor Allem an Theophraſt, den Schüler des Ariſtoteles (in ſeiner Schrift: Über die Frömmigkeit, deren Fragmente Bernays 1866 geſammelt und erläutert hat) das Unvernünftige der blutigen Opfer bekämpft und ſtatt ihrer die Darbringung von Feldfrüchten zur Ehre der Götter, zum Dank für ihre Gaben und zur Erinnerung an das Bedürfnis ihrer Woltaten, überhaupt zur Bezeugung eigener Geſinnungsreinheit als das einzig vernünftige Opfer empfohlen.

In dieſen Kreis einfacher Vorſtellungen trat eine wichtige Wendung, ſeit man die chriſtlichen Gemeindevorſteher, die Biſchöfe und Presbyter mit einem klerikalen Prieſtertum bekleidete, für deſſen Würde und Funktionen das moſaiſche das Vorbild abgeben mufste. Tertullian hat nach Ritſchls treffendem Ausdruck mit dem Prieſtertitel nur geſpielt, Cyprian vollen Ernſt gemacht. Ihm ſind sacerdotium und sacrificium korrelate Begriffe, deren einer den andern vorausſetzt. Daraus erklärt ſich, dafs nicht nur die Oblation, ſondern die Abendmalsfeier in ihrem ganzen Verlaufe unter den Opferbegriff geſtellt wurde, ſelbſt die Diſtribution wurde von Tertullian, Cyprian, Optatus, Ambroſius mit offerre bezeichnet. In gleichem Verhältniſſe vervielfältigte ſich die Zal der Objekte, auf welche dies offerre bezogen wurde; nicht nur die eigentlichen Oblationen nach der älteren Anſchauung (offerre oblationes eorum bei Cyprian ep. 34, 1) und die Fürbitte für die Geber, ſondern Chriſti Leib und Blut, ja ſein Leiden ſelbſt wurde darge-

bracht. In welchem Sinne dies gemeint war, erſehen wir aus Cyprians 63. Brief, in welchem c. 17 der Satz: Passionis mentionem in sacrificiis omnibus facimus ſich ſofort in den andern umſetzt: passio est Domini sacrificium, quod offerimus. In demſelben Sinne ſagt Euſebius (demonstr. evang. I, 13) in einem Athem: *μνήμην τῆς θυσίας Χρ. προσφέρειν* und *τὴν ἔναρχον τοῦ Χρ. παρουσίαν καὶ τὸ καταρτισθὲν αὐτοῦ σῶμα προσφέρειν*. Cyrill von Jeruſalem ſpricht bereits von der *θυσία τοῦ ἱλασμοῦ* im Abendmal und erläutert dies dahin: Wir bringen den geſchlachteten Chriſtus dar, um uns den barmherzigen Gott zu verſönen (Cat. myst. V, 8—10), und doch will er damit nur ſagen, daſs die Elemente durch die Konſekration zu Antitypen des Leibes und Blutes Chriſti (c. 20) geweiht, Gott gleichſam vor das Auge gerückt werden, damit die Bitte um Vergebung der Sünden ihm dadurch wolgefällig und für die Gemeinde wirkſam werde.

Aber mit dieſen Vorſtellungen verbanden ſich noch andere. Schon Cyprian nennt in dem 63. Briefe (c. 12) das Abendmal die Vermälung (nuptiae) Chriſti mit der Kirche. Die Miſchung des Weines mit Waſſer, ferner die Vereinigung vieler Körner zu einem Brote, mit Hilfe des Waſſers vollzogen, iſt ihm nämlich Symbol der Einigung Chriſti mit ſeiner Gemeinde, des aus vielen Gliedern beſtehenden und mit dem einen Haupt geeinigten myſtiſchen Leibes. Wie Chriſtus ſich ſelbſt als den Träger der ganzen Menſchheit und ihrer Sünden Gott zum Opfer begeben hat, ſo ſtellt auch der Prieſter im euchariſtiſchen Opfer die ganze Gemeinde in ihrer Einigung mit Chriſto Gott als wolgefälliges Opfer dar, um ihr die erflehten Gaben zu erwirken (c. 13). So beſtimmt ſich das Weſen der euchariſtiſchen Fürbitte näher dahin, daſs die, für welche ſie ſpeziell geleiſtet wird, als Glieder des Leibes Chriſti Gott vorgeſtellt, und gewiſſermaßen dargebracht werden, daher der Ausdruck nomen offerre (ep. 16, 2). Dieſe Gedanken treten bei Auguſtin in noch klarerer Durchbildung hervor. Er ſieht in dem Abendmale nur eine memoria peracti sacrificii, eine ſymboliſche Gedächtnisfeier des Opfers Chriſti, und zwar ebenſowol vermöge der oblatio als der participatio corporis et sanguinis Christi (contr. Faust. 20, 18). Er ſagt unumwunden, daſs Chriſtus täglich für uns geopfert werde, wenn wir nie vergeſſen, was er für uns getan hat (Enarr. in Ps. 75, 15). Dennoch iſt ihm das Abendmal ein verissimum sacrificium, was in ihm geopfert wird, iſt ihm wirklich der Leib Chriſti, aber nicht der zum Himmel erhöhte, ſondern der Leib, den ſich der Herr auf Erden erbaut hat, die Gemeinde, in der die Vielen ein Leib und ein Brot geworden ſind und aufs neue geloben in Chriſto, in der Gemeinſchaft (compage) ſeines Leibes bleiben zu wollen. Dieſe Einlebung in Chriſtum iſt aber nicht bloß sacrificium, ſondern zugleich die ware Nießung, die nicht mit dem Munde, ſondern mit dem Glauben geſchieht (In Joann. tract. 25, 12). Den Leib Chriſti eſſen und ſein Blut trinken heißt nichts anderes als in Chriſto bleiben und ihn bleibend in ſich haben (26, 18). So konnte Auguſtin ebenſowol die Formel offero panem et vinum als die andere corpus et sanguinem gebrauchen; das Abendmal würdig empfangen war ihm in demſelben Sinne sacrificium und sacramentum, beides bezweckt nur die Inkorporation in Chriſtum.

Wärend die morgenländiſche Kirche den Begriff des Opfers fortwärend geiſtig auffaſst und ihre hervorragendſten Väter darunter vornehmlich das Gebet, die chriſtlichen Geſinnungen und Tugenden und die daraus entſpringenden ethiſchen Leiſtungen ſtellen, wärend ſelbſt bei dem ſcheinbar realiſtiſcheſten Darſteller der Euchariſtie, bei Chryſoſtomus, die ſakrifizielle Seite entſchieden hinter die ſakramentliche zurücktritt, wärend noch dem Theodoret das euchariſtiſche Opfer eine rein memorielle Bedeutung hat und er geradezu ſagt: Die Kirche opfere die Symbole des Leibes und Blutes Chriſti zum Gedächtnis des einen heilſtiftenden Opfers (vgl. meine Abhandlung zur griechiſchen Abendmalslehre in den Jahrbb. f. deutſche Theologie), ſind dagegen die abendländiſchen Kirchenlehrer bemüht, in überſchwänglichen draſtiſchen Bildern den Zuſammenhang zwiſchen Chriſti Opfer und dem der Kirche der Gemeinde zum Bewuſstſein zu bringen; aber teils kommen auch ſie nicht über das rein ſymboliſche Verhältnis des letzteren zum erſteren hinaus, teils legen auch ſie noch immer das Hauptgewicht auf den ſakra-

mentlichen Genuſs. Selbſt Gregor der Große kann dafür als Zeuge gelten. Wenn er (hom. 37 in Evang., Dial. IV, 58) in dem Abendmale ein Opfer (victima) ſieht, durch welches das Leiden und der Tod des Herrn zur Abſolution ſeiner Gläubigen erneuert (reparatur) und die Seele vom Tode gerettet wird, wenn er verſichert, daſs in dieſem Myſterium heiliger Darbringung (sacrae oblationis) der Auferſtandene, obgleich dem Tode entnommen und zur Unſterblichkeit erhöht, von Neuem für uns geopfert werde (immolatur), ſo iſt er damit ſo wenig über den Kreis rein bildlicher Anſchauung hinausgeſchritten, daſs er dasſelbe in demſelben Gedankenzuſammenhange noch geradezu ein sacrificium nennt, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur. Die Parallele aber, die er zwiſchem dem Kreuzesopfer und dem euchariſtiſchen zieht, hält ſich durchaus innerhalb der Vorſtellung des ſakramentlichen Genuſſes: Ejus quippe ibi corpus sumitur, ejus caro in populi salutem partitur, ejus sanguis non jam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Auch Gregor fordert von den Gläubigen, daſs ſie ſich, um den Segen der Kommunion zu empfangen, in Reue, unter Tränen, durch Abtötung der Sünde Gott ſelbſt zum Opfer begeben. Er ſagt: Tunc pro nobis hostia erit Deo (Christus), cum nos ipsos hostiam fecerimus (Lau, Gregor d. Gr. S. 484 ff.).

Auch die urſprüngliche Anſchauung, nach welcher das Opfer in den Gemeindegaben beſtand, kehrt noch einmal auf der zweiten Synode zu Maçon im J. 585 wider. Der 4. Kanon tadelt es, daſs Manche kein Opfer (hostia) mehr zu den heiligen Altären brächten, und dringt darauf, „daſs von allen Männern und Frauen an jedem Sonntag die Altaroblation des Brotes und Weines geopfert werde (offeratur), damit ſie durch dieſe Opfer (immolationes) von der Bürde ihrer Sünden befreit würden (peccatorum suorum fascibus careant) und es verdienten (promereantur), in die Gemeinſchaft des Abel und der übrigen gerecht Opfernden einzutreten. Neu iſt in dieſem Kanon, der von der Widerholung des Opfers Chriſti nichts weiß, nur die Vorſtellung der verſönenden Wirkung der Oblationen, aber dieſe Gemeindegaben waren zugleich Erweiſungen der Barmherzigkeit gegen die Armen und von dem Almoſen hatte bereits Cyprian (de opere et eleem. c. 1. 2) geſagt, daſs durch ſie der Schmutz der Sünden abgewaſchen und wie durch das Taufwaſſer das Feuer der Gehenna erſtickt werde.

Aus dem Zuſammenfließen dieſer mannigfaltigen Vorſtellungen haben wir uns die Wirkungen zu erklären, welche von der Meſſe erwartet wurden, mochten in ihr vorzugsweiſe die Oblationen oder die prieſterliche Deprekation oder auch die Kommunion betont werden. Zunächſt dachte man ſich dieſelbe als eine expiatoriſche, aber nur für die nach der Taufe begangenen läſslichen Sünden, denn die Totſünden muſsten durch die ſatisfaktoriſchen Leiſtungen der Bußübung geſühnt werden. Aber nicht bloß gegen die eigene, ſondern auch gegen fremde Sündenſchuld, ja gegen alle Notſtände des täglichen Lebens ſuchte man in den Oblationen und in den ſie begleitenden kirchlichen Fürbitten Schutz und Abhilfe. Die Wirkungen, die man ſich davon verſprach, grenzen geradezu an das Magiſche. In dem gregorianiſchen Sacramentarium finden ſich Meſſen bei Viehſeuchen, anhaltender Trockenheit und Näſſe, Gewittern, Kriegszeiten, Krankheiten. Man hoffte dadurch dem König Heil, einem Kloſterverein leibliches und geiſtliches Wol, dem Prieſter Kraft und Segen für ſeine Amtsfürung, dem Reiſenden glückliche Heimkehr, den Bedrückten Hilfe gegen ihre Feinde, insbeſondere gegen ungerechte Richter zu wirken. Auguſtin erzält, daſs einer ſeiner Presbyter durch ſeine im Angeſichte des Sakraments dargebrachte Fürbitte ein Haus von Dämonen gereinigt habe (de civit. Dei l. 22, c. 8, § 6). Nach Gregor wurden einem totgeglaubten Gefangenen ſo oft im Kerker die Bande gelöſt, als ſeine Gattin für ſeine Seele opfern ließ; einem Schiffbrüchigen reichte auf dem Meere eine Erſcheinung in demſelben Augenblicke Brot, wo ein Biſchof, der ihn ertrunken dachte, für ſeine Seele opferte (in Ev. hom. 37, Dial. IV, 57).

Auch für die abgeſchiedenen Gemeindeglieder brachten die Angehörigen im Bewuſstſein ihrer fortdauernden Gemeinſchaft mit ihnen an ihrem Todestage Oblationen und beteten für ihre Seelen, um ihnen einen Zuwachs von Seligkeit im

Hades zu erwirken (Tert. de monog. c. 10, daher der Ausdruck offerre pro defuncto et pro dormitione ejus sacrificium celebrare bei Cyprian ep. 1, 2). Auguſtin gründet darauf die Hoffnung, daſs Gott gelinder mit ihnen verfare, als ihre Sünden es verdient hätten (Serm. 172, 2), eine Erwartung, die bei ihm auf der Vorſtellung der myſtiſchen Einheit der Kirche ruht, die ſich im Sakramente darſtellt und vermöge der, was die Geſamtheit tut, dem Einzelnen zugute kommt (vgl. ep. 187, c. 6, nr. 20). Ihren Schlußſtein gab dieſer Vorſtellung Gregor der Große in der Lehre vom Fegfeuer, nach welcher die Lebenden den Abgeſchiedenen, aber noch nicht völlig Gereinigten mit ihren Gebeten und guten Werken, namentlich mit dem Meßopfer, zu Hilfe kommen und das ergänzen können, was dieſelben im Leben an Satisfaktionen zu wenig getan haben. Er kennt Fälle, in denen die abgeſchiedenen Seelen ſelbſt darum baten; er will einen Mönch durch dreißig Meſſen aus dem Fegfeuer erlöſt haben und iſt dadurch Urheber der trigesima geworden (Dial. IV, 55), doch dünkt es ihm ſicherer, im Leben ſelbſt alles Gute zu tun, als es nach dem Tode durch Andere tun zu laſſen.

Auch die Anniverſarien, die jährliche Gedächtnisfeier, welche die Gemeinden an den Gräbern ihrer Märtyrer begingen, und die damit verbundenen Oblationen hatten urſprünglich denſelben Zweck und unterſchieden ſich nur dem Grade nach von der für andere verehrte Verſtorbene; man beging den Tag ihres Martyriums als ihren himmliſchen Geburtstag, dankte Gott für den ihnen verliehenen Sieg und ermutigte ſich zu gleichem Kampf durch die Vergegenwärtigung ihres leuchtenden Vorbildes, aber man betrachtete ſie trotzdem als Leidenſchaften und Irrtümern unterworfene Menſchen und betete über den in ihrem Namen dargebrachten Oblationen; namentlich haben ſich in den älteren neſtorianiſchen Liturgieen, in der des Neſtorius und der des Interpreten Theodorus von Mopsveſtia (bei Renaudot II, 626 u. 614) mehrere dieſer Fürbitten erhalten. Allein die ſteigende Märtyrerverehrung ſah darin allmählich eine Impietät; Auguſtin nennt es (Serm. 17) eine Injurie, für einen Märtyrer zu beten, wie für andere im Frieden ruhende, vielmehr müſſe man ſich ihrer Fürbitte empfehlen (Serm. 17 und 159, c. 1). In der 5. myſtagogiſchen Rede (c. 9) ſagt Cyrill von Jeruſalem: „Hiernächſt (nach dem Konſekrationsgebet) gedenken wir auch der Verſtorbenen, zuerſt der Patriarchen, Propheten, Apoſtel, Märtyrer, damit Gott um ihrer Fürbitte willen unſer Gebet annehme“. So kam es allmählich, daſs in den immer zahlreicher werdenden Heiligenmeſſen die alte ritualiſtiſche Formel: annue nobis Domine, ut animae famuli tui Leonis prosit haec oblatio in die andere umgeſetzt wurde: ut intercessione b. Leonis haec nobis prosit oblatio (Decret. Gregorii lib. III, tit. 41, c. 6, § 2).

In der alten Kirche wurde das Abendmal meiſt nur Sonntags und an den Anniverſarien der Märtyrer gehalten, nur in einzelnen Landeskirchen, wie der nordafrikaniſchen, fanden, was bald freilich allgemeine Sitte wurde, tägliche Kommunionen ſtatt, aber doch nicht mehrere an einem Tage. Die erſte Spur einer Widerholung zeigt ſich in den Briefen Leos des Großen (Ep. IX, 2, al. XI), der es grechtfertigt findet, daſs, wenn an großen Feſttagen der Andrang des Volkes ſo ſtark ſei, daſs die Baſilika nicht alle zu faſſen vermöge, ein zweites Opfer gebracht (sacrificium subsequens offeratur), d. h. nach patriſtiſchem Sprachgebrauch eine zweite Abendmalsfeier veranſtaltet werde, damit nicht ein Teil der Gemeinde um ſeine Andacht komme. Was für Leo nur ein Notbehelf war, wurde im Laufe eines Jahrhunderts Sitte; die Synode von Auxerre (zwiſchen 578 u. 590) ſieht ſich bereits veranlaſst, im 10. Kanon zu verbieten, daſs an einem und demſelben Altare zwei Meſſen gehalten werden. So lange das Abendmal nur Sonntags gefeiert wurde, brachten ſämtliche Gemeindeglieder ihre Oblationen dar und kommunizirten, allein ſchon die Synode von Antiochien ſah ſich 341 genötigt, diejenigen mit Exkommunikation zu bedrohen, welche nach der Schriftverleſung und der Predigt vor der Kommunion die Kirche verließen. Je myſteriöſer indeſſen die Vorſtellungen wurden, die ſich mit dem Sakramente verbanden, und je magiſcher die Wirkungen, die man ſich davon verſprach — nichts leſen wir häufiger in den alten Liturgieen und den Schriften der Väter, als den Ausdruck: „heil-

Digitized by Google

ges, ſcheuevolles Opfer" — deſto weniger konnte man ſich zum häufigen Genuſſe aufgefordert fülen. Die Kirchenväter eiferten mit Wärme gegen die neue Wendung; Chryſoſtomus klagt (hom. 3 in Ephes. nr. 4): „Vergeblich iſt das tägliche Opfer! vergeblich ſtehen wir am Altare! Niemand nimmt daran teil!" Als nun aber die Kapellen und Oratorien, beſonders im 8. und 9. Jarhundert, ſich ins Unendliche vermehrten, die Altäre ſich zur Ehre der Heiligen vervielfältigten, die Meſſen ſich häuften und das Volk ſeinen Abendmalsgenuſs immer mehr auf die höchſten Feſte beſchränkte, muſsten die celebrirenden Prieſter immer häufiger in die Lage kommen, das Opfer one Kommunikanten zu halten. So entſtanden die Privatmeſſen. Es fehlte nicht an Stimmen, welche laut dagegen proteſtirten (z. B. Theodulf von Orleans in ſeinem Capitulare vom J. 797 c. 7, die Mainzer Synode 813 c. 43, die Pariſer 829 c. 48, ſelbſt das pſeudoiſidoriſche Dekretale Anaclets bei Gratian III., dist. 2, c. 10), allein ſie verhallten in der Wüſte der Zeit. Der erſte, der für die Privatmeſſe eintrat, war Walafried Strabo, Abt von Reichenau († 849), er gibt das Illegitime der veränderten Sitte zu, ſpricht aber zum erſten Male den völlig neuen Gedanken aus, dafs auch die Nichtkommunizirenden vermöge ihres Glaubens und ihrer Andacht als Kooperatoren der Handlung angeſehen und des Segens der Oblation und Kommunion teilhaftig werden können (de reb. ecclesiasticis c. 22).

Mit der Ablöſung der euchariſtiſchen Feier von der Gemeindekommunion in der Privatmeſſe war bereits der Begriff des prieſterlichen Opfers als eines vom Sakramente unabhängigen, ſelbſtändigen Aktes tatſächlich gegeben, allein noch fehlte viel, dafs ſich ihn auch die kirchliche Wiſſenſchaft in dieſer Iſolirung angeeignet hätte, vielmehr haftete für dieſe noch bis in das 13. Jarhundert der Begriff des Opfers ſo feſt an dem des Sakraments, dafs beide zuſammenfielen. Der Kardinal Robert Pulleyn († um 1150) hat in dem 8. Buche ſeiner Sentenzen die Lehre vom Abendmale behandelt, aber nur inwiefern es Sakrament iſt und empfangen wird. Zwar nennt er es cap. 2 sacrificium, aber nur nach ſeiner ſakramentlichen Seite, denn er ſagt cap. 3 ganz im Sinne Gregors des Großen: dum caro mandneatur et ori sanguis infunditur, passio Domini et corpore afflicti et sanguine perfusi insinuatur. Sein Zeitgenoſſe Peter der Lombarde behandelt das Opfer nur ſcheinbar ſelbſtändig und kommt dabei über die ſymboliſche Bedeutung nicht hinaus. Er ſagt (lib. IV, Sentent. dist. 12 G): Was vom Prieſter dargebracht und konſekrirt wird, heiße Opfer (sacrificium et oblatio), weil es Gedächtnis und Darſtellung des waren Opfers und der heiligen Aufopferung iſt, welche am Kreuze geſchah (memoria et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in cruce, vgl. Auguſtin Enarr. in Ps. 75. 15). Was er über die Wirkungen ſagt, ſetzt den wirklichen Genuſs voraus. Das Meßopfer nützt (Dist. 45 B), ebenſo wie die Gebete der Kirche und die Almoſen, denen, welche in der Gemeinſchaft ſeines Leibes und Blutes verſchieden ſind, dazu, dafs ſie entweder vollkommene Vergebung empfangen oder doch erträglichere Strafe erleiden. Er bewegt ſich noch ganz und gar auf der Linie auguſtiniſcher Tradition.

Seit dem Anfang des 13. Jarhunderts, das überhaupt für den Katholizismus den Wendepunkt einer neuen Entwicklung und einen großartigen Aufſchwung bedeutet — wir erinnern nur an die Feſtſtellung der allgemeinen Beichtpflicht und der Transſubſtantiation 1215 — begann auch für die wiſſenſchaftliche Behandlung der Euchariſtie durch die Scholaſtik eine neue Epoche. Durch die Einfürung des Gebrauchs des ungeſäuerten Brotes beim Abendmal (vor 1054) war der letzte Reſt des Gemeindeopfers beſeitigt, da die früheren Naturaloblationen nun durch Geldgeſchenke erſetzt wurden. In dem Maße, als die Predigt aus dem Gottesdienſte ſchwand, drängte ſich das ſakrifiziell-hierarchiſche Tun des Prieſters in den Vordergrund. Wie es zum Charakter des Prieſters und der ihm in der Weihe erteilten ſpezifiſchen Vollmacht gehörte, die Sünden zu vergeben und den Leib Chriſti zu machen, ſo ſchien die Kirche nur dazu da, „das Myſterium hervorzubringen", das in der Adoration ſich mit neuem Glanz umgab; es wurde unumwunden von Thomas von Aquino ausgeſprochen, dafs der Prieſter, wie Chriſtus, in deſſen Perſon er operire, der Mittler zwiſchen Gott und der Ge-

Digitized by Google

meinde ſei (Summ. P. III, qu. 22, art. 4 Resp.). Nichts aber mußte mehr dazu mitwirken, das Opfer von den Sakramenten abzulöſen, als der von ihm zuerſt aufgeſtellte Satz: Perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae (ibid. qu. 80, art. 12 ad 2m), Thomas und Albert der Große ſind die Begründer unſerer Lehre.

Bei Thomas treten die Begriffe sacrificium und sacramentum zuerſt in ihrer ganzen Schärfe auseinander. Das Abendmal iſt beides zugleich: sacrificium, ſofern es dargebracht, sacramentum, ſofern es genoſſen und darin eine unſichtbare Gnade unter ſichtbaren Zeichen mitgeteilt wird (ibid. qu. 83, art. 4 Resp. qu. 79, art. 7 Resp.). Freilich ſieht Thomas in dem Opfer der Kirche nur ein darſtellendes Bild des Leidens Chriſti (imago quaedam repraesentativa passionis Christi), dem die Bezeichnung immolatio Christi mit nicht größerem Rechte zukommt als der Name des Salluſt oder Cicero den Bildern dieſer Männer, eine Darſtellung des einen Opfers, wie etwa der Altar das Kreuz, der Prieſter Chriſtum darſtellt, in deſſen Perſon und Kraft er die Konſekration vollzieht (ibid. qu. 83, art. 1, Resp. et ad 2m et 3m); allein wenn ſchon hier Bild und Sache einander näher treten, ſo kann es nicht auffallen, daſs die Euchariſtie nicht allein denen nützen ſoll, die ſie empfangen, ſondern auch denen, die ſie nicht empfangen, jenen als Sakrament und Opfer, dieſen nur ſofern ſie als Opfer für ſie dargebracht wird, ſofern die Kirche den Opfertod Chriſti auf ſie direkt bezogen und ihrer in der Kraft desſelben im Meßkanon ſpeziell gedacht hat; doch hat, wie das Leiden Chriſti ſelbſt, ſo auch das dasſelbe bildlich darſtellende, aber in der Kraft desſelben realiter wirkende Meßopfer ſeine Wirkung nur in denen, welche in der Gemeinſchaft dieſes Leidens und dieſes Sakramentes ſtehen, und nach dem Maße ihrer Devotion, nicht in denen, welche der Kirche nicht angehören (qu. 79, art. 7, Resp. et ad 2m). Indeſſen ſchreibt Thomas auch noch den von Gemeindegliedern dargebrachten Oblationen (oder vielmehr den ihnen ſubſtituirten Meßſtipendien) einen ſatisfaktoriſchen Wert zu, den ſie freilich nicht an ſich haben, ſondern erſt durch die Geſinnung, in der ſie dargebracht werden, und nach dem Maße derſelben gewinnen (ibid. art. 5 Resp.).

Durch den Sakramentsgenuſs werden die Gläubigen des Leidens Chriſti teilhaftig, denn er bewirkt für den Einzelnen ganz dasſelbe, was das Leiden Chriſti für die ganze Menſchheit, folglich auch die Vergebung aller Sünden (qu. 79, art. 1, Resp.), allein ſeine Kraft kommt nur in denen zum Effekt, die ſich keiner Todſünde bewuſst ſind; in ihnen tilgt er die läſslichen Sünden durch die Liebe, die er einflößt (ibid. art. 4, Resp.), ebenſo wirkt er in dem, welcher ſich zwar unbewuſst im Stande der Todſünde befindet, aber mit Devotion herantritt, durch die Gnade der Liebe die Kontrition und durch dieſe die Vergebung der Sünden (ibid. art. 3, Resp.). Allein von dieſer ſakramentlichen Wirkung der Euchariſtie iſt die ſakrifizielle wol zu unterſcheiden. Das euchariſtiſche Opfer ſetzt nämlich zu ſeiner Wirkſamkeit nicht das Vorhandenſein des geiſtlichen Lebens in actu, ſondern nur in potentia voraus und für alle, die es ſo disponirt findet, erwirkt es in Kraft jenes „waren“ Opfers, deſſen Gnade es vermittelt, die Aufhebung der Todſünde, aber nicht unmittelbar (sicut causa proxima), ſondern mittelbar, ſofern es für ſie die Gnade der Kontrition erlangt (Comment. in 4. Sent. dist. 12, qu. 2, art. 2 solutio quaestiunc. 2 ad 4m), die dann wider die Mitwirkung der Schlüſſelgewalt zu ihrem Effekte bedarf. Der euchariſtiſche Genuſs kann ferner die Erlaſſung der poena mortalis nicht zur Folge haben, dagegen iſt das euchariſtiſche Opfer weſentlich ſatisfaktoriſch und hebt wie andere Satisfaktionen die Strafe in dem Maße auf, in welchem die Devotion des Darbringenden der Verſchuldung entſpricht, für welche es begehrt wird, wo dieſe Äquivalenz nicht beſteht, wird die Strafe nur teilweiſe erlaſſen (ibid. solut. quaestiuncul. 3, ad 1m).

Als Sakrament der kirchlichen Einheit und Band der Liebe, welche Lebende und Abgeſchiedene in Chriſto zu einem Leibe verbindet, nützt die Euchariſtie nicht, wie die andern Sakramente nur den Empfängern, ſondern ihre Wirkungen können auch ex opere operato auf andere übergehen. Soſern in allen Meſſen das-

ſelbe Opfer dargebracht wird, kommen ihre Wirkungen auch gleichmäßig den Abgeſchiedenen, für die ſie begehrt werden, zu gut, dagegen verbürgt dieſen die missa pro defunctis einen reicheren Gewinn, weil ſie ſpezielle Gebete für die Toten enthält, indeſſen kann dieſer Abſtand für die gewöhnlichen Meſſen teils durch die größere Devotion des Prieſters und des Darbringenden, teils durch die Interceſſion des Heiligen, deſſen Beiſtand im Opfer erfleht wird, ausgeglichen werden (Summ. supplem. P. III, qu. 71, art. 10).

Thomas hat die erſte zuſammenhängende Doktrin über das Meßopfer aufgeſtellt, die Inkongruenz aber, welche darin zwiſchen dem bildlichen Charakter der Handlung und dem realen ihrer Wirkungen beſteht, hat bereits ſein Lehrer und Zeitgenoſſe Albert der Große durch den Satz gehoben: Dicendum, quod immolatio uostra uou tantum est repraesentatio sed immolatio vera i. e. rei immolatae oblatio per manus sacerdotum (Comm. in 4. Sent. dist. 13, art. 23).

Noch nach einer andern Seite hin wurde die Lehre des Thomas erweitert. Schon Auguſtin hatte zwiſchen manducatio spiritualis, die durch den Glauben geſchieht und die Inkorporation wirkt, und der m. sacramentalis unterſchieden. Auch Thomas hatte (Summ. P. 3, qu. 80, art. 1) nach dem Vorgange der bedeutendſten Kirchenlehrer dieſe Unterſcheidung ſich angeeignet, war aber, wie bisher Alle, weit entfernt, ſie zu einer Scheidung zu ſchärfen, er verſtand unter der maud. spiritualis nur den würdigen und geſegneten Sakramentsgenuſs, er hebt ausdrücklich hervor, daſs beide Arten der Nießung notwendig zuſammengehören; nur in voto, wo die Möglichkeit der perceptio in re fehlt, geſteht er dem bloßen Deſiderium den Effekt der ſakramentalen Nießung, aber doch nur in beſchränkterem Maße, zu. Dagegen lehren Albert der Gr. (in libr. IV, dist. 9, art. 1 u. 2) und Bonaventura (IV, dist. 9, art. 1, qu. 2), daſs der geiſtliche Genuſs ſchon durch die Vergegenwärtigung der Paſſion, durch Meditation und Devotion auch one den Sakramentsempfang die Wirkung des letzteren haben könne; das Schmecken der Süßigkeit der ſakramentlichen Gnade, die Belebung des inwendigen Menſchen und die Inkorporation in Chriſtus. Solche, ſagen ſie, kommuniziren geiſtlich, nicht ſakramentlich. Es bedurfte nur der Beziehung dieſes Gedankens auf das Meßopfer, um in der andächtigen Gegenwart bei demſelben den Erſatz für die tägliche oder ſonntägliche Kommunion der alten Kirche und ihrer Gemeinden zu gewinnen.

In der griechiſchen Kirche hat die Privatmeſſe nie Eingang gefunden; keine Kirche hat mehr als einen Altar, neben welchem nur ein kleiner (Protheſis) zur Bereitung der heiligen Gaben ſteht; Winkel- oder Seitenaltäre ſind dort unbekannt, und wenn in Nebenkirchen das Abendmal gehalten wird, geſchieht es nur auf einem geweihten Tuche, dem ἀντιμήνσιον, das die Stelle des Altars vertritt. Die Meſſe wird nur Sonn- und Feſttags einmal one Widerholung gefeiert.

II. Wir wenden uns zu den Beſtimmungen, in welchen das Tridentinum dieſer Entwickelung den Abſchluſs gegeben hat. Die Verſammlung hat das Dekret und die Kanones über die Euchariſtie in der 13. Sitzung vom 11. Oktober 1551, die über das Meſsopfer in der 22. Sitzung vom 17. September 1562 verkündigt; abſichtlicher konnte es nicht an den Tag gelegt werden, daſs beide zwei ganz verſchiedene Begriffe repräſentiren und aus ganz verſchiedenen Prinzipien abfließen, nur zufällig und loſe durch eine Handlung, die prieſterliche Konſekration, welche beide zu ihrer Realiſirung vorausſetzen, verknüpft, ſonſt nach entgegengeſetzten Seiten auseinander gehend: das Sakrament wird ja empfangen, das Opfer dargebracht.

Die exegetiſche Begründung verſuchte das Tridentinum und ſein ſcharfſinnigſter und treueſter Interpret Bellarmin durch eine Reihe alt-(typiſcher) und neuteſtamentlicher Stellen, deren willkürliche Deutung durch die patriſtiſche Tradition nur eine ſchwache Stütze erhält: 1) Chriſtus wird Hebr. 7, 11 ein Prieſter nach der Ordnung des Melchiſedek genannt, ſein Prieſtertum iſt ein ewiges, durch ſeinen Tod nicht aufgehobenes und darum betätigt es ſich auch in einem durch alle Zeiten fortgehenden Opfer, dies kann nicht das einmal gebrachte, ſondern nur das Meſsopfer ſein. 2) Nur dann iſt durch Chriſtus als das ware Paſchalamm der

alte Paſcharitus verwirklicht, wenn er zur Feier ſeines Heimgangs durch die Prieſter der Kirche täglich geopfert wird. 3) Das von dem Propheten Maleachi 1, 11 geweisſagte reine Opfer unter allen Völkern iſt in dem Meßopfer verwirklicht. 4) Chriſtus ſetzt in den Worten: Solches tut zu meinem Gedächtnis! die Euchariſtie als Opfer und ſeine Jünger als Prieſter ein, weil facere und עָשָׂה nach lateiniſchem und hebräiſchem Sprachgebrauch opfern heißt. 5) Wenn Paulus 1 Kor. 10, 21 den Tiſch des Herrn dem Tiſch der Dämonen entgegenſtellt, ſo bezeichnet eins wie das andere den Altar, aber der Altar iſt nur zum Opfern beſtimmt. Auch die Anbetung im Geiſt und in der Warheit (Joh. 4, 21) vollzieht ſich nach Bellarmin im Meßopfer, weil Abraham 1 Moſ. 22, 5, im Begriffe den Iſaak zu opfern, ſagt, er gehe hin anzubeten, weil die Juden in Jeruſalem, die Samariter auf dem Garizim geopfert haben; auch Apoſtelg. 13, 2 ſollen Paulus und Barnabas das Meſsopfer celebrirt haben, weil λειτουργεῖν der klaſſiſche Ausdruck für Opfer ſei (Bellarmin de missa I, 11. 13). Der Begriff des Prieſters habe zu ſeinem Korrelat das Opfer und die Religion ſei mit dem Opfer geſchichtlich und begrifflich ſo enge verwachſen, daſs ſich eins vom andern nicht trennen laſſe (ibid. 17, 20). Bellarmin ſpricht unumwunden aus: Hätte Chriſtus nicht das Opfer aus dem alten in den neuen Bund verpflanzt, ſo hätte er ſeinem Vater nicht Ehre, ſondern Schande gemacht. Mit dem Allen ſoll nun bewieſen ſein, daſs in der Meſſe Gott ein wares und eigentliches Opfer (verum et proprium sacrificium) dargebracht werde!

Die Vorausſetzung des euchariſtiſchen Opfers iſt die Transſubſtantiation der Materie, welche der in der Perſon Chriſti tätige Prieſter mit den Einſetzungsworten vollzieht. Die proteſtantiſche Theſe, daſs Chriſtus nur in usu sumentium im Abendmale gegenwärtig ſei, hat die Synode mit dem Anathema belegt und ihr die andere entgegengeſetzt: In eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est (Sess. 13, cap. 3, can. 4). Um dieſer Gegenwart Chriſti willen gebürt dem Sakrament die Latria oder Anbetung (cap. 6). „Kein anderes Sakrament, ſagt Bellarmin (I, 22) enthält wirklich Chriſti Leib, ſondern nur eine in ſichtbaren Zeichen wirkſame Gnade der Heiligung. Auch der ſakramentliche Charakter der Euchariſtie würde nicht mehr fordern. Sie enthält aber darum in Warheit Chriſti Leib, damit er warhaft und im eigentlichen Sinne geopfert werde". So konſequent beſtraft ſich Irrtum mit Irrtum!

Wird der Leib Chriſti im Abendmale wirklich geopfert, ſo folgt daraus, daſs es ein und dasſelbe Opferobjekt (hostia) iſt, welches am Kreuze und am Altar dargebracht, eine und dieſelbe Opferhandlung (sacrificium), wodurch es dargebracht wird, und ein und derſelbe Hoheprieſter, der es darbringt, aber wenn dann doch wider die Modalität der Opferhandlung (ratio offerendi) als eine verſchiedene bezeichnet wird, ſofern ſie dort mit Blut, hier in unblutiger Weiſe, dort durch Chriſtus unmittelbar, hier durch den Dienſt des ſeine Perſon vorſtellenden Prieſters, dort, wie Bellarmin (II, 4) bedeutungsvoll hervorhebt, in Chriſti ureigenem Sein (esse naturale), hier in ſeinem ſakramentlichen Sein und darum in beiden mit quantitativ verſchiedener Wirkung vollzogen wird, ſo hebt ſich auch jene ſo nachdrücklich behauptete Identität durch eine Reihe von Nebenbeſtimmungen wider auf. Es iſt daher gewiſs nicht zufällig, daſs das Tridentinum gelegentlich auch wider den thomiſtiſchen Begriff der bloßen Repräſentation aufnimmt (sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur cap. 1).

Aus der Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer folgt widerum, daſs jenes nicht, was can. 3 mit dem Anathema belegt, bloß ein Lob- oder Dankesopfer, oder eine bloße Commemoration des Todes Chriſti ſei, ſondern ein wirkliches Verſönungsopfer (propitiatorium), welches Chriſtus vor ſeinem Tode eingeſetzt hat, damit durch dieſen ſein Prieſtertum nicht aufgehoben werde (cap. 1). Wenn aber nun beide Opfer dieſelbe verſöneude Wirkung haben, durch welches iſt eigentlich die Welt verſönt worden und in welchem Verhältniſſe ſoll man ſie zu einander denken? Man hat ſich dieſe Schwierigkeit zu Trient nicht verhehlt. Mehrere Väter wollten die Beſtimmung, daſs Chriſtus im Abendmal ein Opfer eingeſetzt habe, aus dem Dekret ausgemerzt wiſſen. Der Biſchof von Veglia warnte:

Niemand werde abſurder Weiſe meinen, daſs wenn Chriſtus nach dem Abendmale nicht am Kreuze geſtorben ſei, die Welt verſönt wäre; auch könne ſein weltverſönendes Opfer nicht im Abendmale beginnen und am Kreuze vollendet ſein, da nur das vollendete Opfer ein wirkliches ſei. Trotzdem ſetzte es der Jeſuitengeneral Lainez durch, daſs im Dekret die Stiftung des Abendmales als wirklicher Opferakt bezeichnet wurde.

Die verſönende Wirkung des Meßopfers kann nur die Sündenvergebung ſein und wird im Dekret durch zwei entgegengeſetzte Behauptungen erläutert. Nach cap. 1 wirkt es in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum, alſo der läſslichen Sünden, nach cap. 2 vergibt der dadurch verſönte Gott auch die crimina et peccata ingentia, d. h. die Todſünden. Es liegt darin die Andeutung eines zweifachen Charakters des Meßopfers als propitiatorium. Das Dekret ſagt nämlich cap. 1, daſs durch dasſelbe die Heilskraft des Kreuzesopfers zur Vergebung jener leichteren Sünden applicirt werde und Bellarmin nennt es deshalb sacrificium applicans promissiones Novi Testamenti (II, 4). Allein wo in aller Welt iſt je ein Opfer dargebracht worden, um die Früchte eines anderen Opfers, mit dem es identiſch und von dem es doch wider verſchieden iſt, den Darbringenden zu appliziren? Für dieſe Applikation iſt ja gerade das Sakrament beſtimmt und ſo fließt dieſes mit dem Opfer, trotz des Beſtrebens ſie zu trennen, wider zuſammen. Dies beſtätigen ſofort mehrere connexe Beſtimmungen. Auch das Sakrament der Euchariſtie iſt nach dem Dekrete (Sess. XIII, cap. 2) eine Seelenſpeiſe zur geiſtlichen Narung und Stärkung und ein Mittel zur Befreiung von den täglichen Verſchuldungen und zur Bewarung vor Todſünden. Nach cap. 3 wird von den bloß ſakramentlich Kommunizirenden (den Todſündern) und den ſakramentlich und geiſtlich zugleich Genießenden eine dritte Klaſſe unterſchieden, ſolche, welche nur geiſtlich kommuniziren, d. h. im bloßen Verlangen (voto) das vorgelegte himmliſche Brot eſſen und in dem durch die Liebe tätigen Glauben ſeine Frucht und ſeinen Segen empfangen. Daſs unter dieſen letzteren nicht ſolche gemeint ſind, denen die Möglichkeit eines wirklichen Sakramentsgenuſſes entzogen iſt und die dieſen Mangel durch den ſpiritualen Affekt erſetzen müſſen, erſehen wir aus cap. 6 des Dekrets (Sess. XXII), worin die Verſammlung die Privatmeſſen, in denen der Prieſter allein kommunizirt, damit rechtfertigt, daſs das Volk in ihnen geiſtlich kommunizire. Zwar kann ſie den Wunſch nicht unterdrücken, daſs ſich mit der geiſtlichen Kommunion auch ſtets die ſakramentliche verbinde, damit die Gemeinde von dieſem hochheiligen Opfer eine reichere Frucht (uberior fructus) empfange, aber daſs dies nicht ſo ernſtlich gemeint iſt, ſieht man aus der Beſtimmung des cap. 2 desſelben Dekretes, wo von der Meſſe nicht als Sakrament, ſondern als Opfer geſagt wird: hujus oblationis cruentae fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur, denn was ſoll man von einem fructus uberior denken, der noch über den fructus uberrimus hinausginge? Hat aber die bloß geiſtliche Kommunion, unter deren Begriff die gläubige Teilnahme am Meßopfer fällt, die qualitativ gleiche Wirkung wie die ſakramentale, ſo muſs ſie wie dieſe die Ernärung des geiſtlichen Lebens aus Chriſti Fülle (der Inkorporation) und Vergebung der läſslichen Sünden gewären. Alle dieſe Beſtimmungen greifen darum über den Begriff des Sakramentes nicht hinaus, aus dem ſie allein erwachſen ſind, ſie gehen das Opfer als ſolches nicht an, ſondern ſtellen die Meſſe aus den Geſichtspunkten eines in bloß geiſtlichem Verlangen, aber mit ſakramentlicher Wirkung empfangenen Sakramentes dar, und aus dieſem Geſichtspunkte hat die Verſammlung vollkommen Recht, wenn ſie den Vorwurf, daſs das Meßopfer dem Kreuzesopfer Eintrag tue, zurückweiſt (can. 3).

Aber die Meſſe hat noch eine andere Seite, ſie iſt nicht bloß im applikativen Sinne sacrificium propitiatorium, ſie iſt zugleich impetratorium, d. h. wie Bellarmin (II, 4) ſagt: oratio non verbalis, sed realis und darin liegt, wie er ausdrücklich verſichert, ihre ſpezifiſche, d. h. nicht mehr aus dem Sakraments-, ſondern dem Opferbegriff fließende Wirkſamkeit (propria efficientia). Worin beſteht nun die Kraft dieſes Gebetes, dieſer prieſterlichen Fürbitte? Zunächſt in

dem Opfer Chriſti, denn dieſer ſelbſt wird mit ſeinem verſöhnenden Leiden und Sterben als wertvollſte Gabe Gott dargebracht, aber ſchon hier erleidet das Opfer Chriſti eine weſentliche Ergänzung, wenn es der prieſterlichen Widerholung bedarf, um Gott zu verſöhnen und gnädig zu ſtimmen (hujus sacrificii oblatione placatus Deus ſagt vom Meßopfer das Dekret cap. 2). Dieſe Ergänzung aber wird zur offenbaren Beeinträchtigung, wenn Bellarmin zur Wirkſamkeit des Meßopfers auch ein opus operantis, nämlich die bonitas offerentis, nicht gerade notwendig des Prieſters, aber doch wenigſtens Eins der Darbringenden notwendig findet, weil, wenn der Akt der Darbringung (actus offerendi s. offerentis) ein mißfälliger ſei, auch die Gabe Gott nicht gefallen und ihn nicht verſöhnen könne. Als das kräftigſte Opfer muß alſo diejenige Meſſe gelten, welche ihre Wirkſamkeit nicht bloß dem opus operatum (dem Opfer Chriſti), ſondern auch dem opus operantis, der Devotion des Prieſters und der Geſinnung der Darbringenden, verdankt. Endlich wird das in der Meſſe ſich widerholende Opfer Chriſti unterſtützt, ergänzt und Gott angenehmer gemacht durch das Verdienſt und die Fürbitte der Heiligen, denen zwar nach cap. 3 des Dekrets kein Opfer gebracht, deren Andenken aber darin gefeiert, deren Sieg geprieſen, deren Schutz angerufen wird, um ſie durch dieſe captatio benevolentiae zu bewegen, im Himmel für die irdiſche Gemeinde zu intercediren. Mit der impetratoriſchen Wirkſamkeit des Meßopfers hängt nun der Satz zuſammen: Hujus quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens crimina et peccata etiam ingentia dimittit. Er wehrt zugleich den Verdacht ab, als könne das Meßopfer das Bußſakrament überflüſſig machen, ſeine Oblation wirkt im Gegenteil nur ſo weit auf den Todſünder, für den es gebracht wird, daß Gott ihm die Gabe der Buße, wie Bellarmin ſagt, einen beſonderen Gnadenbeiſtand zur Bekehrung verleiht; läßt er ſich durch dieſen zur waren Kontrition, Beichte, Satisfaktion und zur Unterwerfung unter die kirchliche Schlüſſelgewalt leiten, ſo gelangt er allerdings zur Vergebung auch der Todſünden, aber nur auf indirektem Wege, er empfängt dieſe genau genommen nicht durch das Opfer, das ihn nur dazu disponiren kann, ſondern allein durch das Bußſakrament, das direkt und ausdrücklich zur Tilgung aller nach der Taufe begangenen Todſünden geordnet iſt (Bellarmin, de miss. II, 5). Alſo nur in unberechtigter Weiſe und mit abſichtlicher Zweideutigkeit hat das Dekret die Vergebung der Todſünden als Wirkung des Meßopfers bezeichnet. Damit wir aber nicht zweifeln, daß wir damit auf dem eigentlichen Boden des euchariſtiſchen Opfers ſtehen, ſagt uns Bellarmin, daß daſſelbe nicht an ſich, ſondern erſt vermöge ſeiner impetratoriſchen Bedeutung propitiatorium, satisfactorium und meritorium ſei, das erſtere, weil es die Erlaſſung der Schuld, das zweite, weil es die Aufhebung der Strafe, das dritte, weil es die Gnade erwirke, Gutes zu tun und ein Verdienſt zu erwerben — aber das alles nur mittelbar, ſofern es anregt, die Sakramente zu begehren und aufzuſuchen, welche allein und direkt die Rechtfertigung kauſiren (II, 4 u. 5). Marheineke hat recht, wenn er (Symbolik III, 398) ſagt: „Selbſt der gemeinſte Laie würde ſich bald von dem Opfer zurückziehen, wenn er ganz deutlich wüßte, wie es ſich eigentlich damit verhält“.

Noch einen andern Unterſchied hebt Bellarmin hervor, der zwiſchen dem Kreuzesopfer und dem Meſsopfer beſteht; er bemerkt (II, 4), der Wert des erſteren müſſe unendlich, der des letzteren müſſe endlich ſein, weil ſonſt die tägliche Widerholung des Meßopfers überflüſſig wäre. Wie kann jedoch dieſes mit dem Kreuzesopfer weſentlich identiſch und dennoch nur von endlichem Werte ſein? Er beruft ſich zunächſt auf die verſchiedene Art der Darbringung beider, dann aber, als fühle er ſelbſt das Unzureichende dieſer Motivirung, ſagt er: Chriſtus habe es nun einmal ſo gewollt, obgleich er es anders gekonnt habe, nach dem Warum hätten wir kein Recht zu fragen! (II, 4). Und doch lag der erklärende Grund ſo nahe! Es iſt ja in dem Weſen der römiſchen Kirche begründet, daß das von Chriſto erworbene und in ihm ruhende Heil als etwas an ſich ganz Allgemeines, die Menſchheit nur in ihrer abſtrakten Allgemeinheit als Gattung Berürendes, dagegen dem Einzelnen in ſeinem Fürſichſein, Fremdes und Unzu-

gängliches gedacht wird (vgl. Möhler, Symbolik, 3. Aufl., S. 310); erſt durch die prieſterliche Vermittelung, die er darum auf keinem Punkte ſeines Lebensganges entbehren kann, wird es auch ihm, aber immer nur in beſchränktem Maße mitgeteilt und wird ſein perſönliches Eigentum. Eben darum fordert das hierarchiſche Intereſſe ein Band, durch welches ſich der Gläubige ununterbrochen an das Prieſtertum und ſeine heilsvermittelnde Tätigkeit geknüpft fült; wo aber wäre dies leichter anzuknüpfen geweſen als in der Meſſe, die täglich die prieſterliche Interceſſion in der Bedeutſamkeit ihrer mediatoriſchen Vollmacht zur Anſchauung bringt; die nach der einen Seite ein täglicher Sakramentsgenuſs im Geiſt, auf der anderen eine durch Verdienſte aller Art unterſtützte reale prieſterliche Fürbitte iſt und als ſolche allen konkreten Notſtänden des Lebens abhelfend entgegenkommt.

Denn nicht bloß die Vergebung der Sünden und der Nachlaſs der Strafen wird durch das Meſsopfer erlangt, dasſelbe iſt nach dem Dekrete (cap. 2) auch für die übrigen Notſtände des Lebens geordnet und auch in dieſer Beziehung kann es nur als reales Gebet gedacht werden, aber damit man ſich nicht etwa von ſeinen Wirkungen eine übertriebene Vorſtellung mache, bemerkt Bellarmin, es erlange zwar immer unfehlbar einen Gnadenbeiſtand, doch trete dieſer nicht in allen Fällen unmittelbar ein, Gott könne ihn auch ſpäter verleihen (II, 5). Wie alſo die Lehre vom Meßopfer nach der einen Seite nicht über den Begriff und die Wirkſamkeit des Sakramentes hinausfürt, ſo hält uns die nähere Beſtimmung ſeines Weſens als impetratorium durchaus bei dem Begriffe und den Wirkungen des Gebetes feſt.

Der Prieſter celebrirt das Meßopfer als Diener der Kirche nicht bloß für ſich, ſondern für alle Gläubigen, welche zum Leibe Chriſti gehören, auch für diejenigen, welche in der Gemeinſchaft desſelben abgeſchieden ſich im Fegfeuer befinden, damit ihre ſatisfaktoriſchen Strafen auf dieſe reale Fürbitte abgekürzt werden. Die Allgemeinheit dieſer Tendenz hindert indeſſen nicht, daſs er den Segen desſelben beſtimmten Perſonen ſpeziell zuwende und ihrer zu dieſem Zwecke in den Gebeten des Kanon gedenke; dies findet namentlich in den Votiv- und Seelenmeſſen ſtatt. Für die außerhalb ihrer Gemeinſchaft Verſchiedenen kann die Kirche nicht mehr beten, da ſie dieſelben in der Hölle vorausſetzen muſs; den lebenden Akatholiken kommt nach Bellarmin das Meßopfer wenigſtens indirekt zu gut, da es auch für die Bekehrung der Ungläubigen gebracht wird. Daſs in den Meßgebeten nach dem Brauche der alten Kirche auch des Landesfürſten, ſelbſt wenn er nicht Chriſt iſt, gedacht werde, verwirft der Kardinal nicht, obgleich in dem heutigen römiſchen Ritual die Fürbitte für Regenten (gewiſs nicht one Abſicht) ausgemerzt iſt, nur daſs für Exkommunizirte und folglich für einen Häretiker gebetet werde, habe die Kirche ſtreng verboten, doch hält er für erlaubt, daſs der Prieſter ſchweigend und one dem Kanon etwas einzufügen, in der Meſſe für die Bekehrung eines Häretikers direkt bete (II, 6). Es iſt das Alles wol eine Art Applikation, aber nicht, wie in der geiſtlichen Kommunion, eine ſelbſttätige Aneignung, ſondern eine rein objektive Zuwendung des Meßopfers und ſeiner Wirkungen, um die der Betreffende meiſt nicht weiß und die keinerlei ſubjektive Mitwirkung von ſeiner Seite vorausſetzt.

Obgleich das tridentiniſche Dekret die verſchiedenen Momente, aus denen ſich ſein Lehrbegriff zuſammenſetzt, abſichtlich nicht unterſcheidet, ſondern ineinander fließen läſst und ſich namentlich bemüht, den eigentlichen Opfergedanken immer mit den der Sakramentslehre entlehnten Beſtimmungen zu decken, ſo tritt die ſtarre Objektivität des Opferbegriffes doch immer wider trotz aller Verſuche zur Vertuſchung an den Tag. Es verbreitet den Schein, als würden alle Meſſen unter Teilnahme der Gemeinde celebrirt, als gäbe es keine Winkelmeſſen, in denen außer dem Prieſter und ſeinem Miniſtranten niemand zugegen iſt, und doch werden ſie, wie es bei der täglichen Anzal der Meſſen nicht anders möglich iſt, nicht allein gehalten, ſondern ſie laſſen auch allein den Charakter des Meßopfers nach ſeiner innerſten Bedeutung erkennen. In ihnen erſcheint der Prieſter als Repräſentant der Kirche, der nicht bloß für ſich, ſondern für alle ihre Glieder

wirkt; was er vollzieht, iſt ein rein objektiver Heilsvermittlungsakt, deſſen Wirkungen dem Ganzen und dem Einzelnen, deren er in ſpezieller Intention gedenkt, auch dann zugute kommen, wenn Keiner anweſend iſt; es mag wünſchenswert ſein, daſs ſie in perſönlicher Gegenwart und gläubiger Meditation ſich in das Myſterium verſenken, noch wünſchenswerter, wenn ſie mit der geiſtlichen auch die ſakramentale Kommunion verbinden; aber notwendig iſt weder das Eine noch das Andere; unerläſslich iſt zur Konſtituirung ſeines Weſens und ſeiner Wirkſamkeit nur das prieſterliche Tun, das intercedirende opus operatum für die Lebendigen und die Toten, was die Gemeinde etwa noch ihrerſeits an tatſächlicher Bezeugung ihrer Devotion hinzufügt, kann den Wert und die Wirkung des prieſterlichen Opfers erhöhen, aber es bedingt dasſelbe keineswegs. Als beſonders charakteriſtiſch heben wir die erneute Vorſchrift (c. 7 des Dekrets) hervor, daſs der Wein, bevor er im Kelch geopfert wird, mit Waſſer gemiſcht werde, um die Vereinigung der gläubigen Gemeinde mit ihrem Haupte darzuſtellen; dieſe Vereinigung, welche erſt die Frucht des geſegneten Sakramentsgenuſſes ſein kann, wird hier bereits vor die Konſekration und ausſchließlich in die prieſterliche Handlung verlegt, offenbar, um ſie als ſakrifiziellen Akt zu kennzeichnen, der dem Meßopfer als ſolchem und folglich auch den Winkelmeſſen eignet; auch von dieſen gilt Bellarmins Verſicherung, daſs durch den Prieſter ebenſo Chriſtus als die Kirche opfere (Christus per inferiorem, ecclesia per superiorem sc. sacerdotem offert cap. 4), der Leib Chriſti aber, den er darbringt, iſt nicht bloß der am Kreuze verſchiedene, ſondern im myſtiſchen Sinne zugleich die Gemeinde, die Kirche ſelbſt, die, wenn der Celebrirende im Miſchkelch konſekrirt, ſich ſelbſt mit dem Haupte einigt und in dieſer Einigung Gott zum Opfer darſtellt, auch wenn die ganze Handlung von ihm allein als ſacerdotales opus operatum ohne die Anweſenheit und Mitwirkung der Gemeinde vollzogen wird. Dieſem Charakter einſeitig prieſterlicher Feier entſpricht nicht allein der Gebrauch der lateiniſchen Sprache, ſondern auch namentlich die Anordnung, daſs ein großer Teil der Gebete leiſe geſprochen werde. Bellarmin fürt dafür an (II, 12), es handle ſich dabei um die eigentliche Natur des Opfers, denn Opfern ſei nicht ein Reden, ſondern ein Tun, und wenn es dennoch in gewiſſem Sinne zugleich ein Reden ſei, ſo ſei es nicht ein Reden in oder zu der Gemeinde (ecclesia), ſondern zu Gott, der Opfernde handle mit Gott, obgleich ſein Handeln nicht einen Privat-, ſondern einen öffentlichen Charakter trage, weil er für die ganze Kirche handle. Auch die Konſekrationsworte werden leiſe geſprochen, denn ſie ſind nur an die Elemente gerichtet, um dieſe in Chriſti Leib und Blut (conficere corpus Christi iſt der techniſche Ausdruck) zu verwandeln. So konzentrirt ſich in der Meſſe, die täglich als das eine durch alle Zeiten ſich fortſetzende und widerholende Opfer Chriſti aller Orte celebrirt wird, der Grundgedanke des Katholizismus: die mittleriſch verſönende Tätigkeit der Kirche, die Chriſtum täglich, ſo weit ſie über die Erde reicht, gleichſam aufs neue Menſch werden und ſich opfern läſst, damit durch ihre Vermittlung die Früchte ſeiner Paſſion Allen zufließen, die mit ihr durch die Gemeinſchaft der Sakramente verbunden ſind, und ihnen nicht bloß Vergebung der Sünden, ſondern auch Gewärung jedes heilſamen Wunſches und Abwendung von Gefaren verbürgen. In der Meſſe liegt das Geheimnis des ganzen Katholizismus und aller ſeiner Prinzipien verborgen; „nur die Meſſe anerkennen, ſagt Marheineke, heißt ſchon katholiſch ſein; dieſe Anerkennung wurde jederzeit als die ſicherſte Probe ihrer Katholizität allen Verdächtigen zugemutet und von allen Einzuweihenden verlangt“. Daſs die Meſſe, durch die der ganze katholiſche Kult zu einem Opferkult wird, auch mit dem ganzen Opferapparat und Pomp, mit myſtiſchen Segnungen, Lichtern, Räucherungen und Prieſtergewändern ausgeſtattet iſt, um die Bedeutung des Myſteriums fülbarer hervortreten zu laſſen, liegt in der Natur der Sache, ſowie andererſeits ſo ſehr in der Grundrichtung des Katholizismus, daſs ſich die Verſammlung dafür auf die ſinnliche Natur des Menſchen und deren Bedürfniſſe berufen durfte, denn allenthalben geht ſeine Tendenz darauf, das Geiſtige nicht bloß ſymboliſch darzuſtellen, ſondern geradezu zu verleiblichen.

Eben darum muſste auch der Proteſtantismus gegen das Meßopfer in die

ſchärfſte Oppoſition treten. Die Proteſtanten entbehren übrigens durch den Verzicht darauf nicht das Mindeſte, denn Alles, was der Katholizismus als Wirkungen desſelben auffürt, beſitzen auch ſie kraft des Verſönungstodes Chriſti und kraft ſeiner fortdauernden hohenprieſterlichen Fürbitte, ſie empfangen den Segen beider teils durch die Verkündigung des göttlichen Wortes, teils durch den Abendmalsgenuſs, teils durch das Gebet. Was von jener Seite außerdem als ſpezifiſche Vorzüge und Wirkungen an der Meſſe behauptet und gerühmt wird, ſind, wie Nitzſch ſagt, „Vorſtellungen, die im Chriſtentume, wenn es im Geiſte der Apoſtel gedacht und gelebt wird, ſchlechthin unvollziehbar bleiben“. Man vergleiche vornehmlich: Chemnitz, Examen; Marheineke, Symbolik B. 3; Baur, Der Gegenſatz des Proteſtantismus und Katholizismus; Nitzſch, Proteſtantiſche Beantwortung der Symbolik Möhlers; Bayer, Symbolik der römiſch katholiſchen Kirche; Haſe's Handbuch der proteſtantiſchen Polemik und die neueren Werke über Symbolik.

III. Es erübrigt uns noch eine gedrängte Überſicht des Meßkultus nach ſeiner Entwicklung und in ſeiner heutigen Geſtalt.

1) Die apoſtoliſche Form, zunächſt dem Synagogendienſt entlehnt, beſtand nach Apg. 2, 42 in der Lehre, dem Brotbrechen und dem Gebet, zu welchem nach Epheſ. 5, 19; Kol. 3, 16 noch das Singen von Pſalmen kam. Zeitlich und örtlich noch getrennt, ſchloſſen ſich dieſe Elemente allmählich zu einem Ganzen ab, deſſen Bild uns Juſtin (ap. maj. c. 65 u. 67) zeichnet: am Sonntage werden die apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten oder die prophetiſchen Schriften verleſen, worauf die Anſprache des Vorſtehers folgt; dann erheben ſich alle zum Gebet; nach dem Bruderkuſſe werden aus den Gemeindegaben Brot und eine Miſchung von Wein und Waſſer gebracht, der Vorſteher ſpricht darüber das Dank- und Weihegebet (εὐχαριστία), die Gemeinde antwortet mit Amen, hierauf die Diſtribution (διάδοσις) und Kommunion (μετάληψις). Den nicht Anweſenden werden die geſegneten Elemente nach Hauſe geſandt.

2) Unter den Einflüſſen der Arkandisziplin bildet ſich ſeit dem 3. Jarhundert die zweite Form, deren Eigentümlichkeit darin beſteht, daſs der Gottesdienſt ſich in zwei Hälften ſcheidet, in die didaktiſche und die ſakramentale Feier, die gleichberechtigt und ſelbſtändig neben einander ſtehen. Die didaktiſche Feier bewegt ſich durch folgende Akte: Der apoſtoliſche Gruß (2 Kor. 13, 13), vom Vorſteher geſprochen, Verleſung alt- und neuteſtamentlicher Perikopen, die Homilie (tractatus, sermo), Fürbitte für die Katechumenen, Energumenen und Pönitenten und zuletzt die Entlaſſung derſelben, womit der erſte, missa Catechumenorum benannte Teil ſchließt (Missa = missio vgl. remissa, oblata, der Ausdruck, welcher dem griechiſchen λειτουργία entſpricht und den heiligen Dienſt bezeichnet, kommt zuerſt bei Ambroſius epist. ad Marcellinam sororem vor, alle anderen Ableitungen von mittere preces oder hostiam, oder gar von dem deutſchen Meſſe oder aus dem Hebräiſchen ſind einfach zu verwerfen). Mit dem Beginne der ſakramentalen Feier, eingeleitet durch die Proſphoneſe: ἐπιγινώσκετε ἀλλήλους, rekonſtruirte ſich gleichſam die eigentliche Gemeinde mit dem Bruderkuſs und dem Glaubensbekenntnis. Hierauf folgte die Opferhandlung: die materielle Darbringung der Oblationen und das Dank- und Weihegebet des Biſchofs, dem die ſchon von Cyprian (de orat. dom. c. 31) erwänte Präfation: sursum corda! vorausging, welche die Gemeinde mit: habemus ad dominum beantwortete; hier mochten auch der engliſche Lobgeſang (Luc. 2), das sanctus (Jeſ. 6) und das Gebet des Herrn ihre Stelle finden. Die Fürbitten für die Gläubigen, die Märtyrer und alle in Chriſto Entſchlafenen ſchloſſen ſich unmittelbar an oder in das Weihegebet. Auf die Proſphoneſe der Diakonen: sancta sanctis (die Warnung vor unwürdigem Genuſs) folgte die Austeilung unter Abſingung von Pſalmen. Mit Dankſagung und Segnung ſchloſs die ſakramentale Feier die missa fidelium, deren Ende der Diakon mit dem Worte: ἀπολύεσθε oder ite, missa est (ecclesia) verkündigte.

Die dritte Form hat ihre charakteriſtiſche Eigentümlichkeit darin, daſs mit dem Verfall der Arkandisziplin, deren Blütezeit das 4. und 5. Jarhundert bildet, auch die Grenze zwiſchen der missa Catechumenorum und der m. fidelium all-

mählich ſchwand, daſs jene zu einer bloßen Vorbereitung auf dieſe, die Commemoration des Todes Chriſti zu einer noch immer ſymboliſch gedachten Widerholung ſeines Leidens, das urſprüngliche Dank- und Bittopfer zu einem Verſöhnungsopfer für die Lebendigen und Toten, die Märtyrer früher Gegenſtände der Fürbitte, zu Fürbittern wurden. Dieſem veränderten Charakter entſprach nun die Fülle der ſymboliſchen Formen, die prachtvolle, teils dem altteſtamentlichen, teils dem heidniſchen Opferkultus entlehnte prieſterliche Kleidung, der Gebrauch der Lichter und des Weihrauchs, womit man das Myſterium umgab. Sämtliche noch vorhandene morgen- und obendländiſche Liturgieen gehören in ihrer jetzigen Geſtalt dieſer dritten Entwicklungsperiode an.

Obgleich die im weſentlichen bereits von Gregor dem Großen feſtgeſtellte römiſche Liturgie im Abendlande allgemein durchdrang, kamen doch im Laufe des Mittelalters viele Partikularmeßbücher mit zum Teile ſinnloſen Formen und Formeln auf. Um der dadurch eingeriſſenen Verwirrung abzuhelfen, beauftragte das Tridentiner Konzil eine Kommiſſion mit der Redaktion eines allgemeinen Meßbuchs, und da dieſe nicht damit zuſtande kam, überließ ſie dieſe Sorge dem Papſte. Eine von Pius V. dazu ernannte Kommiſſion arbeitete dasſelbe auf der Grundlage des gregorianiſchen aus. Es wurde am 14. Juli 1570 promulgirt, erfuhr aber unter Clemens VIII. und Urban VIII. neue Reviſionen. Noch jetzt beſteht die von Sixtus V. 1587 eingeſetzte Congregatio rituum, welche über die Reinheit des Rituales zu wachen hat. Bei dieſer Entſtehung darf es uns nicht befremden, wenn die Vorſtellungen, welche in dem Meßritual zum Ausdruck gelangen, ſämtlich der altkatholiſchen Kirche angehören und ſich mit der ſcholaſtiſchen Lehre des Mittelalters nicht decken, die darum auch nur künſtlich hineininterpretirt wird. Findet ſich doch noch in dem Canon missae in dem Gebete: Nobis quoque peccatoribus, die echt evangeliſche, alles menſchliche Verdienſt perhorreszirende Bezeichnung Gottes: non aestimator meriti, sed veniae largitor (Ritſchl, Chr. Lehre von der Rechtfertigung, 1, 124).

Die Meſſe zerfällt in zwei Hauptteile, die vorbereitende Feier (Introitus und Graduale) und die ſakramentale (Offertorium und Canon missae), woran ſich die Postcommunio ſchließt. Dieſe fünf Abteilungen beginnen je mit dem Dominus vobiscum des Prieſters und der Antwort der Gemeinde: Et cum spiritu tuo! Amen. Die Anweſenheit der letzteren wird alſo noch vorausgeſetzt. Dem gregorianiſchen Introitus ſtellt das heutige Ritual noch einen vorbereitenden Eingang voran. Nachdem der Prieſter in der Sakriſtei die Hände gewaſchen und betend die Meßgewänder angelegt (vgl. Kleider und Inſignien, Bd. VIII, S. 47), tritt er zum Altar und ſtellt Kelch und Patene ab, dann ſteigt er zur unterſten Stufe herab, eröffnet die Feier mit den Worten: Im Namen des Vaters, des Sones u. ſ. w. und ſpricht alternirend mit dem die Gemeinde repräſentirenden Miniſtranten den Antiphon (ſ. d. Art. Bd. I, S. 466): Introibo ad altare (Pſ. 43, 4: der Eintritt in das Heiligtum ſteht noch bevor), die kleine Doxologie und Pſ. 121, 2. Das Confiteor, worin er und nach ihm der Miniſtrant ihre Sünden bekennen und nächſt den Heiligen die Gemeinde um Fürbitte zur Vergebung anrufen, ſowie die widerholten Deprekationen beider geben dieſer vorbereitenden Feier den Charakter eines Reinigungsaktes, damit Prieſter und Gemeinde würdig vor Gottes Angeſicht erſcheinen.

Der daran ſich ſchließende Introitus oder die Ingressa, ein in den verſchiedenen kirchlichen Zeiten wechſelnder bibliſcher Antiphon mit Pſalmvers und der kleinen Doxologie deutet den nun wirklich ſtattfindenden Eintritt in das Heiligtum und den Anfang der Opferhandlung an. Das Anfangswort des Introitus hat bekanntlich den Sonntagen vor Oſtern und Pfingſten den Namen gegeben, z. B. Invocavit (Pſ. 91, 15), Oculi (Pſ. 25, 15), Cantate (Pſ. 98, 1) u. ſ. w. Der durch den Introitus eingeleitete Dienſt entfaltet ſich in dem dreimal alternirend widerholten: Kyrie eleiſon, Chriſte eleiſon, Kyrie eleiſon, zunächſt als Bitt-, dann in der großen Doxologie (Gloria in excelsis) als Lobopfer.

Mit dem Dominus vobiscum wendet ſich nun der Prieſter an die Gemeinde und kündigt den didaktiſchen Teil der Feier an. Nach der Kollekte (vgl. den

Art. Liturgie am Schluſs des Bds.) des Tages verlieſt er die Epiſtel, an die ſich ein kurzer Bibelvers, das Graduale (ſ. den Art. Bd. V, S. 351), und das Alleluja mit den Versiculis ſchließt, welches letztere jedoch bei Trauergottesdienſten und in der Quadrageſima ausfällt und durch den Traktus erſetzt wird, wärend ihm an einigen hohen Freudenfeſten die Proſa oder Sequenz folgt, z. B. an Oſtern: Victimae paschali, an Pfingſten: Veni sancte Spiritus, an Fronleichnam: Lauda Sion Salvatorem; die Missa pro defunctis hat zur Sequenz nach dem Traktus das Dies irae, dies illa. Nachdem der Prieſter hierauf in dem Gebet: Munda cor meum um Bereitung des Herzens und der Lippen zur würdigen Verkündigung und mit dem Iube Domine benedicere um den Segen dazu gefleht, lieſt er das Evangelium, an welches ſich in der alten Kirche unmittelbar die Predigt knüpfte, durch deren Ausfall an dieſer Stelle der didaktiſchen Feier ihr Kern ausgebrochen wurde. Mit der Verleſung des Evangeliums ſchließt die Missa Catechumenorum; das unmittelbar darauf vom Prieſter rezitirte Nicäno-Konſtantinopolitaniſche Symbolum bezeichnet bereits im alten Sinne die Rekonſtitution der Gemeinde zur missa fidelium.

Das abermalige Dominus vobiscum und das Oremus des Prieſters eröffnet den dritten Teil, das Offertorium, in der alten Kirche urſprünglich der eigentliche Opferakt. Denn hier war die Stelle, an welcher die Gemeindeglieder ihre Oblationen übergaben und der Prieſter ſie Gott darſtellte als den ſymboliſchen Ausdruck dankbar ergebener Geſinnung, in welcher ſich die ganze Gemeinde aufs neue in ſeinen Dienſt ſtellt. Im ambroſianiſchen Ritus der Mailänder Kathedrale hat ſich noch ein Überreſt der alten Sitte erhalten. Dort werden nämlich zehn Greiſe und ebenſo viele Matronen — man nennt ſie Oblationarier von der Schule des heil. Ambroſius oder ſchlechtweg Vecchioni — verpflegt, deren je zwei jeden Geſchlechtes bei feſtlichen Meſſen zugegen ſein müſſen. Sie tragen dann — zuerſt zwei Männer, dann zwei Weiber — mit weißen Servietten bekleidet, in der einen Hand Oblaten, in der andern Kannen mit Wein zu den Stufen des Chors, der Prieſter geht ihnen mit den Miniſtranten entgegen und bringt ſie zum Altar (Daniel, Cod. liturg. I, 115). Die ältere römiſche Liturgie in dem gregorianiſchen Sakramentar hatte von hier bis zur Kommunion einen weit einfacheren Gang, deſſen Kenntnis zum Verſtändnis des Meßbuches unerläſslich iſt. Wärend der Überreichung der Gaben wurden Pſalmen geſungen. Nach dem Oblationsakte der Gemeinde ſprach der Prieſter die Oratio super oblata (die heutige Secreta), worauf die Präfation und dann die Gebete des heutigen Kanons folgten, welche teils die wolgefällige Annahme der Gaben zum Wol der Kirche und zum Segen der Lebendigen und Toten, teils die Konſekration derſelben für die Gemeindekommunion zum Gegenſtand haben. Bei den commemorationibus pro vivis et defunctis wurden die Diptychen (ſ. d. Art. Bd. III, S. 630) verleſen oder nach ſpäterer Sitte auf den Altar gelegt. Erſt in dem Mittelalter änderte ſich dies: die Darbringung der Gemeinde und mit ihr das Pſalmenſingen hörte auf, an die Stelle desſelben trat ein einzelner für jede kirchliche Zeit verſchiedener Pſalmvers, der wie zur Erinnerung an den erloſchenen Brauch nun den Namen Offertorium fürte. Da durch dieſe Kürzung der dritte Teil der Feier, der für die alte Kirche eine ſo weſentliche Bedeutung hatte und ſo charakteriſtiſch geweſen war, geradezu nichtsſagend geworden, ſo ſuchte man dieſen Mifsſtand durch fünf Gebete des Prieſters, die man in die Lücke ſchob, wenigſtens zu verdecken. Damit war die letzte Erinnerung an das alte Gemeindeopfer im Kultus ausgewiſcht und auch dieſer Teil der Meſſe in einen prieſterlichen Interzeſſionsakt verwandelt; da aber dieſe fünf Gebete ſich in derſelben Richtung wie die des Kanon bewegen — ſie haben es gleichfalls mit der Annahme und der Heiligung der Opfergaben zu tun — ſo entſtand eine äußerſt ſchleppende Widerholung, ein zweifacher Oblationsakt vor und nach der Präfation. Dieſe fünf Gebete ſind folgende: 1) Indem der Prieſter die Hoſtie auf die Patene legt, ſpricht er: Suscipe, sancte pater, hanc immaculatam hostiam, quam ego offero tibi pro innumerabilibus peccatis meis et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus Christianis vivis et defunctis u. ſ. w. (frei gebildet nach drei Gebeten der ambro-

ſianiſchen Meſſe bei Daniel l. c. 68. 70). 2) Bei der Miſchung des Waſſers und Weines im Kelche bittet er in Gemäßheit der alten ſymboliſchen Deutung um Teilnahme der Gemeinde an der göttlichen Natur; bei dem Offertorium des Kelches ruft er Gottes Barmherzigkeit an: Offerimus tibi calicem salutaris tuam deprecantes clementiam (faſt wörtlich aus dem mozarabiſchen Rituale, wo ſtatt salutaris zweckmäßiger ſteht: ad benedicendum sanguinem Christi, ſiehe Daniel S. 67). 3) Hierauf betet er: In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te Domine et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi Domine Deus (faſt wörtlich ebendaher ſ. Daniel S. 69). 4) Dann fleht er um Konſekration der Elemente: Veni sanctificator, omnipotens aeterne Deus, et benedic hoc sacrificium tuo sancto nomini praeparatum (eine korrumpirte Epikleſe aus dem mozarabiſchen Rituale, wo ſie a. a. O. S. 69 mit den Worten beginnt: Veni sancte spiritus, sanctificator u. ſ. w.). Nachdem er hierauf unter Recitation von Pſ. 26, 6—12 und der kleinen Doxologie ſeine Hände gewaſchen — bei ſolenner Meſſe findet vorher noch die Beräucherung der Oblaten und des Altars unter entſprechenden Gebeten ſtatt — ſpricht er das 5. öffentliche Opfergebet (frei einem ambroſianiſchen nachgebildet, ſiehe Daniel S. 70), dann fordert er die Gemeinde zur Bitte auf, daſs Gott das Opfer annehme, die der Miniſtrant mit dem Wunſche begleitet: Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis. Den Schluſs des Offertoriums bildet die oratio secreta, deren eine oder mehrere geſprochen werden, wie ſie für die Meſſe des Tages geordnet ſind. Die hostia immaculata im erſten Gebete iſt, wie wir aus Irenäus wiſſen, die durch reine Hingebung an Gott geheiligte Oblation und dieſe ihr zugrunde liegende Geſinnung wird hier im altkirchlichen Sinne als spiritus humilitatis und animus contritus geſchildert. Daſs die Gaben als Sühne für die Sünde gebracht werden, entſpricht ganz dem Gedanken der Synode zu Maçon (590) von der expiatoriſchen Wirkung der Oblationen, die durchaus in die Kategorie der Almoſen fallen und wie dieſe verdienſtlichen Wert hatten. Die heutige römiſche Kirche, welche keine Gemeindeoblationen mehr kennt, ſondern nur Bezalungen für die Meſſen annimmt, muſs ſich begreiflicherweiſe dieſem Offertorium gegenüber, das ſich mit ihrem Opferbegriffe nicht von ferne berürt, in Verlegenheit ſülen, ſie weiß nicht was ſie daraus machen ſoll. Klee ſagt (Dogmatik III, 211): „In der ſogenannten (sic!) Aufopferung werden die irdiſchen Elemente, Brot und Wein, dem Kreiſe des Profanen, Allgemeinen, Unbeſtimmten (?!) entnommen und vorgeweiht, erſt in der Wandlung wird Chriſtus als Opfer gegenwärtig". Aber welchen Sinn kann es dann haben, wenn der Prieſter über der noch nicht konſekrirten Hoſtie, dieſer Miſchung von Mehl und Waſſer, betet: „Nimm hin, dieſes unbefleckte Opfer, das ich dir für meine und der Gläubigen Sünden bringe!" Mit Indignation haben ſich die Reformatoren gegen dieſe Abſurdität ausgeſprochen.

Der vierte Teil der Meſſe, der zweite der myſtiſchen Feier, beginnt widerum mit dem Dominus vobiscum. Darauf die uralten Aufforderungen an die Gemeinde, die der Miniſtrant beantwortet: Sursum corda! Habemus ad Dominum. Gratias agamus Domino Deo nostro! Dignum et justum est. Hierauf ſpricht der Prieſter im Namen der Gemeinde die Präfation, gleichſam das Vorwort der eigentlichen Meßhandlung, ein Dankgebet für die göttlichen Wolthaten, insbeſondere für die Gaben der Erlöſung (die εὐχαριστία der älteſten Kirche). Sie heißt in dem altgalliſchen Ritus auch immolatio als Gebetsopfer, contestatio oder illatio, weil der Prieſter darin die Verſicherung der Gemeinde aufnimmt, daſs es würdig ſei Gott zu danken, ſämtliche Präfationen beginnen darum mit dem Dignum et justum est. In dem Abendlande hat ſich der liturgiſche Bildungstrieb beſonders an den Präfationen fruchtbar bewieſen, man zälte ihrer gegen 1000. Das revidirte römiſche Ritual hat ſie auf elf reduzirt. Die Präfation geht am Schluſſe in das Sanktus und Hoſianna über. Hiermit endigt der Ordo Miſſä und es beginnt der Kanon, welcher die Gebete und Kommemorationen bei der Konſekration enthält und von dem Prieſter in der römiſchen Kirche — nicht in der griechiſchen — als leiſes Geſpräch mit Gott geleſen wird. Er heißt

Kanon, weil er die feſte Richtſchnur und Form der Celebration des unblutigen Opfers des Neuen Teſtamentes bildet. Nach Gregor I. (lib. IX epist. 12) ſoll ihn ein Scholaſtikus, d. h. wol ein gelehrter Theologe, verfaſst haben, womit wol ſein menſchlicher Urſprung im Unterſchiede von Chriſti Anordnung angedeutet werden ſoll. Nach dem Tridentinum (Sess. XXII, cap. 4) hat ihn vor vielen Jarhunderten die Kirche nach den Worten Chriſti, den Überlieferungen der Apoſtel und den Einrichtungen der Päpſte irrtumsfrei zuſammengeſtellt. Er enthält gleichfalls nur Oblationsgebete, Fürbitten und das Konſekrationsformular und ſetzt die Anweſenheit der Gemeinde voraus. Er findet ſich bereits vollſtändig im gelaſianiſchen und gregorianiſchen Sakramentare.

In dem Gebete: Te igitur, clementissime pater, supplices rogamus bittet der Prieſter widerum Gott die Gaben anzunehmen als Opfer für die Einheit der Kirche, für den Papſt, für den Biſchof und alle Bekenner des katholiſchen Glaubens. In der Commemoratio pro vivis gibt er der Oblation die Beziehung auf die Anweſenden, von denen und für die geopfert wird und deren er in ſpezieller Intention gedenken will. Zu größerem Nachdruck bezieht er ſich in dem Gebete, das die Überſchrift infra actionem fürt, auf die Fürbitten der Maria, der Apoſtel und mehrerer römiſcher Märtyrer. Das zweite Gebet erfleht, daſs Gott dieſe Oblation gnädig (placatus) annehmen, den Lebensgang der Gläubigen in Frieden ordnen und ſie einſt unter die Auserwälten aufnehmen möge. Das dritte Gebet enthält den eigentlichen Konſekrationsakt. Der erſte Teil: quam obtationem, iſt eine Epikleſe und bittet, daſs die Oblation zum Leib und Blut Chriſti werde. Der zweite Teil ſchließt ſich mit dem Relativſatz: qui pridie quam pateretur an die Schlusworte des erſten und enthält den durch erbaulich ausſchmückende Zuſätze erweiterten evangeliſchen Bericht der Abendmalsſtiftung, in welchem nach ſcholaſtiſch katholiſcher Anſchauung die Worte: Hoc est corpus meum die tätige Form des Sakraments bilden und die Wandlung — von der der Kanon noch nichts weiß — bewirken, mithin das Opfer konſtituiren. Hierauf beugt der Prieſter das Knie und betet den in der Hoſtie gegenwärtigen Chriſtus an, dann zeigt er ſie zur Anbetung der Gemeinde, legt ſie auf das Corporale und betet nochmals an. Ebenſo verfärt er mit dem Kelche. Dies iſt die Elevation und Adoration. Jene war bereits den Griechen im 8., den Abendländern im 11. Jarhundert bekannt als Symbol der Erhöhung Chriſti, erſt 1203 gab ihr der Kardinal Guido als päpſtlicher Legat zu Köln die neue Bedeutung und ordnete, daſs auf den Klang der Schelle bei der Elevation der Hoſtie die Gemeinde in der Kirche niederfalle und knieend bis zur Segnung des Kelches verharre; ebenſo bei dem Tragen der Hoſtie zu einem Kranken auf der Straße (Caesarius Heisterbac. de mirac. IX, 51). Honorius III. erhob 1217 den neuen Brauch zum Kirchengeſetz (Decret. Greg. lib. III, Tit. 42, can. 10). Das vierte Gebet: Unde et memores, iſt abermals ein Oblationsgebet mit völliger Ignorirung der geſchehenen Konſekration; der Prieſter bittet, daſs Gott, was ihm die Gemeinde eingedenk des Leidens, der Auferſtehung und der Himmelfart Chriſti aus ſeinen Gaben (alſo die primitias creaturae, Brot und Wein) darbringe, die reine Hoſtie (hostia pura, sancta, immaculata, offenbar im Sinne des Irenäus), das Brot des Lebens und den Kelch des Heiles ſo gnädig aufnehme, wie einſt das Opfer Abels, Abrahams und Melchiſedeks, und es durch die Hand ſeines Engels auf den himmliſchen Altar verſetze (vgl. Irenäus IV, 18, 6: Est ergo altare in coelis illuc enim preces nostrae et oblationes diriguntur), damit alle Teilnehmer daran Leib und Blut Chriſti empfangen. Das 5. Gebet enthält die Commemoratio pro defunctis, wobei der Prieſter der Abgeſchiedenen, für die das Opfer gebracht wird, ſtille gedenkt. Das 6.: Nobis quoque peccatoribus erfleht auch für die Anweſenden die Gemeinſchaft mit den Apoſteln und Märtyrern um Chriſti willen. Auch die ſämtlichen Gebete des Kanons enthalten nichts, was nicht auf die altkirchlichen Vorſtellungen von den Gemeindeoblationen und ihrer Beziehung zur Gemeindekommunion zurückgefürt werden müſste. Der Gedanke, daſs Chriſtus durch den Prieſter für die Sünden der Lebendigen und Toten geopfert werde, iſt darin nicht einmal angedeutet.

Digitized by Google

Nach dieſen leiſe geſprochenen Gebeten folgt die laute Rezitation des Vaterunſers, womit der Kanon eigentlich ſchließt (obgleich das Meßbuch auch alles Übrige bis zum Schluſſe noch unter dieſe Überſchrift geſtellt hat) und deſſen letzte Bitte ſich zu einem eigenen Gebet: Libera nos, quaesumus etc., erweitert, das der Prieſter mit der Patene in der Hand ſpricht. Hierauf ſtellt er dieſe nieder, beugt die Kniee, ergreift die Hoſtie und bricht ſie über dem Kelch in zwei Hälften. Von der einen bricht er, unter der Anrede an die Gemeinde: Pax Domini sit semper vobiscum! eine Partikel ab und läſst ſie in den Kelch fallen; dieſe fractio panis und immissio in calicem ſoll einerſeits Jeſu Leiden und Tod, andererſeits die Widervereinigung ſeines Leibes mit der Seele andeuten. Nach der Bitte um Friede und Einheit berürt in feierlicher Meſſe der Celebrirende mit ſeiner linken Wange die des Diakonus (das ſogenannte Pacem dare, ein Überreſt des altkirchlichen Friedenskuſſes, ſ. d. Art. Bd. IV, S. 687), nach den beiden Gebeten um den Segen der Kommunion genießt der Prieſter unter den Sprüchen: Panem coelestem und Domine non sum dignus und der Spendeformel: Corpus Domini nostri Jesu Chr. custodiat animam meam in vitam aeternam! die Hoſtie; nach dem Spruch: quid retribuam Domino u. ſ. w. leert er mit der Formel: Sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam etc. den Kelch, worauf er, wenn Kommunikanten zugegen ſind, auch dieſe bedient. Nach der Kommunion läſst er ſich unter dem Gebete: quod ore sumpsimus nochmals von dem Miniſtranten Wein in den Kelch zur Ausſpülung gießen und nimmt die Purifikation; hierauf hält er Daumen und Zeigefinger über den Kelch, läſst ſich Waſſer und Wein darüber gießen und nimmt die Ablution.

Der fünfte Teil, im allgemeinen Postcommunio genannt, iſt ſehr kurz. An das Dominus vobiscum ſchließt ſich die eigentliche Poſtkommunion (in den älteren Sakramentarien auch wol oratio ad complendum, complenda genannt), eine kurze nach den kirchlichen Zeiten wechſelnde Kollekte, die ſtatt der Dankſagung, die man vor Allem erwarten ſollte, meiſt nur die erneute Bitte ausſpricht, daſs der Sakramentsgenuſs der Gemeinde geſegnet ſein möge, aber eben damit die Winkelmeſſe entſchieden ausſchließt. Nach widerholtem Dominus vobiscum und dem altkirchlichen: Ite missa est, rekurrirt das Gebet: Placeat, sancta trinitas, noch einmal auf das Opfer und bittet, daſs dasſelbe Deo acceptabile, dem Prieſter aber und Allen, für die er es gebracht hat, propitiabile ſei, die einzige Stelle im Rituale, in welcher von einem sacrificium propitiatorium die Rede iſt, aber dafür auch jüngeren Urſprungs und erſt aus einzelnen Partikularbüchern des Mittelalters als Schlusſſtein der Handlung eingeſetzt. Darauf wird den Anweſenden der Segen erteilt. Nach einem dritten Dominus vobiscum verlieſt der Celebrirende Joh. 1, 1—14 und mit dem Deo gratias des Miniſtranten ſchließt die Feier.

Die einzelnen Ceremonieen der Meſſe ſind zwar im Meßbuche vorgeſchrieben, aber nicht erklärt; die ſymboliſirenden Erklärungen, die im Laufe der Zeit eine Reihe von Schriftſtellern gegeben, entbehren jedes authentiſch-kirchliche Anſehen und beruhen größtenteils auf willkürlicher Deutung.

Nach der Art der Feier unterſcheidet man Missa publica aut privata, cantata aut bassa, solemnissima, solemnis vel minus solemnis. Das Weſen der öffentlichen Meſſe kann nur aus dem Gegenſatz der Privatmeſſe beſtimmt werden. Urſprünglich verſtand man unter der letztern eine ſolche, in welcher der Prieſter allein kommunizirte, allein da dies auch in den meiſten öffentlichen Meſſen der Fall iſt, ſo wird man ſicherer Privatmeſſen diejenigen nennen, welche an einem Seitenaltar ſtattfinden (Luther nennt ſie daher Winkelmeſſen), während die öffentlichen Meſſen an dem Haupt- oder Hochaltar celebrirt werden. In der Praxis iſt die Missa publica zugleich solemnis et cantata, ſie wird von Prieſter und Gemeinde oft mit Zuhilfenahme eines Chors geſungen; ein höherer Grad von Solemnität wächſt ihr zu, wenn die Verrichtungen der Miniſtranten durch Leviten verſehen werden, d. h. durch Prieſter, welche als Diakonen und Subdiakonen dabei fungiren, wenn Inceniationen hinzutreten oder gar das sanctissimum in der Monſtranz ausgeſtellt wird; ſie heißt dann Hochamt oder Missa solemnissima;

der höchſte Grad von Solemnität wird ihr beigelegt, wenn der Celebrirende ein Biſchof oder der Papſt iſt (Pontifikal- oder Papalmeſſe). Die Missa publica et solemnis wird in Pfarrkirchen an Sonn- und Feſttagen, in Kathedral- und Kollegialkirchen täglich gefeiert; alle anderen Meſſen tragen den Privatcharakter. Missa solitaria war urſprünglich wahrſcheinlich nur ein anderer Name für Missa privata; um dem Tadel zu entgehen, welchen dieſe erfuhr, beſchränkte man den Begriff und das Verbot jener auf ſolche Meſſen, in welchen ein Prieſter one Miniſtranten oder Reſpondenten zu celebriren wage. Die Meſſen zerfallen ferner 1) in Missae de tempore an gewöhnlichen Sonntagen, an Chriſtus- und anderen Feſten, und zwar ſind ſie dann entweder M. de feria, am Feſte ſelbſt und den darauffolgenden Wochentagen, oder M. de vigilia, der Vorfeier, oder intra octavam, der Nachfeier; 2) in M. de sanctis an Heiligenfeſten; 3) in M. votivae, die entweder auf Anordnung der kirchlichen Oberen (z. B. die heilige Geiſtmeſſe bei Kaiſer- und Königskrönungen, bei Papſtwalen, bei öffentlichen Notſtänden u. ſ. w.) oder auf eigenen Drang (ex proprio motu s. voto) des Celebrirenden oder auf Beſtellung als publicae und privatae geleſen werden. Da die Votivmeſſen außerdem der unendlichen Mannigfaltigkeit des Lebens und ſeiner Bedürfniſſe dienen, ſind ſie begreiflicherweiſe eine ergiebige Erwerbsquelle für den Klerus, dem die ſpezielle Intention und Applikation des Meßopfers durch die ſogenannten Meßſtipendien nun förmlich abgekauft wird, dasſelbe geſchieht für die Verſtorbenen und von den Lebenden für die Zeit ihres dereinſtigen Abſcheidens 4) durch die Missas pro defunctis, die Totenmeſſen, welche vor den übrigen suffragiis ecclesiae geeignet ſind, das Loos der innerhalb der Kirche Verſtorbenen im Purgatorium zu erleichtern und zu kürzen (Sess. XXV, decr. de purgatorio).

Das Meßbuch zerfällt dem entſprechend außer den Rubriken, welche die Anweiſung zur Verwaltung des Opfers geben, in mehrere Teile: 1) Das Proprium missarum de tempore (enthält die wechſelnden Beſtandteile vom erſten Advent bis zum großen Sabbath, den Ordo und den Kanon, zwiſchen denen die Präfationen, und endlich die wechſelnden Beſtandteile vom Oſterſonntag bis zum Schluſs des Kirchenjares); 2) das Proprium missarum de sanctis, die wechſelnden Beſtandteile der Heiligenfeſte nach der Kalenderfolge; 3) das Commune sanctorum für ſolche Heiligenfeſte, welche keine eigenen Meſſen haben, woran ſich 4) die Missae votivae mit den pro defunctis und den öffentlichen Benediktionen reihen. Ein unleugbarer Vorzug des Meßrituals liegt darin, daſs es mit einem Stamme feſter Formulare eine große Fülle veränderlicher und wechſelnder bietet und dabei die Beziehung auf den Charakter verſchiedener kirchlicher Tage und Zeiten ſtrenge wart. Dagegen ſteht es in unverkennbarer Inkongruenz zu der weit ſpäteren theologiſchen Gedankenentwicklung, welche dieſes Dogma im Mittelalter erfaren hat; der in ihm dargeſtellte Opferkultus hat überall nur die längſt abgekommenen Gemeindeoblationen zur Baſis, nirgends die Widerholung des Kreuzesopfers *). Dadurch ſieht ſich die römiſche Theologie in großer Verlegenheit der Frage gegenüber, welcher Akt eigentlich das Weſen des euchariſtiſchen Opfers konſtituire; alle ſind darin einig, daſs dieſer nicht das Offertorium ſein könne, worin ihn die alte Kirche ſuchte; nach Bellarmin (I, 27) vollzieht ſich das eigentliche Opfer 1) in der Konſekration, 2) in dem Niederlegen der transſubſtanziirten Elemente auf dem Altare, 3) in der prieſterlichen Kommunion, welche dem Opferobjekte die durch ſeinen Begriff geforderte Vernichtung gibt. Neuere Theologen halten in unklarer Weiſe nur die Konſekration für unbedingt notwendig zum Opfer.

In der Meſſe, ſeiner wichtigſten Kultushandlung, iſt der katholiſche Gottesdienſt vorwiegend zum Opferkultus geworden, ſie geht durch alle Zeiten des Kirchenjars, ſie widerholt ſich täglich mehrmals, ſie ſoll der vernünftige Gottesdienſt ſein, in welchem nach Röm. 12, 1 das chriſtliche Leben aufzugehen hat, ſie nimmt alſo ganz die Stelle ein, welche der Proteſtantismus dem Gebet und der Be-

*) Natürlich gilt dies nur von dem Ordo und Canon Missae, von den wechſelnden Beſtandteilen nur ſo weit, als dieſe nicht jüngeren Urſprungs ſind.

trachtung des göttlichen Wortes einräumt, aber während dieſe ſich bei uns teils im Hauſe, teils in dem öffentlichen Gottesdienſte entfalten, hat die römiſche Kirche durch das Meßopfer das ganze religiöſe Leben der Gläubigen in die kirchliche Ordnung gefaſst und an die heilsvermittelnde Tätigkeit des Prieſtertums unablösbar gebunden; ſie hat dadurch der Andachtsübung nicht bloß einen ſakramentalen (durch den Begriff der geiſtlichen Kommunion), ſondern zugleich einen ſatisfaktoriſchen und meritoriſchen Charakter aufgeprägt (qui hoc sacrificium offeruut, quo nobiscum communicant, dominicae passionis fructus merentur ac satisfaciunt, Catech. Rom. P. II, c. 4, qu. 69). Die Meſſe wird außerdem mit einem Gepränge von geheimnisvollen Ceremonieen celebrirt, die ihr wie die altproteſtantiſche Polemik mit Chemnitz es bezeichnete, den Anſtrich einer histrionica et tragica repraesentatio geben. Sie erfreut ſich aus allen dieſen Gründen eines zalreicheren Beſuches als die Predigt, zumal durch die ſtillen Meſſen deſſen geſorgt iſt, daſs ſolche, die ihre Andacht gerne auf ein knappes Maß beſchränken, ihrem Bedürfnis und ihrer kirchlichen Pflicht in einer Viertelſtunde genügen können. Römiſche Symboliker berufen ſich für die Zweckmäßigkeit der Meſſe auf die Reichhaltigkeit, Lebendigkeit und Schönheit ihres Kultus, dem gegenüber die Proteſtanten „eine bloße Predigt mit einigen Liedern“ aufzuweiſen hätten, aber hatten denn die Apoſtel mehr als Predigt, Pſalmodie, Gebet und Abendmal? Iſt es denn nicht eine reine Fiktion, wenn die römiſche Kirche ihnen auch das Meßopfer unterſchiebt? Hat nicht die lutheriſche Kirche überdies in ihren alten Liturgieen das mit dem chriſtlichen Geiſte Verträgliche der altkatholiſchen Kultusformen: Initium, Confiteor, Introitus, Kyrie, Gloria, Kollekte, Epiſtel, Gradual, Evangelium, Credo, Predigt, Offertorium (Zurüſtung der Elemente auf dem Altar), Präfation mit Sanktus, Gebet mit Fürbitte, Konſekration, Pax, Agnus, Sumtio, Poſtkommunion (mit der richtigen Betonung der gratiarum actio) und Benediktion nicht bloß vollſtändig bewart, ſondern auch von allen judaiſirenden Elementen gereinigt? Hat ſie nicht aus ihrer Glaubenstiefe und Innigkeit einen Liederſchatz geboren, der der mittelalterlichen Hymnologie vollkommen ebenbürtig zur Seite ſteht und noch überdies frei iſt von mythologiſcher und ſuperſtitioſer Entſtellung der chriſtlichen Glaubensgedanken? Bringt nicht die geſamte evangeliſche Kirche in jedem Kanzel- und Altargebete das einzig ſtatthafte und wahre chriſtliche Gemeindeopfer, das auch die Kirche des 2. Jarhunderts allein beabſichtigte, indem ſie ſich mit Herz und Leben, mit Hab und Gut, wie ſie Alles von Gott empfangen hat, ſo auch in ſeinen Dienſt zu ſeinem Eigentum begibt. Verwirft ſie auch die Widerholung des Verſönungsopfers Chriſti, ſo verleugnet ſie doch damit nur einen Gedanken und Kultusakt, von dem auch das römiſche Ritual nichts weiß, von dem überhaupt die alte Kirche vor der Scholaſtik nichts Klares und Beſtimmtes wuſste. Daſs die Meſſe in einer toten, dem Volke unverſtändlichen Sprache geleſen wird, haben nicht bloß Proteſtanten getadelt, ſondern auch Katholiken als Mangel empfunden. Es hat darum ſeit hundert Jaren auch von dieſer Seite nicht an Verſuchen zur Abhilfe gefehlt. Herzog Eugen von Würtemberg ließ 1786 für ſeine Hofkapelle eine deutſche Meßordnung ausarbeiten, für deren Einfürung er von Pius VI. die Erlaubnis erwirkte. Auch in der Diözeſe Konſtanz wurde 1806 ein neues Ritual in deutſcher Sprache herausgegeben und blieb es unter Weſſenbergs Einfluſs längere Zeit in Gebrauch. Ebenſowenig Erfolg als dieſe liturgiſchen Reformvorſchläge hatte der von Hirſcher (Missae genuina notio, Tübing. 1821), welcher die Meſſe auf ihre urſprüngliche Bedeutung, die Gemeindekommunion, zurückzufüren bemüht war und gegen die Privatmeſſen, die Entziehung des Laienkelches, den Gebrauch der lateiniſchen Sprache und das leiſe Sprechen gewiſſer Gebete ſich verwarte. Mögen ſolche Stimmen wolgemeinter Warnung, wenn ſie auch in der jetzt herrſchenden Strömung verhallen, in der Zukunft ein offenes Gehör und eine unbefangene Würdigung finden.

Die bedeutendſten Schriftſteller auf dieſem Gebiete ſind für die liturgiſche und archäologiſche Seite Bona, Gerbert, Gavani, Bingham, Auguſti, Binterim. Die Geſchichte des Dogma vom euchariſtiſchen Opfer hat für die erſten ſechs Jarhunderte Stäudlin in der Götttingen'ſchen Bibliothek der neueſten theologiſchen

Litteratur II, für die erſten drei Jarhunderte Höſling und Harnack, der letztere in ſeiner Schrift über den chr. Gemeindegottesdienſt ausgefürt. Außerdem vergleiche man die Werke über die Geſchichte der Abendmalslehre von Kahnis, Ebrard, Rückert und meine Abhandlungen zu der Abendmalslehre der griech. Kirche in den Jahrbb. für deutſche Theologie, Jahrg. 1864 f. D. Steitz †.

Meſſias. Die Vollendung des Heils wird nach der prophetiſchen Anſchauung des Alten Teſtaments einerſeits herbeigefürt durch das perſönliche Kommen Jehovas in ſeiner Herrlichkeit. Er ſelbſt erſcheint unter dem Zujauchzen der ganzen Schöpfung zur Aufrichtung ſeines Königtums auf Erden, Pſ. 96, 10 ff.; 98, 7 ff.; ſeinem Volke offenbart er ſich wie in den alten Tagen als Erlöſer aus der Knechtſchaft, als der gute Hirte, der ſelbſt wider die Leitung ſeiner verſprengten Herde übernimmt, ſie ſammelt und zurückfürt, Jeſ. 35, 4 ff.; 40, 10 f.; 52, 12; Ezech. 34, 11 ff. u. a. Jehova ſelbſt iſt es, der dann auf dem Zion Wonung macht, von hier aus als König über alle Nationen herrſcht; Sach. 14, 16, den neuen Tempel mit ſeiner Herrlichkeit erfüllt Ezech. 43, 2. 7, ja über der ganzen Gottesſtadt als ewiges Licht leuchtet, Jeſ. 60, 2. 19. 20, über ihr ſchirmend waltet, Jeſ. 4, 5 f., als feurige Mauer um ſie her Sach. 2, 9 u. ſ. w. So weſenhaft, ſo kräftig erfarbar wird dieſe künftige Einwonung Gottes in der Gemeinde, verglichen mit der früheren, ſein, daſs man als Vehikel der göttlichen Gnadengegenwart keine Bundeslade mehr haben, ja derſelben nicht mehr gedenken wird, Jer. 3, 16. Wenn aber ſo die Prophetie die Gemeinſchaft, in welche Gott in der Heilszeit mit ſeinem Volke tritt, in möglichſter Unmittelbarkeit faſst, hebt ſie auf der andern Seite dieſe Unmittelbarkeit beziehungsweiſe wider auf, indem nach einer andern Anſchauung, welche der bisher entwickelten zur Seite geht, die Vollendung des Heils und des Reiches Gottes vermittelt wird durch ein ausgezeichnetes Organ Jehovas, durch einen Davididen, in dem Jehova herrſcht und ſegnet. Nebeneinander geſtellt ſind beide Anſchauungen Ezech. K. 34. Jehova erhebt ſich dort wider die untreuen Hirten des Volks, welche die Herde haben zu Grunde gehen laſſen, er will (V. 11) ſelbſt das Hirtenamt über die Schafe übernehmen. Doch ſofort wendet ſich die Weisſagung V. 23 zu der andern Anſchauung: „Ich will über ſie einen Hirten erwecken, der ſie weiden ſoll, meinen Knecht David, der ſoll ſie weiden und ihr Hirte ſein“. In V. 24 werden ſodann beide Anſchauungen ſo verknüpft: „Ich, Jehova, will ihnen Gott ſein und mein Knecht David Fürſt in ihrer Mitte“. Dieſer Davidide nun, in deſſen Verkündigung die altteſtamentliche Heilsweisſagung ihren Höhepunkt erreicht, iſt eben der Meſſias. Das Wort מָשִׁיחַ, LXX *Χριστός*, ſteht im Alten Teſtament zunächſt als Bezeichnung jedes mit dem heiligen Salböl Geſalbten, ſo im Pentateuch vom Hohenprieſter (ſ. Bd. VI, S. 237 f.), dann ſymboliſch, da die Salbung Vehikel der Geiſtesgaben iſt, Pſ. 105, 15 (parall. mit נְבִיא) von den Offenbarungsorganen im Allgemeinen; vorzugsweiſe aber iſt „Geſalbter Jehovas“ Ehrenname des theokratiſchen Königs (ſiehe Bd. VIII, S. 104 f.), und von hier aus wurde es, namentlich auf Grund von Pſ. 2, 2; Dan. 9, 25, *κ. ἐξ.* die Bezeichnung des von David ſtammenden Vollenders des Heils und des Reiches Gottes. So ſteht משיחא im Targum des Onkelos zu 1 Moſ. 49, 10; 4 Moſ. 24, 17 und des Jonatan in zalreichen prophetiſchen Stellen, z. B. Hoſ. 3, 5 משיחא בר דוד ; im Neuen Teſt. *Μεσσίας* Joh. 1, 42; 4, 25, *Χριστός*, mit dem Artikel mehr appellativiſch faſt immer in den Evangelien, ohne Artikel als reines Nom. pr. vorzugsweiſe in den pauliniſchen und petriniſchen Briefen. — Obwol die Meſſiasverheißung an den davidiſchen Stamm geknüpft iſt, ſo hat ſie doch die ganze durch die Offenbarung von Anfang an geweckte Heilshoffnung zu ihrer weſentlichen Vorausſetzung. Von dieſer hat deshalb die Darſtellung der meſſianiſchen Idee auszugehen.

Die erſte Heilsbotſchaft des Alten Teſt.'s iſt unmittelbar verknüpft mit dem infolge des Sündenfalls über die Menſchen ausgeſprochenen Fluche. Die Stelle 1 Moſ. 3, 15 iſt freilich von älteren Theologen, welche den Weibesſamen auf ein

Individuum beſchränkten, mit Unrecht als meſſianiſch im engern Sinn gefaſst worden, während die katholiſche Exegeſe nach der kirchlich rezipirten Lesart der Vulg. „ipsa conteret caput“ dieſe Worte auf die Maria bezog (ſ. beſonders Bellarmin, De verbo Dei, II, 12; überhaupt wurde die Erklärung mit dem größten Eifer von den Jeſuiten verteidigt, vgl. die gegen den Jeſuiten Gordon Huntley gerichtete disputatio de protevangelio in Glass, Philol. sacr. nach der Ausg. v. 1743, S. 1395 ff.). Aber nicht minder irrtümlich wollen Neuere in der Stelle nur eine Ausſage über die fortan zwiſchen Menſchen und Schlangen beſtehende Feindſchaft finden. Die Stelle hat vielmehr nach dem ganzen Zuſammenhang ſymboliſche Bedeutung; in dem Streit zwiſchen dem Menſchen und der Schlange ſpiegelt ſich der Kampf des Menſchengeſchlechts mit der Sünde und dem Reich des Böſen. Daſs der Schlange, während ſie ſelbſt nur die vergleichungsweiſe leichte Ferſenwunde beibringt, der Kopf zerſchlagen wird, will ſagen, daſs der Kampf auf Seiten des Menſchengeſchlechts ſiegreich ſein wird, wenn auch der Sieg nicht ohne Schädigung errungen werden ſoll. Vgl. Öhler, Theol. des A. T.'s, I, 80. Hiernach iſt wirklich, wie die ältere Theologie lehrte, hier das πρῶτον εὐαγγέλιον enthalten. Von durchgreifender Bedeutung iſt aber ferner, daſs, wenn alles Übel, das auf der Menſchheit laſtet und im Tode ſich vollendet, eben nur Folge der Sünde iſt, daraus notwendig folgt, daſs auch alles Heil, alle Aufhebung des Übels eben nur durch Überwindung der Sünde kommen kann; mit andern Worten, die altteſtamentliche Heilsverheißung iſt durch 1 Moſ. K. 3 von Anfang an nur auf die ſittliche Baſis geſtellt. — Nachdem in dem kurzen Wort von dem ſiegreichen Kampf des Weibesſamens gegen den Schlangenſamen bereits der ganze Verlauf der Heilsgeſchichte zuſammengeſtellt iſt, redet zwar 4, 1 noch keineswegs von der Geburt des Gottmenſchen (wie Luther überſetzt: „ich habe den Mann, den Herrn“); das Weib preiſt nur die Gottesgemeinſchaft, die ihr in der nach 3, 16 über ſie verhängten Mühſal ſich zu erfaren gibt. Wol aber zeigt das Wort, welches, als das erſte Weltalter ſich zu ſeinem Ende neigt, 5, 29 dem Lamech in den Mund gelegt wird, daſs ſchon das Geſchlecht der Urväter der Erlöſung, ja eines Erlöſers von dem infolge der Sünde auf der Menſchheit laſtenden Fluche wartet. In dem zweiten Weltalter beginnen die göttlichen Erwälungstaten, durch welche die Verwirklichung des Heils angebaut werden ſoll, indem aus Sems Geſchlecht, das den Offenbarungsgott hat (9, 26), Abraham und in fortſchreitender Ausſonderung Iſaak und Jakob zu Trägern der Verheißung erkoren werden. Aber auch dieſe Erwälungstaten ſind nicht one Offenbarungsworte, welche die jetzt anhebende Heilsgeſchichte in das Licht ihres Endziels ſtellen. Denn die Verheißung, daſs in Abrahams (12, 3; 18, 18; 22, 18), in Iſaaks (26, 4), in Jakobs (28, 14) Samen alle Geſchlechter der Erde ſich ſegnen ſollen, findet ihre Schlufserfüllung erſt in der Vollendung des göttlichen Reiches (vgl. Jeſ. 44, 5; Jer. 4, 2) und reicht darum bis an das Ende dieſes Äons. Im weiteren Sinne ſind demnach die angefürten Stellen meſſianiſch, wenngleich unter dem Samen Abrahams ꝛc. auch hier wider nicht, wie frühere Ausleger wollten, bloß ein Individuum verſtanden werden darf. Bedeutungsvoll iſt ferner der zuerſt 27, 29 ausgeſprochene Gedanke, daſs der erwälte Stamm zur Völkerherrſchaft berufen iſt. Und zwar ſoll dieſe Völkerherrſchaft in der Endzeit, der אחרית הימים 49, 1, die nach dem Standpunkt jenes prophetiſchen Segens mit der Einſetzung Iſraels in den Beſitz des gelobten Landes zuſammenfällt, unter den Stämmen Iſraels auf Juda ruhen 49, 10. Dieſe Verkündigung des theokratiſchen Prinzipats Judas bleibt ein Wort voll Zukunft, wie man auch das ſtreitige שלה faſſen möge. S. Öhler a. a. O. II, 255. — In der dritten Periode, die mit der Ausfürung aus Ägypten und der Einſetzung des Volkes in den theokratiſchen Beruf beginnt, fehlt es wider nicht an dem auf die Endgeſchichte des göttlichen Reichs hinausweiſenden Offenbarungszeugnis. Enthüllt wird, wie durch die Sünde des Volks und das göttliche Gericht hindurch der göttliche Erwälungsrat ſich ſieghaft behauptet und in der endlichen Widerbringung des Volkes zur Erfüllung kommt, 3 Moſ. 26, 42—44; 5 Moſ. 30, 1—6, vgl. 32, 43. Auch weiſt der ſchon im jüdiſchen Altertum meſſianiſch gedeutete Spruch Bileams von dem aus Iſrael ſich erhebenden Stern und

Scepter (4 Mos. 24, 17 ff.) hinaus auf eine aus Israel hervorgehende glänzende Herrschermacht, welche die Nachbarvölker überwältigen und den Untergang naher und ferner Völker überdauern wird, eine Herrschermacht, die nicht one persönlichen Träger gedacht werden kann. Was endlich die in früherer Zeit häufig direkt messianisch gedeutete Stelle 5 Mos. 18, 15—19 betrifft, so kann dort allerdings nach dem Zusammenhang נביא nicht auf ein einzelnes Individuum beschränkt werden. Die Stelle handelt vielmehr von der Einsetzung des Prophetentums als des zur Vermittlung des göttlichen Offenbarungszeugnisses an das Volk bestimmten Organs. Aber die Stelle ist doch nicht one Bedeutung für die Entwicklung der messianischen Idee, denn sie lehrt, dass es für die Realisirung des theokratischen Zwecks nicht bloß des die feindliche Welt überwindenden Herrschers, sondern auch eines Mittlers bedarf, durch den Jehova redet, der seinen Rat im Worte erschließt. One einen, der auch Prophet ist, kann hiernach das göttliche Reich sich nicht vollenden. — Nachdem Israel, zallos wie die Sterne am Himmel (vergl. 5 Mos. 1, 10), seine Wonstätte in Kanaan gefunden hat, ist ein Stück der den Vätern gegebenen Verheißung erfüllt; aber ihre ganze Erfüllung ist noch nicht erschienen, denn die Völkerherrschaft ist noch nicht errungen, der Segen Abrahams noch nicht zu den Heiden gekommen. Vielmehr hebt nun ein neuer Geschichtslauf an, in welchem zunächst Jarhunderte des Kampfes und der Knechtschaft über das Volk verhängt sind, wärend welcher mit der Offenbarung auch die Verkündigung der Zukunft zurücktritt, bis in Davids Siegesherrschaft über die Völker (Ps. 18, 44 ff.) und Salomos Friedensregiment die alten Seherworte 1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17 ff. eine vorbildliche Erfüllung finden, von der aus eine bestimmter gestaltete Fernsicht auf die Vollendung des göttlichen Reiches sich eröffnet. Den Ausgangspunkt für die konkretere Gestaltung der Heilshoffnung bildet das Verheißungswort 2 Sam. K. 7, vgl. 1 Chron. K. 17. David will Jehova ein Haus bauen, Jehova wehrt ihm durch den Propheten Nathan dieses Unternehmen und verheißt dagegen, daß er dem David ein Haus bauen wolle, indem er seinem Samen das Königtum auf ewig befestige. Diesem davidischen Samen will Gott Vater, der Same soll Gottes Son sein; die Sünden desselben will Gott mit Maß, nicht mit Austilgung strafen, vielmehr seine Gnade nie von ihm weichen lassen. Der Same Davids, dem diese Verheißung gilt, ist nicht die ganze davidische Nachkommenschaft, er soll ja aus den Sönen Davids sein, wie 1 Chron. 17, 11 erklärend beifügt; er beschränkt sich aber nicht auf ein einzelnes Individuum. Nach der Auslegung, welche das A. T. selbst von dieser Verheißung gibt, ist der Same die davidische Nachkommenschaft insoweit, als sie durch die göttliche Gnade zur Thronfolge erkoren ist, und redet die Stelle nicht von der ewigen Herrschaft eines Königs, sondern von der ewigen Dauer des davidischen Königtums, wie David selbst V. 25 das Wort als ein auf ewige Zeit über sein Haus geredetes bezeichnet. Die Erfüllung der Verheißung beginnt nach 1 Chron. 22, 9 f.; 1 Kön. 5, 19 mit Salomo, wird aber dann weiter auf alle zum Throne berufenen Nachkommen Davids bezogen, Ps. 89, 30 ff.; 132, 11 f. Für die bestimmtere Gestaltung der messianischen Idee bildet aber 2 Sam. K. 7 den Ausgangspunkt in zweifacher Beziehung. Fürs Erste dadurch, dass die Realisirung des theokratischen Zwecks, für den Israel erwält ist, von jetzt an übergetragen ist auf das Königtum. Einen Hohenpriester, der versönend eintritt für die Sünden des Volks, einen Propheten, der Jehovas Willen verkündigt, muss der Gottesstat haben; aber derjenige, durch den Gott seinen Reichsrat zur Erfüllung bringt, muss vor allem ein König sein. Auch der Priester ist ein Gesandter Jehovas (Mal. 2, 7) und der Prophet redet in Jehovas Namen, aber der eigentliche Stellvertreter Gottes auf Erden, der geliebte Son Gottes, ist nur der theokratische König, der als solcher auf Jehovas Thron sitzt (siehe hierüber das nähere in dem Artikel „Könige in Israel" Bd. VIII, S. 105 f.). Und ebenso unverrücklich steht zweitens für alle Zeiten fest, dass dieser König ein Davidide ist. (Dass das „auf ewig" in strengem Sinn genommen werden muss, zeigt Ps. 89, 37 f.) Davids Same kann gedemütigt werden, aber nicht auf immer, 1 Kön. 11, 39. Wärend die Prophetie einer Dynastie des Zehnstämmereichs nach der andern den

Untergang verkündigt, droht sie wol auch den einzelnen abtrünnigen Königen in Juda mit dem göttlichen Gericht; aber niemals wird von ihr die Fortdauer des Thronrechtes des davidischen Stammes in Frage gestellt. Davids Krone kann abgehoben werden; es wird schon einer kommen, dem sie gebürt, Ezech. 21, 32. Der Wipfel der Ceder, die in dem Gesicht Ezech. K. 17 Davids Haus darstellt, kann abgebrochen werden, die Ceder selbst bleibt. Der ewige Bund Gottes mit seinem Volke ist hinfort Eins mit den beständigen Gnaden Davids, Jes. 55, 3. — Wie auf dem Grund der Verheißung 2 Sam. K. 7 die Anschauung des davidischen Königtums sich verklärt, zeigt zuerst das letzte Lied Davids, 2 Sam. K. 23. Daß die in Luthers Übersetzung übergegangene messianische Deutung des V. 1 unrichtig ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Indem aber das Lied das Bild eines gerechten Herrschers, mit dem eine herrliche Zukunft erblühen soll, entwirft und hinzufügt, ein solches Regiment bedeute der ewige Bund, den Gott mit dem Hause Davids geschlossen, so wird bereits hier deutlich, wie die Erkenntnis der Idee zur Individualisirung im Ideal fortschreitet und so, um den von Sack gewählten Ausdruck zu gebrauchen, die Bildweissagung entsteht. Wol können jedem König, der auf Davids Thron sitzt, Prädikate beigelegt werden, die zunächst nicht seiner Person, sondern dem Königtum, das er repräsentirt, gelten (vgl. Stellen wie Ps. 21, 5. 7; 61, 7). Aber vom Geiste getrieben, schafft die heilige Dichtung eine Königsgestalt, in welcher weit über das, was die Gegenwart aufzeigt, hinausgegangen und das davidische und salomonische Königtum in urbildlicher Vollendung geschaut wird. Dies fürt uns auf die messianischen Psalmen 2. 45. 72. 110, hinsichtlich welcher bis auf die neueste Zeit zweierlei Auffassungen sich geltend machen. Nach der einen, die schon bei Calvin sich findet, sollen diese Psalmen zunächst auf einen geschichtlich aufgetretenen israelitischen König sich beziehen; indem sie aber die Herrschaft desselben idealisiren und so Prädikate auf ihn übertragen, die in ihm ihre Verwirklichung noch nicht gefunden haben, sollen sie typisch auf die künftige Vollendung des theokratischen Königtums hinausweisen. Nach der zweiten Ansicht erhebt sich der Sänger, erfüllt von der Idee des theokratischen Königtums wirklich zu der Anschauung eines Individuums, in welchem diese Idee vollkommen realisirt ist; er redet so nach dem Sinn des Geistes von dem kommenden Messias. Wenn man die letztere Ansicht durch die Bemerkung glaubt beseitigen zu können, es sei undenkbar, daß der Dichter einen erst erwarteten König sollte „ansingen" wollen, so hat man vergessen, wie z. B. Ps. 87 die künftige Verherrlichung der Gottesstadt, Ps. 96—98 das künftige Kommen Jehovas zur Aufrichtung seines Reiches besungen wird. Warum soll der Sänger nicht auch in gleicher Weise die künftige Herrschaft des Messias sich vergegenwärtigen dürfen? Müßte es nicht geradezu auffallen, wenn die messianische Hoffnung Israels in der heiligen Poesie des Alten Test.'s gar keinen Ausdruck gefunden hätte? Wenn dies eingeräumt wird, so erscheint die zweite Auffassung als die entschieden natürlichere bei Ps. 2, 72 (der die Form eines Gebets hat, daß der geschilderte König kommen möge) und 110. Beim 45. Psalm wird die messianische Auffassung gewönlich in Verbindung gesetzt mit der allegorischen Deutung, die allerdings uralt ist, ja wol die Veranlassung zur Aufnahme des Psalms in den Liederkanon gegeben hat, aber als ursprünglich von dem Dichter beabsichtigt, nur mit Zwang sich rechtfertigen läßt. S. Näheres bei Öhler a. a. O. II, S. 259. — Es ist ein zweifaches Königsideal, das in diesen Psalmen vorgefürt wird. Das Bild des Siegesfürsten, der vermöge seiner Gottessonschaft die ganze Erde und ihre Nationen als das ihm gebürende Erbe empfängt, des Gotteshelden, der in unversieglicher Kraft seinen Kampf verfolgt, bis die feindliche Welt zum Schemel seiner Füße liegt, zeichnen Ps. 2 und 110. Dagegen schildert Ps. 72 den großen Friedesfürsten, der in göttlicher Gerechtigkeit die Herrschaft ohne Ende fürt, besonders der Leidenden und Elenden sich annimmt, dem darum alle Völker und Könige der Erde huldigen, in dem namentlich (V. 17) jenes von Abrahams Samen, 1 Mos. 22, 18 f. gesprochene Wort seine Erfüllung finden wird. Von besonderer Bedeutung ist noch in Ps. 110 der Zug, daß diesem König V. 4 das ewige Priestertum zugesprochen wird. Allerdings trägt (s. Bd. VIII, S. 106) das theokra-

tiſche Königtum, wie es in David und Salomo ſich darſtellt, bereits einen gewiſſen prieſterlichen Charakter; aber daſs dieſe Könige ſelbſt geradezu für Prieſter hätten erklärt werden können, iſt ganz undenkbar. Der Ausdruck „nach der Weiſe Melchiſedeks“ ſoll eben über die beſtehenden theokratiſchen Ordnungen hinausſüren und nicht minder bezeugt die feierliche Einfürung durch einen göttlichen Eidſchwur, daſs es ſich hier um etwas neues, nicht nach den vorhandenen Verhältniſſen von ſelbſt ſich Verſtehendes handelt. Die hier verkündigte Vereinigung des Prieſtertums mit dem Königtum im Meſſias wird weiter unten noch näher ins Auge zu faſſen ſein. — Wir wenden uns nun zu der in den prophetiſchen Büchern enthaltenen meſſianiſchen Weisſagung. In den älteſten derſelben findet ſich keine beſtimmte Hinweiſung auf die Perſon des Meſſias. Bei Amos iſt 9, 11 in der Schilderung der Heilszeit nur im Allgemeinen von der Herſtellung des verfallenen davidiſchen Königtums die Rede. Beſtimmter verkündigt Hoſea 3, 5, vgl. 2, 2, daſs in der Zeit der Widerbringung das ganze Iſrael ſich wider unter Einem Haupte aus dem davidiſchen Stamme vereinigen werde. Erſt ſeit der Mitte des 8. Jarhunderts, da es gilt, die nahenden Kataſtrophen, welche durch Iſraels Verwicklung mit den Weltmächten herbeigefürt werden, im Lichte des göttlichen Reichsrates zu deuten, und auf das durch die bevorſtehenden Gerichte anzubauende Endziel der Wege Gottes hinzuweiſen, erhebt ſich auch die meſſianiſche Weisſagung zu ſtärkerer Klarheit und Fülle. Doch geben ſich die ausfürlichen Schilderungen der Perſon und Herrſchaft des Meſſias, die ſich zuerſt bei Jeſaja und Micha finden, keineswegs als etwas ſchlechthin Neues, dem prophetiſchen Bewuſstſein bis dahin Fremdes; die Anſicht, welche die Meſſiashoffnung überhaupt erſt im 8. Jarhundert v. Chr. aufkeimen läſst, iſt nicht zu begründen. Daſs in der Zeit des Sinkens des davidiſchen Königtums der prophetiſche Blick umſomehr auf die künftige Herrlichkeit desſelben ſich richten muſste, iſt freilich einleuchtend, weil eben in ſolchen Zeiten, in denen nach menſchlichem Anſehen die göttliche Verheißung vereitelt ſcheint, es Aufgabe der Prophetie iſt, die unzerſtörliche Realität derſelben zu bezeugen. Aber die Gewiſsheit jener ſchließlichen Verherrlichung des davidiſchen Königtums iſt den Propheten jener Zeit bereits vorausgegeben. — Indem wir von hier an in unſerer Darſtellung eine ſachliche Anordnung verfolgen, faſſen wir zuerſt die prophetiſchen Ausſagen über die Perſon des Meſſias ins Auge, wobei beſonders die Frage zu berückſichtigen iſt, ob das Alte Teſtament eine übermenſchliche Dignität des Meſſias lehre. Wir gehen hiebei aus von Mich. 5, 1—5. Der Prophet ſtellt hier der 4, 14 geweisſagten Belagerung Zions und ſchnöden Miſshandlung des Richters Iſraels gegenüber die Erſcheinung des Meſſias. Dieſer Herrſcher ſoll hervorgehen aus dem kleinen unſcheinbaren Stammorte Davids, aber „ſeine Ausgänge ſind von der Vorzeit, von den Tagen der Ewigkeit her“. Sollen die letzteren Worte, die einen Gegenſatz gegen die Herkunft ausdrücken und das לִי יֵצֵא näher beſtimmen (ſ. Umbreit z. d. St.), bloß die Herkunft des Meſſias aus dem alten davidiſchen Stamm ausſagen, ſo entſteht ein matter, trivialer Gedanke. Die natürlichſte Auffaſſung iſt, ſie von dem ewigen, göttlichen Urſprung des Meſſias zu verſtehen. S. Öhler a. a. O. II, S. 261 ff. Wie es ſich näher hiemit verhalte, darüber gibt freilich Micha keinen Aufſchluſs; wol aber redet er geheimnisvoll von der Geburt des Meſſias V. 2: „Darum wird er ſie hingeben (Iſrael ins Gericht), bis zu der Zeit, da eine Gebärerin geboren“. Unter der Gebärerin ſoll nach der Anſicht mancher Ausleger um der Rückbeziehung der Stelle auf 4, 9 f. willen, die Tochter Zion zu verſtehen ſein. In dieſem Falle aber dürfte der zurückweiſende Artikel kaum fehlen. Warſcheinlich meint der Prophet die Mutter des Meſſias, „über dunkle, geheimnisvolle Dinge mit ſchicklicher Zurückhaltung ſich äußernd“ (Hitzig). Es iſt wol zu beachten, daſs die Propheten, ſo nahe ihnen nach ihrer Anſchauung die Zukunft des Meſſias gerückt iſt, denſelben doch niemals als den Son eines ihnen geſchichtlich gegenwärtigen Königs bezeichnen. Nach V. 3 ſoll der Meſſias „ſtehen und weiden in der Stärke Jehovas, in der Hoheit des Namens Jehovas ſeines Gottes“, alſo ausgeſtattet mit göttlicher Kraftfülle ſoll er in göttlicher Vollmacht

und als Offenbarer Jehovas ſein Regiment füren. (Der Ausdruck erinnert an den alten Engel des Bundes, 2 Moſ. 23, 21.) — Der Stelle Mich. 5, 1 entſpricht Jeſ. 4, 2, wenn dort, wie ſchon der Targum annimmt, vom Meſſias die Rede iſt, indem derſelbe dann als צמח יהוה nach ſeiner göttlichen, als פרי הארץ nach ſeiner irdiſch-nationalen Abſtammung bezeichnet wäre; doch iſt dieſe Auslegung keineswegs geſichert. Dagegen iſt der Stelle Mich. 5, 2 parallel die Verkündigung der Geburt des Immanuel von der עלמה Jeſ. 7, 14, eine Stelle deren Beziehung auf den Meſſias durch den Zuſammenhang mit 9, 5 gefordert iſt, was jetzt wider ziemlich allgemein anerkannt wird. Zwar iſt עלמה nicht notwendig virgo illibata, ſondern eben die Unverheiratete; auch iſt nach dem Zuſammenhang nicht das, daſs eine עלמה gebiert, das Weſentliche in dem gegebenen Zeichen, ſondern daſs der Meſſias Immanuel iſt, daſs unter den bevorſtehenden Gerichten in ſeiner Geburt die unzerſtörliche Gemeinſchaft Gottes mit ſeinem Volke tatſächlich ſich herausſtellen wird. Aber das Myſteriöſe des Ausdrucks darf hier ſo wenig als bei Micha verkannt werden. Die höhere Natur des Meſſias tritt ferner beſtimmter hervor in 9, 5 f.: „ein Kind iſt uns geboren, ein Son uns gegeben, und es ruht die Herrſchaft auf ſeiner Schulter, und man nennt ſeinen Namen Wunderrat (zur Erläuterung vgl. 28, 29, auch Richter 13, 18), ſtarker Gott (vgl. 10, 21), ewiger Vater, Friedefürſt, zur Mehrung der Herrſchaft und zum Frieden one Ende über Davids Thron und ſein Königreich, es zu befeſtigen und es zu ſtützen durch Recht und durch Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit“. Der Meſſias wird hier als ein göttliches Weſen geſchaut, im Übrigen aber bleiben auch hier die Ausdrücke in geheimnisvoller Unbeſtimmtheit. In der folgenden Stelle 11, 1 f. erſcheint das Göttliche im Meſſias nur als die Fülle des auf ihm ruhenden, ihn zu ſeiner gerechten Segensherrſchaft ausrüſtenden göttlichen Geiſtes. — Wie nahe, um Stiers Ausdruck zu gebrauchen, die zwei Linien der Verheißung, Gotteserſcheinung und Meſſiaserſcheinung, neben einander herlaufen, ſodaſs ſie ſich mitunter faſt berüren, one jedoch ſich ganz zu vereinigen, zeigt auch die Meſſiasweisſagung der folgenden Propheten. Zunächſt kommt Jer. K. 23 in Verbindung mit 33, 14—26 und Ezech. K. 34 in Betracht. In der erſten Stelle verkündigt der Prophet, der in K. 22 das Geſchlecht der beiden Könige Jojakim und Jojachin als vom Throne Davids ausgeſchloſſen bezeichnet hatte, daſs Jehova in der Zeit, da er ſeine verſtoßene Heerde wider ſammle, dem David einen gerechten Sproß (צֶמַח) erwecken werde. Derſelbe Ausdruck kehrt 33, 15 wider, ja Sach. 3, 8; 6, 12 erſcheint Zemach geradezu als Eigenname des Meſſias. Wenn nun Jer. 23, 6 von dem Meſſias geſagt wird, der Name, mit dem man ihn nennen werde, ſei „Jehova unſere Gerechtigkeit“, ſo hat hierin allerdings die ältere Theologie mit Unrecht eine klaſſiſche Belegſtelle für die Gottheit des Meſſias geſehen, denn es heißt nicht, der Meſſias ſei Jehova, unſere Gerechtigkeit, ſondern er trage den Namen: Jehova iſt unſere Gerechtigkeit, weil nämlich in ihm und durch ihn Jehova als die Gerechtigkeit ſeines Volkes ſchaffend erkannt wird. (Änlich heißt es in der Parallelſtelle 33, 16, Jeruſalem werde man in jener Zeit nennen: Jehova unſere Gerechtigkeit; vgl. auch 2 Moſ. 17, 15). Wenn aber Jer. 30, 21 der Meſſias als der aus dem Volk hervorgehende herrliche Herrſcher bezeichnet wird, den Gott zu ſich herzutreten laſſe, daſs er ihm nahe, „denn wer iſts, der ſein Herz einſetzt, mir zu nahen“, ſo wird auch von Jeremia ein ſpezifiſches Verhältnis des Meſſias zu Jehova angedeutet, wie es ein gewönlicher Menſch nicht für ſich in Anſpruch nehmen dürfte. Dem entſpricht das גֶּבֶר עֲמִיתִי, „Mann, der mein Nächſter iſt“, Sach. 13, 7, nach der einzig haltbaren meſſianiſchen Auslegung dieſer Stelle. Beſonderes Gewicht hat man auf Sach. 12, 8 gelegt. Es iſt dort davon die Rede, wie Jehova in dem letzten Kampfe, der gegen die heilige Stadt entbrennt, die Bürger derſelben ſchirmen und ſtark machen werde. „Der Strauchelnde unter ihnen iſt an jenem Tage wie David und das Haus Davids wie Gott, wie der Engel Jehovas vor ihnen her“. Die gewönliche Auslegung faſst hier das Haus Davids in ſeiner Spitze, ſeinem König, dem Meſſias. Dieſer werde mit jenem Engel, in welchem in der alten

Zeit Jehova an der Spitze des Volkes einherzog, wenn auch nicht identificirt, wol aber ſo verglichen, daſs mit Umbreit zu ſagen wäre: „wir ſehen den erwarteten Geſalbten in der übermenſchlichen Hoheit göttlicher Machtvollkommenheit wandeln“. Aber ſtimmt denn dieſe Auffaſſung des Hauſes Davids zum Zuſammenhang mit V. 7 und beſonders V. 10 ff.? Wenn wirklich, wovon ſpäter die Rede ſein wird, V. 10 von der Klage um den durchbohrten Meſſias handelt, muſs denn nicht das Haus Davids in V. 8 von der מְשֻׁפַּחַת בֵּית דָּוִיד V. 12, alſo mit Ausſchluſs des Meſſias, verſtanden werden? Dann aber fragen wir: wenn Davids Geſchlecht in jener Zeit mit einer Überwindungskraft ausgerüſtet wird, vermöge deren es mit dem Engel Jehovas ſelbſt verglichen werden kann, was wird der zweite David erſt ſelber ſein? Dies fürt auf die Frage, ob von der Prophetie der Meſſias als die menſchliche Erſcheinung des Engels des Herrn ſelbſt geſchaut worden ſei. Man hat hierauf beſonders Mal. 3, 1 bezogen: „ſiehe, ich ſende meinen Boten und er bant Weg vor mir, und plötzlich wird kommen zu ſeinem Tempel der Herr, den ihr ſuchet und der Engel (Bote) des Bundes, den ihr begehret; ſiehe, er kommt“. Wer der vorangehende Bote iſt, erhellt aus V. 23ſ.; ein Prophet, eifernd für das Geſetz in der Kraft Elias, ſoll das Volk zur Bekehrung rufen, damit der Tag der Erſcheinung des Herrn nicht zum Verderben für es ausſchlage. Der Herr, der dieſen Vorläufer vor ſich herſendet und dann zu ſeinem Tempel kommt, iſt nicht der Meſſias, ſondern Jehova, der nach 2, 17 von dem Volk erſehnte Gott des Gerichts (vgl. 3, 5). Wer aber iſt der מַלְאַךְ הַבְּרִית, deſſen Kommen mit dem Kommen Jehovas zuſammenfällt? Das Nächſtliegende iſt, an jenen Engel des göttlichen Angeſichts zu denken, in dem einſt Jehova ſein Volk in der Wüſte leitete und der auch jetzt wider ſein Bundesverhältnis zu Iſrael vermitteln ſoll. Dann aber ſagt die Stelle über das Kommen des Meſſias nichts aus, wenn auch ſachlich ganz richtig iſt, „daſs dieſe Ankündigung ihre Enderfüllung erhielt in der Erſcheinung Chriſti, in dem der Engel des Herrn, der Logos, Fleiſch wurde“ (Hengſtenberg z. d. St.). Es iſt jedoch auch zuläſſig, den מלאך הברית, entſprechend dem erſten מלאך, mit Hofmann auf ein menſchliches Organ zur Aufrichtung des Bundes, das Gegenbild des Moſes, den Mittler des neuen vollkommeneren Gemeinſchaftsverhältniſſes zwiſchen Gott und dem Volk, alſo eben auf den Meſſias zu beziehen. Dann iſt allerdings in der Stelle das Kommen Jehovas mit dem Kommen des Meſſias identifizirt, one daſs jedoch über das innere Verhältnis beider zu einander etwas ausgeſagt wäre. Endlich iſt die Lehre des B. Daniel in Betracht zu ziehen. Die Hauptſtelle 7, 13 ſ. bildet den Schluſs des prophetiſchen Geſichts, in welchem die vier Weltreiche unter dem Bild von vier Tieren dargeſtellt ſind. Nachdem ſämtlichen Tieren die Herrſchaft genommen iſt, erfolgt die Aufrichtung des göttlichen Reichs. „Ich ſchaute in den Geſichten der Nacht, und ſiehe mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menſchen Son, und er gelangte zu dem Alten der Tage und vor denſelben brachte man ihn. Und ihm ward gegeben Herrſchaft und Herrlichkeit und Königtum, daſs alle Völker, Nationen und Zungen ihm dienen; ſeine Herrſchaft iſt eine ewige Herrſchaft, welche nicht vergeht, und ſein Königtum ein ſolches, welches nicht zerſtört wird“. Nach der Anſicht einiger Ausleger ſoll unter dem Subjekt, von dem hier die Rede iſt, das theokratiſche Volk verſtanden werden. Wie die vier vorher im Geſicht aufſteigenden Tiere Weltreiche darſtellen, ſo ſoll die menſchliche Geſtalt, die auf den Wolken erſcheint, Symbol des vom Himmel ſtammenden, aber nicht menſchlichen meſſianiſchen Reiches ſein, deſſen Träger (V. 18. 22. 27) das Volk der Heiligen des Höchſten iſt. Doch wäre auch in dieſem Fall das Reich nicht one ſeinen König zu denken, wie auch die Weltreiche vorzugsweiſe (vergl. z. B. 2, 38) in beſtimmten Herrſchern verkörpert ſind. Aber wie unnatürlich iſt bei dieſer Auffaſſung, daſs das mit der Weltherrſchaft zu belehnende Bundesvolk gleich Gott auf den Wolken des Himmels einherfarend dargeſtellt ſein ſoll! So weit die exegetiſche Tradition zurückverfolgt werden kann, iſt die Stelle auf den Meſſias bezogen worden; die älteſten Zeugen hiefür ſind der *υἱὸς ἀνθρώπου* des neuen Bundes ſelbſt und das Buch Henoch. Wird dieſe

Erklärung feſtgehalten, ſo erſcheint der Meſſias hier ebenſo als göttliches Weſen (denn nur von Gott gilt, daſs er Wolken zu ſeinem Wagen macht, Pſ. 104, 3, vgl. Jeſ. 19, 1) wie als Menſch. In dem כְּבַר אֱנָשׁ liegt nichts Doketiſches, ſo wenig als in dem ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου Apok. 1, 13, wie C. B. Michaelis richtig bemerkt: כְּ non excludit rei veritatem, sed formam ejus, quod visum est, describit. Nach der gewönlichen Anſicht ſoll der Meſſias unter den himmliſchen Weſen des B. Daniel nicht weiter erſcheinen. Aber wer iſt derjenige, deſſen Stimme Daniel 8, 15—17 am Ufer des Ulai vernimmt, der ſich ihm dann 10, 5 ff. in einer Majeſtät, vor welcher die menſchliche Natur zu erliegen droht, am Tigris zu ſchauen gibt und ihm die Zukunft verkündigt, der endlich noch 12, 6 ff. mit feierlichem Eidſchwur die Vollendung der göttlichen Ratſchlüſſe verbürgt? Unter den verſchiedenen Auffaſſungen dieſes von dem Propheten nur nach ſeiner Erſcheinung beſchriebenen, ſonſt aber nicht näher bezeichneten, nicht benannten Weſens iſt diejenige, welche hier den Engel Jehovas κ. ἐξ., den Engel des Angeſichts findet, die am beſten begründete (ſiehe beſonders C. B. Michaëlis, Uberiores adnot. in Dan. p. 372, und Schmieder im v. Gerlachſchen Bibelwerke). Dann aber iſt auch die Kombination desſelben mit jenem in Geſtalt eines Menſchenſones auf den Wolken Erſcheinenden nahe genug gelegt; vgl. mit 7, 13 beſonders 10, 16. 18. (So auch Hilgenfeld, Die jüdiſche Apokalyptik, S. 47 ff. Es iſt beachtenswert, daſs auch die Apokalypſe 1, 13—15 ihre Schilderung der Erſcheinung des verklärten Chriſtus eben aus Dan. 10, 5 ff. entlehnt. Von dem Engelfürſten Michael wird freilich der, deſſen Herrlichkeit Daniel a. a. O. ſchildert, V. 13 beſtimmt unterſchieden. Aber die beſonders von Hengſtenberg verfochtene Identificirung des Michael mit dem Engel des Angeſichts, dem Logos, iſt auch aus andern Gründen unhaltbar). Die Einigung jenes in Menſchengeſtalt erſcheinenden κύριος ἐξ οὐρανοῦ, der bereits wärend der Zeit der Weltmonarchieen den Ratſchluſs Gottes in der Heidenwelt fördert, am Ende aber die Weltherrſchaft empfängt mit dem Davididen der übrigen Propheten, iſt freilich im B. Daniel nicht vollzogen. Das aber gehört eben zum Charakter der Prophetie (ἐκ μέρους προφητεύομεν, 1 Kor. 13, 9), in ihren Anſchauungen disjecta membra zu bieten, die erſt durch die erfüllende Heilsgeſchichte harmoniſch geeinigt werden (vergl. 2 Kor. 1, 20). Für alle weſentlichen Beſtimmungen der neuteſtamentlichen Chriſtologie liegen die Vorausſetzungen im A. T., aber das ſie organiſch zuſammenfaſſende und abſchließende Offenbarungswort iſt erſt mit der vollendeten Offenbarungstatſache gegeben.

Wir wenden uns zweitens zur prophetiſchen Lehre vom Amt und Geſchäft des Meſſias. Der Meſſias iſt, wie bereits aus dem Bisherigen ſich ergibt, zunächſt König. Hier iſt nun vor allem der Punkt hervorzuheben, daſs, wie das Kommen des Meſſias die Verſtoßung des Volkes und die tiefſte Geſunkenheit des davidiſchen Königshauſes zur Vorausſetzung hat, ſo auch das meſſianiſche Königtum aus der Niedrigkeit zur Herrlichkeit ſich erheben ſoll. Dieſer Gedanke iſt bereits Mich. 5, 1, beſonders aber Jeſ. 11, 1 angedeutet. In der letzteren Stelle wird der Meſſias einem Reis verglichen, das aus dem abgehauenen Stamme Iſais (גֵּזַע wie Hiob 14, 8) hervorbricht; der königliche Stamm wird nach Iſai benannt, weil das Auftreten des Meſſias, des zweiten David, der Erhebung des erſten David aus der Niedrigkeit konform iſt, weshalb auch der Meſſias wie der erſte David aus dem kleinen Bethlehem hervorgehen ſoll. Hieher gehört auch die Allegorie Ezech. 17, 22 ff. Von der hochragenden Ceder des Libanon, welche den davidiſchen Königsſtamm darſtellt, nimmt Jehova ein zartes Reislein und pflanzt es auf den hohen Berg Iſraels; dieſes Reis wächſt empor zur herrlichen Ceder, die unter ihrem Schatten alle Vögel verſammelt und vor allen Bäumen des Feldes verherrlicht wird. Auf Serubabel iſt dies gewiſs nicht zu deuten, ſondern auf das meſſianiſche Königtum, das von geringen, unſcheinbaren Anfängen aus zur Herrlichkeit fortſchreiten ſoll. Dem entſpricht weiter die Schilderung Sach. 9, 9 f. Nicht mit dem Prunk eines Eroberers, ſondern in ärmlichem Auf-

zug, reitend auf einem Esel, hält der Messias seinen Einzug in Jerusalem; sein Reich ist kein solches, das kriegerischen Apparates bedarf, der vielmehr ausgerottet wird (vgl. Jes. 9, 4). Von Jerusalem aus gründet er eine Friedensherrschaft, die von Meer zu Meer, vom Strom bis an die Enden der Erde reicht. Näher wird Jes. K. 11 der Fortschritt des messianischen Reiches so geschildert, dass, nachdem im hl. Lande von dem entsündigten Zion aus (vgl. 4, 3 ff.) das gerechte Friedensregiment des Messias begonnen hat, er V. 10 als Panier den Völkern dasteht und nach ihm die Heiden fragen, dann aber V. 12 die Heiden selbst die Widerbringung der noch auf der ganzen Erde zerstreuten Glieder des Bundesvolkes vermitteln. Auf das Letztere, auf die Widervereinigung der zerstreuten Israeliten mit der Gemeinde, unter welcher der Messias sein Regiment begonnen hat, wird auch Mich. 5, 2 b zu beziehen sein (vgl. auch Zeph. 3, 12 mit 19 f.). — Dass das messianische Reich den Frieden der Erde eben nur dadurch bringt, dass es die feindliche Welt überwindet, diese Momente werden nach der Weise prophetischer Anschauung ziemlich unvermittelt neben einander gestellt. Vgl. Sach. 9, 11 ff., wo die Hengstenbergsche Auffassung, dass der Prophet von der messianischen Zeit zu der ihr vorangehenden zurück sich wende, wenig Warscheinlichkeit hat; besonders aber Mich. 5, 3—10. In der letztern Stelle ist der Gedankengang dieser: der Messias ist groß bis an die Enden der Erde, er weidet sein Volk, er ist der Friede; wenn aber doch Assur (das nach dem Gesichtskreis des Propheten die feindliche Weltmacht repräsentirt) kommen und ins Land einfallen sollte, so wird durch eine Schar von Heerfürern der Krieg in sein eigenes Land versetzt, die Feinde werden ausgerottet u. s. w. Die Einigung dieser und anderer scheinbar disparater Züge der Weissagung gibt eben die erfüllende Heilsgeschichte.

Eine ausfürlichere Erörterung fordert nun aber die Frage: verkündigt das Alte Testament auch einen leidenden Messias, der nämlich durch Leiden und Sterben die Sünden des Volkes sünt? In den bisher aufgefürten messianischen Stellen fehlt dieser Zug. Die Niedrigkeit, in der der Messias zuerst auftritt, ist darum noch kein Leiden und steht an und für sich auch zur Sündentilgung in keiner Beziehung. Die letztere vollzieht der Messias nach Jes. 11, 9 teils dadurch, dass er gerecht richtet, teils dadurch, dass unter ihm das Land voll von der Erkenntnis Jehovas wird, so dass man nicht mehr böse noch verderblich handelt auf Jehovas heiligem Berge. Aber neben Stellen dieser Art stehen andere, in denen die Weissagung auf einen Knecht Gottes, der stellvertretend für das Volk leidet, auf eine Versönungstat, von welcher der Anbruch der Heilszeit abhängt, auf ein Priestertum des Messias hinausweist. Um den Zusammenhang dieser prophetischen Verkündigung mit dem Lehrganzen des Alten Testaments ins Licht zu stellen, muss weiter ausgeholt werden. — Auf die Frage, welche Bedeutung das Leiden der Knechte Gottes für das göttliche Reich habe, gibt das Alte Test. zunächst die Antwort: indem das Leiden eines Gerechten die Veranlassung gibt, dass die Treue und rettende Macht Gottes sich offenbart, dient es nicht nur als stärkendes Vorbild und als Unterpfand der Gnade Gottes für andere Fromme, sondern schafft auch dem retteuden Gotte Anerkennung bei denen, die ihn bis dahin nicht erkannten. Am genauesten ist dieser Gedanke in Ps. 22 ausgefürt. Ein schuldlos Leidender, ruchlosen Feinden preisgegeben und von Todesmartern gequält, fleht in diesem Psalm um Errettung aus seiner Not. Im Verlaufe des ringenden Gebets siegt das gläubige Vertrauen, ja das Gebet geht mit plötzlicher Wendung über in die frohlockende Verkündigung der erlangten Erhörung und in die Schilderung, wie infolge dieser göttlichen Rettungstat bei dem Dankopfermal, das der Errettete anstellt, alle Mühseligen und dem Tode Verfallenen ewiges Leben gewinnen, ja die Enden der Erde, alle Heidenvölker sich zu Jehova bekehren. Das Subjekt dieses Psalms kann nicht David sein, in dessen Leben eine entsprechende Situation nicht nachzuweisen ist (auch 1 Sam. 23, 25 f. passt nicht vollständig), ebensowenig Jeremia, der wol auch die Frage, auf was der Wille Gottes in den Leidensfürungen seiner Knechte abziele, bei sich bewegt hat (vgl. 12, 1 ff.), dem aber nicht wol beikommen konnte, die Aufrichtung des göttlichen Reichs unter den Heiden mit seiner Errettung in Kausalzusammenhang zu bringen.

Das Opfermal, bei dem die dem Tode Verfallenen ſolches zu eſſen bekommen, daſs ihr Herz ewiglich lebt (V. 27), reicht weit hinaus über die Erquickung, die nach 5 Moſ. 16, 11 ein gewöhnlicher Iſraelite den Armen und Notleidenden bei ſeinem Dankopfer bereiten ſollte. Dieſes Dankopfermal iſt vielmehr zuſammenzuſtellen mit jenem Jeſ. 25, 6 ff. geweisſagten Mal der meſſianiſchen Zeit, das Gott allen Völkern auf dem Zion bereitet, bei dem die Trauerhülle von den Nationen weggenommen, der Tod auf ewig vernichtet wird. Man könnte mit Kimchi unter dem leidenden Knecht Iſrael verſtehen, ſo daſs Pſ. 102 zu vergleichen wäre; aber V. 23 f. wird der Dulder ganz beſtimmt von dem Volke unterſchieden. Das Richtige dürfte dies ſein (vgl. Hengſtenbergs ſpätere Erklärung des Pſalms), daſs der Pſalmiſt, der aus eigener Leidenserfarung redet, hier eine ideale Perſönlichkeit hinſtellt, in deren Leiden und Errettung das Leiden aller Knechte Gottes und die herrliche Frucht desſelben ſich vollendet. Man erwäge, wie auch Hiob eine ſolche ideale Bedeutung hat, ferner, wie es überhaupt zum Charakter der für den Gemeindekultus beſtimmten Geſänge gehört, das rein Individuelle abzuſtreifen und mehr oder weniger ideale Perſönlichkeiten redend einzuführen. Daſs der Pſalmiſt den Meſſias im Sinne gehabt habe, läſst ſich allerdings nicht beweiſen, ſo nahe es liegen muſste, David auch in Bezug auf die von ihm beſtandenen Leidensprüfungen als Typus ſeines großen Abkömmlings zu betrachten. Das Lied enthält darum doch eine Bildweisſagung, deutend auf den, der in ſeiner Perſon die Leiden aller Gerechten vollendet hat, auf daſs er die Kinder Gottes, die zerſtreut waren, zuſammenbrächte. — Tiefer aber wird die Bedeutung dieſes Leidens gefaſst, ſofern es unter den Geſichtspunkt der ſtellvertretenden Sühne geſtellt wird. Der Gedanke, daſs Gott einem dem Gericht verfallenen Geſchlechte wegen der für es eintretenden Gerechten Gnade gewärt, zieht ſich durch das ganze Alte Teſtament hindurch. Dieſe Vertretung der Gerechten wird verſchieden gefaſst. Inmitten einer verdorbenen Maſſe erwirken ſie dieſe Verſchonung kraft ihrer Gerechtigkeit, damit nicht der Gerechte mit dem Gottloſen weggerafft werde (1 Moſ. 18, 23 ff., vgl. Ezech. 22, 30 und Hitzig zu der letztern St.); die gerechte Tat eines Mannes, der in rückſichtsloſem Eifer für Jehovas Ehre eintritt, vermag den infolge ſchwerer Verſchuldung auf der Gemeinde laſtenden Bann zu brechen (4 Moſ. 25, 10 ff.); endlich iſt auch die Fürbitte der Frommen für das ſündige Volk wirkſam, wie Moſes durch ſein Gebet die göttliche Erbarmung beſchwört (2 Moſ. 32, 32 ff.; Pſ. 106, 23; vgl. außerdem Am. 7, 1 ff.). Freilich, wenn der Schade des Volks unheilbar geworden iſt, gilt keine Interceſſion der Knechte Gottes mehr Jer. 15, 1 f.: „wenn gleich Moſe und Samuel vor mir ſtünden, ſo habe ich doch kein Herz zu dieſem Volk; treibe ſie weg von mir, daſs ſie fortgehen“. Die Pflicht des Propheten, in den Riſs zu treten (vgl. Ezech. 13, 5), hat ihre Grenzen; Jeremia ſoll (11, 14) für das zum Gericht reife Volk nicht Fürbitte tun. Und freilich iſt die Gerechtigkeit der Knechte Gottes als ſolche zur vollgültigen Vertretung des ſündigen Volkes vor Gott unzulänglich. Die Frömmſten und Beſten, die von Gott geliebten Stammväter des Volkes und die ihm verordneten Mittler (מְלִיצִים) ſind ſelbſt ſündig, ſodaſs ſie den Bann des Gerichts von dem Volk nicht abzuwälzen vermögen (ſ. als Hauptſtelle Jeſ. 43, 27); es iſt genug, daſs ſie durch ihre Frömmigkeit ſich ſelbſt erretten (Ezech. 14, 14 ff.). Eben darum aber fordert die Heilsweisſagung zu ihrem Abſchluſs die Anſchauung einer Perſönlichkeit, welche in vollgültiger Weiſe das Volk vor Jehova ſühnend vertritt. Und dieſe iſt der Knecht Jehovas, Jeſ. K. 53. — Die Grundanſchauung des עבד יה in Jeſ. K. 40 ff. iſt allerdings die, daſs Iſrael, das Volk als Knecht Jehovas gefaſst wird (41, 8 f.; 44, 1 ff., vgl. Jer. 30, 10; 46, 27 f.) und dies in zweifacher Beziehung: einerſeits als das Volk nach ſeiner empiriſchen Erſcheinung — ſo iſt es der blinde und taube Knecht, der vieles geſehen hat und nicht beachtet, mit offenen Ohren nicht hört u. ſ. w. (42, 18 ff.) —, andererſeits Iſrael nach ſeiner Idee, als das ſeiner göttlichen Berufung entſprechende Volk (vgl. Pſ. 24, 6 Jakob = das Geſchlecht derjenigen, die Gottes Antlitz ſuchen) und in dieſer Hinſicht von dem Volk nach ſeiner empiriſchen Erſcheinung unter-

ſchieden und doch wider Eins mit ihm. Dieſer ideale Iſrael ſtellt ſich zunächſt dar in dem Kollektivum der Knechte Gottes, jener שְׁאֵרִית יַעֲקֹב, die unter dem allgemeinen Abfall die Treue bewart hat und die ferner (ſ. beſonders 65, 8 f.) als ein geweihter Same aus dem Volk hervorgehen und den Grundſtock der neuen Gemeinde bilden ſoll. Daſs zu dieſen Knechten Gottes auch die waren Propheten gehören, verſteht ſich von ſelbſt, ja man kann 48, 16; 50 4 ff. inſoweit auf den redenden Propheten beziehen, daſs dieſer hier aus der eigenen Leidenserfarung heraus das Bild des Knechtes darſtellen würde. Aber durchaus unrichtig iſt es, unter dem Knechte geradezu den Prophetenſtand zu verſtehen. Wie ſollte dieſer den Beruf empfangen haben, dem widergebrachten Volke die verwüſteten Erbteile auszuteilen u. ſ. w., um davon ganz abzuſehen, daſs die Propheten keine Korporation bildeten, ja daſs 56, 10 die Maſſe der צִפִּים als blind, unverſtändig, ſtumme Hunde bezeichnet wird. Wenn aber nun der Kecht 42, 1—7 als derjenige bezeichnet wird, den Gott zum Bunde für das Volk, zum Lichte der Heiden mache, ebenſo 49, 1—6 als derjenige, welcher die Stämme Jakobs wider aufrichten, das Volk in das heilige Land wider zurückfüren und dann den Heiden bis an die Enden der Erde das Heil Jehovas vermitteln ſolle, ſo iſt nicht zu verkennen, daſs die Schilderung des Knechtes ſich bereits hier in eine ideale Perſönlichkeit zuſpitzt, deren Träger nur ein Individuum, nicht ein Aggregat von Knechten Gottes, nicht das Volk ſein kann. Und dies muſs vollends ganz entſchieden bei 52, 13—53, 12 behauptet werden. Wenngleich jener Reſt der Frommen, in welchem das echte Iſrael ſich fortpflanzt, dem Volke nach 65, 8 ſeinen Fortbeſtand ſichert, ſo iſt doch auch in allen denen, die ſich als Knechte Gottes wiſſen, das Schuldgefül ſo lebendig, daſs ſie ſich ſelbſt mit der ſündigen und darum der Verſönung bedürftigen Geſamtheit des Volkes zuſammenfaſſen (64, 5: „wir ſind alle wie die Unreinen“, vgl. 59, 12); aus ihrer Mitte kann daher die vollgültige Vertretung des Volkes nicht hervorgehen 59, 16, auch das Kollektivum der Knechte Gottes kann die Verſönung nicht bewirken. Vielmehr erhebt ſich auf dem Grund der Anſchauung der treuen Zeugen, die um des Bekenntniſſes Jehovas willen gelitten haben, die Weisſagung zur Anſchauung eines gerechten Knechtes, der in keiner Weiſe um der eigenen Sünde willen, ſondern ſtellvertretend für die Sünde des ganzen Volks ſein Leben als אָשָׁם, Schuldzalung, hingibt, der aber in ſeiner Leidensgeſtalt von ſeinem eigenen Volk, für das er eintritt, trotz der auf ihn hinweiſenden prophetiſchen Botſchaft verkannt und wie ob eigener Schuld von Gott geſtraft betrachtet wird, ja den man noch im Tode gleich gewalttätigen Gottloſen und betrügeriſchen Reichen (das עָשִׁיר in Vers 9, 1ᵇ wird erläutert durch den Gegenſatz in 2ᵇ), alſo gleich ſolchen, denen der Fluch ins Grab nachfolgt, behandelt. Aus dem Tode fürt ihn Gott zur Herrlichkeit, daſs er nun für Viele Urheber der Gerechtigkeit wird und ſiegreich mit den Starken Beute teilt. Die Züge ſind hier ſo individuell, daſs z. B. Ewald meint, das Stück ſei aus einem alten Buch, wo von einem einzelnen Märtyrer die Rede war, eingeſchaltet worden. Die vermeintlichen Spuren kollektiver Faſſung in dem לָמוֹ V. 8 und dem בְּמוֹתָיו in V. 9 ſchwinden bei richtiger Erklärung (zur Erläuterung des letztern vgl. Ezech. 28, 8). — Auf ſolche Weiſe ſollte dem Volke in der Zeit, in der es keine Opferſtätte hatte, an der es durch der Tiere Blut die Verſönung ſuchen konnte, die Erkenntnis erſchloſſen werden, daſs durch die willige Selbſthingabe eines vollkommen Gerechten die Süne geleiſtet werde, von welcher der Eintritt des Heils abhänge. Bei dem allem iſt freilich noch die Frage übrig, ob dieſer das Volk verſönende Knecht Gottes eben der Meſſias, der Davidsſon ſei. Inſofern man bei Jeſ. K. 40 ff. ſtehen bleibt, läſst ſich dieſe Frage weder beſtimmt bejahen, noch verneinen. Im Allgemeinen iſt unbeſtreitbar, daſs der Geſichtspunkt, der in der Schilderung des Knechtes in den Vordergrund tritt, nicht die Vollendung des Königtums, ſondern die Erfüllung der Volksbeſtimmung Iſraels iſt, wie denn auch die Schilderung der künftigen Herrlichkeit der Gemeinde K. 60 f. das Königtum nicht erwänt. Doch wird wenigſtens in Einer Stelle des Buches,

nämlich 55, 3 ff., auf die davidiſche Verheißung zurückgewieſen. Daſs dort V. 4 nur auf die Vergangenheit gehe, in dem Sinn, daſs dasjenige, wozu David einſt geſetzt geweſen, nun V. 5 gegenbildlich an dem Iſrael der Zukunft ſich verwirkliche, ſtimmt weniger gut zum 3. Verſe. Dort werden die beſtändigen Gnaden Davids und der ewige Bund, den Gott mit dem Volke ſchließen will, keineswegs wie Bild und Gegenbild einander zur Seite geſtellt, ſondern der Sinn iſt, daſs beides, die Schließung des ewigen Bundes mit dem Volke und die Realiſirung der unvergänglichen Gnaden Davids zuſammenfalle. Auf dieſe jetzt eintretende Realiſirung der Gnaden Davids, indem David in dem meſſianiſchen Königtum als Zeuge und Gebieter der Nationen hingeſtellt wird, infolge deſſen dann Iſrael ſeine Miſſion an die Heidenvölker vollziehen wird, ſcheint V. 4 bezogen werden zu müſſen. (Der Wechſel der Tempora in V. 4 und 5 iſt auch bei dieſer Auffaſſung ganz in der Ordnung.) Wird aber V. 4 auf die meſſianiſche Herrſchaft bezogen, ſo liegt es nahe, den „Zeugen der Nationen“ u. ſ. w. mit dem, was 42, 4 vom Knechte geſagt wird, zu kombiniren. Doch iſt zuzugeben, daſs der Prophet die Einigung der beiden Anſchauungen des ſünenden Knechtes und des davidiſchen Herrſchers jedenfalls nicht beſtimmt vollzogen hat*). — Dagegen erſcheint bei Sacharja der Meſſias deutlich als der Verſöner des Volkes und darum als Prieſter. Dies zuerſt in K. 3, wo zwar dem Volke der Troſt gegeben wird, daſs die Vertretung desſelben durch das unter ihm beſtehende Hoheprieſtertum von Gott als gültig angenommen werde, dann aber V. 8 ff. die Erklärung folgt, die rechte Gnadenzeit ſei erſt künftig; derjenige, durch den die vollkommene Entſündigung des Volkes, und zwar an Einem Tage, vollzogen werden ſolle, müſſe erſt erſcheinen; dieſer künftige Verſöner, auf den das gegenwärtige Prieſtertum vorbildlich hinweiſe, ſei der Knecht Gottes, der Zemach, alſo eben der Meſſias. Deswegen wird nun 6, 9—15 in der ſymboliſchen Handlung der Krönung des Prieſters Joſua mit der doppelten Krone die Vereinigung der prieſterlichen und königlichen Würde in der Perſon des Meſſias vorgebildet. — Daſs der Meſſias, der Hirte des Volkes, einen gewaltſamen Tod erleiden werde, darauf deuten die geheimnisvollen Weisſagungen im zweiten Buch des Sacharja. Zuerſt 12, 10—13. Der Prophet redet davon, daſs die künftige Widerherſtellung der Gemeinſchaft des Bundesvolks mit ſeinem Gott werde vermittelt werden von Seiten Jehovas durch Ausgießung des Geiſtes der Gnaden, von Seiten des Volks durch bittere Reue: „Ich gieße aus über das Haus Davids und über die Bewoner Jeruſalems den Geiſt der Gnade und des Gnadeflehens; ſie blicken auf mich, den ſie durchbohrt haben, und wehklagen über ihn, wie man bitterlich weint über den Erſtgeborenen. An jenem Tage wird groß ſein die Wehklage in Jeruſalem gleich der Wehklage Hadadrimmons im Tale Megiddo“. Die Stelle redet von der Durchborung Eines, in deſſen Perſon ſo gut als Jehova ſelbſt durchbohrt wird. Blos an den Mord eines Propheten iſt hier nicht zu denken. Es muſs ein Mann ſein, deſſen Typus Joſia iſt, mit dem, als er im Tal Meggiddo die Todeswunde empfing, die letzte Hoffnung des Volkes fiel. Und wer ſonſt wird es ſein, als jener Hirte und Nächſte Jehovas, der, nachdem der letzte Rettungsverſuch, den Gott durch ihn mit dem Volke gemacht, vergeblich geweſen, ja ſchnöde vergolten worden iſt, 11, 4—14, gewaltſamen Tod erleidet, 13, 17. Damit ſtimmt Dan. 9, 26 zuſammen, wenn dort der Geſalbte, der weggerafft wird, wodurch Verderben über Jeruſalem kommt, Eine Perſon iſt mit dem מָשִׁיחַ נָגִיד V. 25, unter dem allerdings nur der Meſſias, durch den die Sündenſchuld verſönt und die ewige Gerechtigkeit gebracht wird (V. 24), verſtanden werden kann (ſ. Hengſtenberg, Chriſtologie, 2. Ausg., III, 1, S. 64 ff.). Dem ſteht aber eine andere Deutung entgegen, wonach V. 26 auf die makkabäiſche Zeit zu beziehen und unter dem um-

*) Daſs, wie Ewald ſagt, der Prophet die weltliche und geiſtige Seite des Meſſiasbegriffes zwiſchen Cyrus und dem Knechte Jehovas geteilt habe, iſt nicht richtig. Denn Cyrus erſcheint wol als göttliches Werkzeug zur Befreiung Iſraels, nicht aber als Träger der Gottesherrſchaft in Iſrael; er gibt als Heide Jehovas Namen die Ehre, nicht aber iſt ihm der Beruf beigelegt, Jehovas Herrſchaft in der Heidenwelt zu begründen.

gebrachten Geſalbten der ermordete Hoheprieſter Onias III. zu verſtehen wäre (ſ. hierüber Delitzſch in dem Art. Daniel Bd. III, S. 476 f.).

Indem wir nun zu der Meſſiaslehre des außerkanoniſchen Judentums übergehen, haben wir zuerſt die ſogenannten Apokryphen des A. Teſt.'s ins Auge zu faſſen. Die Frage, ob in dieſen die Meſſiasidee enthalten ſei, iſt in dem neueſten Apokryphenſtreit ausfürlich, aber nicht immer sine et ira et studio verhandelt worden, one daſs jedoch die Apologeten der Apokryphen das Ergebnis der früheren Unterſuchungen (vgl. z. B. E. Th. Bengel, Opusc. acad. p. 398 sq.; von Cölln, Bibl. Theol., I, S. 483 ff.), daſs in den genannten Büchern nur ſchwache Spuren der meſſianiſchen Hoffnung ſich finden, zu erſchüttern vermocht hätten. Bei denjenigen dieſer Bücher, welche zunächſt an die altteſtamentliche Chokma ſich anſchließen, könnte man geneigt ſein, dieſe Erſcheinung daraus zu erklären, daſs eben die meſſianiſchen Vorſtellungen nicht zum Lehrgebiet der jüdiſchen Weisheit gehören und darum die Verfaſſer jener Bücher ſich nicht veranlaſst geſehen haben, ihre meſſianiſchen Hoffnungen auszuſprechen. Aber dieſe Erklärung würde doch nicht zutreffen. Zwiſchen der altteſtamentlich kanoniſchen und der ſpäteren jüdiſchen Weisheitslehre beſteht nämlich der weſentliche Unterſchied, daſs, wärend jene auf die Geſchichte und die Inſtitutionen der Theokratie direkt faſt keine Rückſicht nimmt, vielmehr der Betrachtung der kosmiſchen Ordnungen und der allgemeinen ſittlichen Lebensverhältniſſe ſich zuwendet, dieſe dagegen, weil ſie die göttliche Weisheit nicht bloß als kosmiſches und allgemein ethiſches, ſondern zugleich als Offenbarungsprinzip faſst (Sir. 24, 11 ff.; Weish. 7, 27, K. 10—12), auch in das Gebiet von Geſetz und Prophetie übergreift. Was iſt nun von der altteſtamentlichen Heilsweisſagung in jene Schriften übergegangen? Der Siraeide erwänt 44, 21 ff. die den Patriarchen gegebenen Verheißungen, „den Segen aller Menſchen"; er redet, wo er David preiſt 47, 11 (13), davon, daſs Gott das Horn desſelben auf ewig erhöht, ihm einen Bund von Königen und einen herrlichen Thron in Iſrael gegeben habe; er bezeugt in 48, 10 — einer Stelle, deren Echtheit one Grund angefochten worden iſt — ſeinen Glauben an die Widerkunft des Elia, der vor der göttlichen Gerichtsoffenbarung durch Übung des Strafamtes den göttlichen Zorn ſtillen und die Stämme Jakobs herſtellen ſoll, er preiſt ſelig, die ihn ſchauen, „denn auch wir werden leben". Aber vom Meſſias, dem Sündentilger, dem Vollender des davidiſchen Königtums, iſt in dieſen Stellen keine Spur; in der letzten derſelben ſcheint ſogar dem widererſtehenden Elia die Vollendung des Heils zugewieſen zu werden. Daſs ferner in 47, 22 (25) die Wurzel, die Gott dem David gelaſſen, nicht der Meſſias iſt, bedarf kaum bemerkt zu werden. Was endlich 51, 10 (14) betrifft, ſo wäre bei der Lesart des vatikaniſchen Textes *ἐπεκαλεσάμην κύριον, πατέρα κυρίου μου* und der meſſianiſchen Deutung dieſer Worte (Stier, Die Apokryphen, S. 52; Hengſtenberg, Evang. Kirchenz., 1854, S. 314) hier allerdings ein „merkwürdig helles" Zeugnis der Einſicht des Siraciden in die meſſianiſche Weisſagung gegeben, aber eben ein ſo merkwürdig helles, daſs dadurch Text oder Auslegung verdächtig wird. (Im übrigen vergl. Keerl, Die Apokryphenfrage, S. 245 ff.). — Die Eſchatologie des Buchs der Weisheit hat aus der altteſtamentlichen Prophetie den Tag des Endgerichts, der ein Tag der Verherrlichung der Gerechten und der Herſtellung des ewigen göttlichen Königtums ſein wird (3, 7 ff. K. 5), herübergenommen. Aber — um von der Unklarheit, mit der dieſe eſchatologiſchen Schilderungen behaftet ſind, hier abzuſehen — von dem künftigen König und Retter aus Davids Stamm findet ſich in dieſem Buche keine Spur. Die Stelle 2, 12—20 iſt allerdings in der alten Kirche als Weisſagung auf den Tod Jeſu gedeutet worden; es fürt aber im Zuſammenhang gar nichts darauf, daſs der Verfaſſer bei der Schilderung des von Freigeiſtern verfolgten Gerechten an den Meſſias, oder überhaupt an eine ideale Perſönlichkeit im Sinne von Jeſ. K. 53 gedacht habe. — Auch die übrigen Apokryphen liefern kein anderes Ergebnis. Dasjenige unter denſelben, welches den Ton der alten Propheten anzuſtimmen ſucht, das B. Baruch, enthält 4, 21 ff. eine glänzende Schilderung der Widerbringung des Volks und der Verherrlichung Jeruſalems, aber one eine Hindeutung auf den Meſſias. Hiemit

ſind zwei Stellen aus dem B. Tobit 13, 8—18; 14, 5—7 zu vergleichen, in denen außerdem noch die künftige Bekehrung der heidniſchen Nationen zu dem Gott Iſraels, aber wider one Erwänung des Meſſias verkündigt wird. — Vorzugsweiſe könnte man im 1. Buche der Makkabäer, das unter den Apokryphen am meiſten den altteſtamentlich theokratiſchen Geiſt atmet, ein Hervortreten der Meſſiashoffnung erwarten; aber auch hier läſst ſich keine ſichere Spur derſelben nachweiſen. Wenn der ſterbende Mattathias 2, 57 unter den Beiſpielen, durch welche er zur Bekenntnistreue ermuntert, auch die Belehnung Davids mit dem ewigen Königtum erwänt, ſo kann man hierin die Hoffnung auf die Vollendung des davidiſchen Königtums im Meſſias eingeſchloſſen finden; warum aber hat der Verfaſſer dieſe Hoffnung nirgends in ſeinem Buche ausdrücklich ausgeſprochen, da es ihm doch an Anlaſs hiezu in der Tat nicht gefehlt hätte? In den zwei Stellen, 4, 46; 14, 41, deren meſſianiſche Deutung freilich bis auf die neueſte Zeit Verteidiger gefunden hat, iſt nichts anderes enthalten, als daſs man in jener Zeit, die ſich ſelbſt als eine von der Prophetie verlaſſene erkannte (vergl. 9, 27), die Hoffnung auf eine neue Erweckung der prophetiſchen Gabe nicht aufgegeben hatte. Daſs auch in der makkabäiſchen Zeit die meſſianiſche Hoffnung nicht ausgeſtorben geweſen iſt, ſteht allerdings, worüber ſpäter die Rede ſein wird, aus anderweitigen Zeugniſſen feſt; daſs aber jene Bekenner Jehovas, welche zu heldenmütigem Kampf für das väterliche Geſetz ſich erhoben, und daſs der Teil des Volkes, der ihnen anhing, ſich mit meſſianiſchen Hoffnungen getragen und ermuntert, daſs alſo das Fehlen der Meſſiasidee im I. B. Makkab. bloß auf Rechnung des Verfaſſers zu ſchreiben ſei, das muſs im Hinblick auf die Treue, mit der das Buch anerkanntermaßen jene Zeit ſonſt ſchildert, ernſtlich bezweifelt werden. — Die meſſianiſche Hoffnung iſt unzertrennlich verknüpft mit dem Verlangen nach Erlöſung (vgl. Luk. 2, 38). Wie mit ihr die Propheten das Volk vorzugsweiſe in ſolchen Zeiten zu tröſten hatten, in denen die Lage desſelben vor Menſchenaugen rettungslos war, ſo iſt ſie ſpäter in das Volksleben nur eingedrungen in der Zeit des Drucks und der tiefſten politiſchen Erniedrigung, wie die Zeit der herodianiſchen und römiſchen Herrſchaft geweſen iſt. Der makkabäiſche Heldenkampf, der an der Gefärdung der Heiligtümer des Volks ſich entzündete, bedurfte in ſeinem weiteren Verlaufe der aus der meſſianiſchen Hoffnung zu ſchöpfenden Motive um ſo weniger, da ja dem Volk ſeine Retter in den Hasmonäern bereits gegeben waren. An dieſes Geſchlecht knüpften ſich nun zuerſt die Hoffnungen, welche Erſatz boten für die meſſianiſchen Erwartungen nach ihrer politiſchen Seite. Sie fanden eine relative Verwirklichung in Johannes Hyrkanus, dem μακαριστότατος ὄντως, der die drei theokratiſchen Ämter, Fürſtentum, Hoheprieſtertum und Prophetie („denn die Gottheit verkehrte mit ihm, ſo daſs ihm nichts Künftiges verborgen blieb") in ſeiner Perſon vereinigte (Jos. b. jud. I, 2. 8), und der durch die Bezwingung von Samaria und Idumäa, die Zerſtörung des Tempels auf dem Garizim und die Beſchneidung der Edomiter (Jos. Arch. XIII, 9, 1) Taten vollbrachte, in denen man die Erfüllung prophetiſcher Weisſogungen, wie Obad. V. 20 f.; Am. 9, 11 f., erblicken konnte. — Was dagegen die meſſianiſche Hoffnung nach ihrem ethiſchen Gehalte betrifft, ſo konnte auf den Meſſias, wie ihn die Propheten geweisſagt, nur hoffen, wer die Erlöſung des Volkes von ſeinen Sünden und die Herſtellung einer neuen Heils- und Bundesordnung erſehnte. Wie wäre aber Raum für ſolche Sehnſucht, wo im Beſitz des Geſetzes als der vollkommenen, nicht nur Iſrael beſeligenden (vergl. z. B. Bar. 4, 1 f.), ſondern auch zur Reinigung und Heiligung der ganzen Menſchheit ausreichenden Gottesoffenbarung der Geiſt ſchlechthin befriedigt iſt? wo dann weiter entweder, wie in der phariſäiſchen Richtung, durch Veräußerlichung der Forderungen des Geſetzes das Bedürfnis jener 5 Moſ. 30, 6; Jer. 31, 33 für die Zukunft verheißenen Gottestat gründlich ausgetilgt, oder eine göttliche Kraft als Prinzip der Erleuchtung und Heiligung zwar poſtulirt, aber die Wirkſamkeit dieſer (heiße ſie göttliche Weisheit oder Logos) ſo gefaſst wird, daſs es doch wider auf eine Selbſterlöſung des Menſchen hinauskommt? Der letztere Standpunkt, der der jüdiſch-alexandriniſchen Weisheit, bedarf nicht einmal zur Verwirklichung ſeines Ideals des Weiſen

Digitized by Google

und Gerechten eines kommenden Messias; ist ihm doch dieses Ideal, so weit es von sterblichen Menschen realisirt werden kann, bereits gegeben in den Erzvätern, in Moses, den Philo als den heiligsten, von Gott geliebtesten Mann preist, der in seiner Person (de praem. et poen. § 9) bereits Königtum, Gesetzgebung, Prophetie und Hoheprieſtertum vereinigte, in Salomo u. s. w. (vergl. die Abhandlungen von Nitzsch über die Apokryph. des A. T. in der deutschen Zeitschr. f. christliche Wissensch., 1850, S. 386 ff.; Keerl a. a. O. S. 228 ff.). Hiernach darf man sich nicht wundern, wenn im philonischen System — um dieses als die vollendetste Ausprägung des zuletzt bezeichneten Standpunktes hier sogleich ins Auge zu fassen — von der Hoffnung eines persönlichen Vollenders des göttlichen Reichs nichts sich findet. Zur Erklärung dieser Erscheinung reicht der Umstand nicht aus, dass Philo, wie er überhaupt den prophetischen Büchern neben dem Pentateuch nur eine untergeordnete Stellung einräumt, so auch seine theokratischen Hoffnungen fast nur auf Pentateuchstellen gründet; denn die ihm vorliegende alexandrinische Übersetzung des Pentateuchs hat den Messias, wie unten gezeigt werden wird. Jene „mehr göttliche als natürlich menschliche Erscheinung", die, nur den Geretteten erkennbar, das aus der Zerstreuung gesammelte Israel in das heilige Land zurückfüren wird (de execrat. § 9), ist nicht der Messias, sondern offenbar der göttlichen Schechina, welche das Volk durch die arabische Wüste geleitet hatte, nachgebildet. Dieser Zurückfürung muss allerdings, weil das Volk gesündigt hat, eine Aussönung desselben mit dem Vater vorangehen. Diese aber wird nicht erwirkt durch eine objektive Versönungstat, denn das Volk hat schon drei Paraklete, nämlich die Milde und Güte des Vaters selbst, der lieber verzeiht, als straft, ferner die Heiligkeit der Stammväter des Volks, deren vom Körper entbundene Seelen nicht unwirksame Fürbitten für ihre Söne und Töchter darbringen, endlich die Besserung derjenigen, welche zum Bunde gefürt werden. In der Schilderung des Glücks, welches die in ihr Vaterland zurückgekehrten Juden in einem Maße, wie es ihren Vorfaren nie zu teil geworden war, genießen sollen (de praem. et poen. § 14 sq.), ist von einer Widerherstellung des davidischen Königtums nicht die Rede. Wie fern eine Hoffnung dieser Art dem Philo lag, zeigt seine Auffassung von Sach. 6, 12 (der einzigen prophetisch-messianischen Stelle, auf die er in den noch vorhandenen Schriften zu reden kommt) in de confus. ling. § 14. Der Mann, der den Namen ἀνατολή (nach LXX) fürt, ist ihm, da dies als Bezeichnung eines aus Leib und Seele Bestehenden höchst seltsam wäre, der Logos, der älteste Son, den der Vater hat hervorgehen lassen (ἀνέτειλε). Wird doch auch in de praem. et poen. § 16 der siegreiche Überwinder der Heiden, der nach 4 Mos. 24, 7 von Israel ausgehen soll, in das Abstraktum des unerschrockenen Mutes und der gewaltigen Körperkraft, wodurch die Juden in der Heilszeit ihren Feinden furchtbar sein werden, umgesetzt.

Ungeachtet des im Bisherigen gewonnenen Resultates ist doch nicht zu bezweifeln, dass in der ganzen Zeit von dem Verstummen der prophetischen Messiasweissagung an bis zu dem mächtigen Aufflammen der Messiashoffnung in der römisch-herodianischen Periode die messianischen Vorstellungen unter den Juden niemals ganz abhanden gekommen sind. Sie waren nämlich erstens vorhanden in der Form von Schulmeinungen, welche an die messianischen Stellen des A. Test.'s sich knüpften, zweitens lebten sie fort, ja wurden beziehungsweise fortgebildet in engeren Kreisen, aus denen dann seit der makkabäischen Zeit die jüdische Apokalyptik entsprungen ist. — Den Beweis für den ersten Satz liefert vor allem die LXX, das älteste uns zu Gebot stehende Denkmal jüdischer Schriftauslegung, dessen Abhängigkeit von dem palästinensischen Midrasch durch die Untersuchungen Frankels (über den Einfluss der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik 1851) zur Genüge nachgewiesen worden ist. Der alexandrinische Übersetzer hat warscheinlich 1 Mos. 49, 10 messianisch verstanden; ferner, wer soll in seiner Paraphrase von 4 Mos. 24, 7. 17 unter dem aus Israel erstehenden Menschen, dessen Königreich höher sein wird, als das des Gog (es ist nämlich one Zweifel nicht ἡ Γώγ, sondern ἢ Γώγ zu lesen) und der alle Söne Seths plün-

dern wird, verſtanden werden, wenn nicht der Meſſias? Ja es fehlt in der LXX nicht ganz an Spuren einer weiteren dogmatiſchen Ausbildung der Meſſiaslehre. So namentlich Jeſ. 9, 5, wo der Meſſias *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* heißt; da *ἄγγελος* nur Überſetzung des מַלְאָךְ ſein kann (das *θαυμαστὸς σύμβουλος, ἰσχυρὸς ἐξουσιαστής* u. ſ. w. der alexandriniſchen Rezenſion iſt offenbar ſpäteres Einſchiebſel), ſo kann es nur Engel bedeuten, und es ſcheint demnach hier der Meſſias mit dem Engel des Angeſichts identifizirt zu werden. Die vorweltliche Exiſtenz des Meſſias hat man in der Überſetzung von Pſ. 72, 5 und beſonders Pſ. 110, 3 ausgeſprochen gefunden (ſ. Gfrörer, Das Jarhundert des Heils, Bd. II, S. 295 f.); doch iſt an dieſen Stellen auch eine andere Auffaſſung möglich. — Weiter darf entſchieden angenommen werden, daſs in den Deutungen der meſſianiſchen Stellen in den älteſten Targumim und andern aus den erſten Jarhunderten der chriſtlichen Zeitrechnung ſtammenden jüdiſchen Schriften manche aus viel älterer Lehrtradition herkommende Elemente enthalten ſind; nur fehlt es an ſichern Kriterien zur Ausſcheidung derſelben, weshalb wir alles hiehergehörige auf die unten zu gebende zuſammenfaſſende Darſtellung der jüdiſchen Meſſiasvorſtellungen verſparen. — Länger müſſen wir dagegen beim zweiten Punkt verweilen. Die jüdiſche Apokalyptik, die bekanntlich den Charakter einer Geheimlitteratur hat, iſt one Zweifel in engeren Kreiſen entſprungen, in denen man wärend der prophetenloſen Zeit durch Studium des prophetiſchen Wortes die Hoffnungen Iſraels lebendig erhielt, ja im Lichte der prophetiſchen Warheiten neue Aufſchlüſſe über die Rätſel der Zeit und den weiteren Gang der Geſchichte zu gewinnen ſuchte. Solche Forſchung knüpfte ſich namentlich an die Weisſagung des Jeremia (25, 11; 29, 10) von der 70järigen Dauer der chaldäiſchen Dienſtbarkeit, nach welcher Iſrael erlöſt und verherrlicht werden ſollte. Als nach Ablauf dieſer Friſt die im Zuſammenhang mit dem Wideraufbau Jeruſalems gehoffte und erflehte (vgl. Pſ. 102, 14—16. 22 f.) Vollendung des göttlichen Reiches nicht eintrat, überhaupt keine Änderung der Weltlage erfolgte, welche den alsbaldigen Untergang der Weltmächte und die Verherrlichung Iſraels erwarten ließ (vgl. Sach. 1, 11 ff.), als die Tage der geringen Dinge reſultatlos von einer Generation zur andern ſich fortſetzten, und nun, wie ſchon aus dem Buche des Maleachi erſichtlich iſt, die in ihren Hoffnungen getäuſchte Maſſe des Volks miſsmutig von der prophetiſchen Verkündigung ſich abwandte, blieben doch noch (Mal. 3, 16) Gottesfürchtige übrig, die im Hinblick auf den kommenden Tag des Gerichts, das vor allem für Iſrael ſelbſt eine Sichtung herbeiführen ſollte, und die nach demſelben anbrechende Heilszeit ſich untereinander ſtärkten. Solche Fromme haben gewiſs auch in der makkabäiſchen Zeit nicht gefehlt; als ein Ausdruck deſſen, was ſie im Herzen bewegten, dürfen jene warſcheinlich urſprünglich hebräiſch verfaſsten Pſalmen Salomos (Libri Apocr. V. T. rec. O. F. Fritzsche 1871, p. 569 sq.) betrachtet werden, deren Beziehung auf die Trübſal unter Antiochus Epiphanes Ewald (Geſch. Iſr. IV, S. 392 f.) mit guten Gründen gerechtfertigt hat. Der 17. derſelben, der in V. 5 auf die dem David gegebene Verheißung zurückgeht, bittet V. 23 ff. um die Erweckung des Davidſones auf die von Gott verſehene Zeit zum Königtum über Iſrael, zur Zermalmung ungerechter Fürſten, zur Reinigung Jeruſalems von den es zertretenden Heiden; er ſelbſt von Sünden rein (V. 41), von Gott ſtark gemacht im heiligen Geiſte (V. 42), ſoll herrſchen über ein geheiligtes Volk, in deſſen Mitte er keine Ungerechtigkeit mehr duldet; die Heiden bis ans Ende der Erde werden ihm huldigen u. ſ. w. Die ganze Schilderung geht auf altteſtamentliche meſſianiſche Stellen zurück. Von beſonderer Bedeutung iſt, daſs hier die meſſianiſche Hoffnung durchaus nach ihrem ethiſchen Gehalte feſtgehalten wird. Vgl. weiter 18, 4 ff. Iſrael, der erſtgeborene Son Gottes, wird dort gebeten, möge von Gott gereinigt werden auf den Tag des ſegnenden Erbarmens, auf den Tag der Erwälung in der Herrſchaft ſeines Geſalbten; ſelig diejenigen, welche in dieſen Tagen zu ſchauen bekommen das Gute, das der Herr dem kommenden Geſchlechte erweiſt unter dem erziehenden Stab des geſalbten Herrn u. ſ. w. — In ſolchen Kreiſen der auf Iſraels Vollendung Harrenden müſſen auch die dani-

eliſchen Weisſagungen überliefert worden ſein, die 8, 26; 12, 4 deutlich auf eine geheime Überlieferung hinweiſen; ſie mögen ihre letzte Geſtaltung erſt bei der Veröffentlichung des Buches in der makkabäiſchen Zeit erhalten haben, ihre Entſtehung im Allgemeinen aber kann aus der makkabäiſchen Zeit nicht begriffen werden. Ein Hauptpunkt in denſelben iſt, daſs jene 70 Jare des Jeremia, für deren ſymboliſche Faſſung man auch auf Jeſ. 23, 15. 17 ſich berufen konnte, wie ſie nach der warſcheinlichen Erklärung von 2 Chron. 36, 21 (ſ. Bertheau z. d. St.) auf 70 Sabbatjarperioden zurückweiſen, ſo ſelbſt Typus von 70 Jarwochen ſeien, in denen die Weltzeit noch bis zur Vollendung des göttlichen Reichs zu verlaufen habe. Neben den danieliſchen Weisſagungen ſind es ferner beſonders die des Ezechiel vom Gog nnd die des Sacharja (K. 12 und 14) von einem letzten Kampf aller heidniſchen Völker wider Jeruſalem, nach denen ſich die Vorſtellungen der Zukunft geſtalten. Nehmen wir endlich noch den Einfluſs der chaldäiſchen Weisheit mit ihrer Schickſalsidee und ihrer Einordnung des Geſchichtslaufs in aſtrologiſche Cyklen hinzu, ſo ſind die weſentlichen Vorausſetzungen für die jüdiſche Apokalyptik angegeben (vgl. über dieſe Schürer, Neuteſt. Zeitgeſch., S. 511 ff.). — Nachdem nämlich die makkabäiſche Trübſal verlaufen war, one zum Abſchluſs dieſes Äons durch Erſcheinung des Meſſias zu füren, hielten nicht nur die danieliſchen Weisſagungen, die, wie z. B. aus Joſephus bekannt iſt, in hohem Anſehen ſtanden, den Blick auf die Endkataſtrophe und die auf ſie hinweiſenden Zeichen der Zeit offen, ſondern der jüdiſche Geiſt erzeugte auch neue Verſuche, den Weltlauf zu konſtruiren und der zuverſichtlichen Erwartung der endlichen Verherrlichung des Bundesvolks und ſeines Triumphs über das Heidentum einen prophetiſchen Ausdruck zu geben. Hilgenfeld (Die jüdiſche Apokalyptik in ihrer geſchichtlichen Entwicklung, 1857, S. 254 ff.) hat warſcheinlich gemacht, daſs es in Paläſtina namentlich eſſäiſche Kreiſe waren, in denen dieſe Apokalyptik erblühte.

Zuerſt kommt hier das Buch Henoch in Betracht, deſſen Grundſchrift nach den neueren Unterſuchungen etwa um 110 v. Chr. verfaſst ſein muſs. An die Stelle der danieliſchen Jarwochen treten hier 70 Herrſcherzeiten, als die Zeiten von 70 böſen heidniſchen Hirten, denen die Herde Iſraels überliefert wird; dieſe Zeiten müſſen erfüllt ſein, ehe die Vollendung kommt (89, 59 ff. nach Dillmanns Ausgabe 1853). Nachdem die 12 letzten Hirten (deren Reihe Antiochus Epiphanes eröffnet) mehr Schafe als die früheren umgebracht, erſcheint das Gericht (90, 19 ff.). Iſrael unterjocht die Heiden mit dem Schwert, die 70 Hirten und die abtrünnigen Glieder des Bundesvolks werden in eine feurige Tiefe geworfen. Hierauf wird in das neue Jeruſalem die neue Gottesgemeinde geſammelt, an der, wie aus ſpäteren Stellen erhellt (91, 10; 92, 3; 100, 5, doch vgl. ſchon 90, 33), auch die auferweckten Gerechten Teil haben. Nun erſt wird der Meſſias erwänt 90, 37 ff. Mit demſelben Symbol, wie in den ſpäteren Kapp. die Urväter und Erzväter bezeichnet, wird er als weißer Farre geboren, den alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels (d. h. alle heidniſchen Nationen) anflehen alle Zeit. Ihre Geſchlechter werden alle in weiße Farren verwandelt, „und der erſte unter ihnen [war das Wort, und ſelbiges Wort] ward ein großes Tier“. Der Meſſias erſcheint alſo hier als der Erſtling einer in ſein Weſen erhobenen Gottesgemeinde, inmitten deren er ſelbſt zu höherer Vollkommenheit heranwächſt. (Daſs die eingeklammerten Worte auf keinen Fall für die Chriſtologie benützt werden können, geht aus dem von Dillmann S. 287 Bemerkten zur Genüge hervor.) Merkwürdig iſt nun aber, daſs in dieſer Schilderung eine Teilnahme des Meſſias am Gericht und an der erſten Gründung der Gottesgemeinde nicht gelehrt wird. Verbinden wir damit (K. 93. 91, 12 ff.) die Darſtellung des Verlaufs der Weltgeſchichte nach 10 Wochen (= 70 Geſchlechtern, ſ. Dillmann S. 298 ff.). In der ſiebenten Woche erſteht ein abtrünniges Geſchlecht; es iſt die Zeit, die 89, 73 ff. geſchildert worden war, die Zeit des ſerubabelſchen Tempels mit ſeinem unreinen Opferdienſt. Am Ende der ſiebenten Woche werden die Auserwälten, die zur Pflanze der Gerechtigkeit gehören, d. h. das echte Iſrael, ſiebenfältige Belehrung erhalten über die ganze Schöpfung; dies iſt augenſcheinlich die Zeit des Ver-

sassers. Die achte Woche, die der Gerechtigkeit, entspricht der 90, 19 ff. geschilderten Zeit, wo das ware Israel mit dem Schwert alle seine Feinde niederkämpft und am Ende der ware Tempel aufgerichtet wird dem großen Könige zum Preis für immer und ewig. In der neunten Woche wird das große Gericht der ganzen Welt geoffenbart werden und werden alle Menschen nach dem Weg der Rechtschaffenheit schauen, was auf die Ausbreitung der waren Religion geht; endlich in der zehnten Woche erfolgt das Gericht für die Ewigkeit u. s. w. Vom Messias ist in dieser Schilderung nicht die Rede. Desto häufiger tritt der Messias auf in dem Abschnitt K. 37—71, den die Einen für den ältesten, die Andern für den jüngsten Teil des Buches erklären, Hilgenfeld sogar als ein christliches Produkt betrachtet. Bei dem Alten der Tage schaut der Seher 46, 1 ff. einen andern, dess Aussehen wie das eines Menschen ist, und dessen Antlitz voll Anmuth gleich einem der heiligen Engel. Der Engel, den er über diesen „Menschensson" (vgl. 48, 2; 62, 7 u. a.) befragt, bezeichnet ihn als den, bei dem die Gerechtigkeit want, der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart, weil der Herr der Geister ihn erwält hat (daher von 40, 5 an die widerholte Bezeichnung des Messias als des Auserwälten), dessen Los auf Grund seiner Rechtschaffenheit für die Ewigkeit das herrlichste ist (vergl. 49, 2 ff.). Der Name des Messias ist nach 48, 3 bereits vor der Weltschöpfung von dem Herrn der Geister genannt; ob dies von bloßer Prädestination oder von der Präexistenz des Messias zu verstehen sei, darüber kann man streiten; aber V. 6, „er ward auserwält und verborgen vor ihm, ehe denn die Welt geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit wird er vor ihm sein", fürt eher auf die letztere. In dieser Verborgenheit ward er den Heiligen und Gerechten geoffenbart, vgl. 62, 7 (Dillmann bezieht dies auf die Offenbarung des Messias durch den Geist der Weissagung, wogegen Hilgenfeld (S. 157) in der Gemeinde der Auserwälten, welche die Offenbarung des Menschensones erhalten hat, die christliche Gemeinde sieht, welche den Menschenson bereits in seiner ersten niedrigen Erscheinung anerkannte.) Bei seiner Erscheinung wird der Menschenson nach 46, 4 ff. alle Mächtigen der Erde, die ihn nicht anerkennen, aus ihren Reichen verstoßen und sie der Finsternis und der Verwesung anheimgeben. Auf seinem Throne sitzend wird der Auserwälte Auswal halten unter der Menschen Taten und Stätten one Zal, 45, 3. 4. Er gründet die Gemeinde der Gerechten, in deren Mitte er wont, an der durch die in diesen Tagen erfolgende Auferstehung der Toten 51, 1; 61, 5 (die deutlich als allgemeine erscheint) auch die entschlafenen Gerechten, die der Messias auserwält, Teil haben, 51, 2. Weil er der Welt Licht und Heil bringt, werden alle Erdenbewoner ihn verehren; selbst seine Feinde, die ihn verleugnet haben, werden sich ihm beugen, 51, 3—5; 62, 9. Ob noch in diese Zeit der messianischen Herrschaft jener 56, 5 ff. geschilderte letzte Kampf der Weltmächte gegen das Land der Auserwälten fällt, der an der heiligen Stadt zerschellt aber ob dieser Kampf in die Zeit vor dem Weltgericht zu setzen ist, das ist bei der Unklarheit, mit der das Verhältnis der einzelnen Momente der Endzeit untereinander gehalten ist, schwer zu entscheiden. Der Widerspruch, in welchem diese Messiaslehre mit der einfacheren K. 90 zu stehen scheint, läßt sich allerdings ausgleichen; stehen doch auch bei den Propheten häufig verschiedene Anschauungen ziemlich unvermittelt nebeneinander. Wäre nun der Abschnitt K. 37—71 ein ursprünglicher Bestandteil des Buchs, dann fänden wir allerdings bei Henoch, wie Dillmann S. XXIV sagt, „die höchste uns bekannte Messiaslehre, zu der es das vorchristliche Judentum gebracht hat". Auch läge darin, daß der Messias beides, der Herr vom Himmel und (62, 5) der Weibessson ist, an und für sich noch keine Durchbrechung des jüdischen Standpunktes, sondern nur eine Kombination der Danielschen Anschauung mit Mich. 5, 2. Eine Menschwerdung Gottes wird in dem Buche nicht gelehrt; sie liegt auch nicht in der einmal (105, 2) vorkommenden Bezeichnung des Messias als des Sones Gottes. Immerhin aber ist der Schritt von den einfachen Aussagen der messianischen Stellen des Alten Testaments zu der in Henoch K. 37—71 entwickelten Christologie so bedeutend, daß dadurch im Zusammenhang mit andern, von Hilgenfeld zusammengestellten Argumenten die Ansicht, welche den bezeichneten Abschnitt auf

eine spätere judenchristliche Überarbeitung des Buchs zurückfürt, als die warscheinlichere sich herausstellt. — Neben den paläſtinenſiſchen Henoch ſtellen wir ſogleich das demſelben der Zeit nach nahe ſtehende alexandriniſche Seitenſtück. Bekanntlich iſt das Buch Daniel frühzeitig, warſcheinlich noch wärend des makkabäiſchen Freiheitskampfes, ins Griechiſche überſetzt und überhaupt, wie dies ſchon aus den der griechiſchen Überſetzung beigefügten Zuſätzen erhellt, von den alexandriniſchen Juden mit beſonderer Aufmerkſamkeit behandelt worden. Die durch dasſelbe geweckten apokalyptiſchen Gedanken kleideten ſich aber in Alexandria in ein anderes Gewand, nämlich in das der Sibylle; ein heidniſcher Mund ſollte die künftige Herrlichkeit des Judentums und ſeinen Triumph über das Heidentum verkündigt haben. Das älteſte Dokument dieſer Art iſt das im 3. Buch der Sibyllinen (V. 97 ff. und Friedliebs Ausg.) enthaltene Orakel, deſſen Abfaſſung (ſ. Hilgenfeld S. 81 ff.) unter dem ſiebenten Ptolemäer Phyſkon ungefär ins Jar 140 v. Chr. zu ſetzen iſt. Dieſes Orakel verkündigt namentlich auch die Zukunft des Meſſias. Zwar ob in V. 286 f. unter dem vom Himmel geſendeten König, der jeglichen Mann in Blut und Feuergtanz richten wird, nach Hilgenfeld der Meſſias zu verſtehen ſei, iſt zweifelhaft. Spricht für die meſſianiſche Deutung der an Dan. 7, 13 erinnernde Ausdruck und der Zuſammenhang mit dem nächſten Verſe, wo die unzerſtörliche Dauer des davidiſchen Königsſtamms verkündigt wird, ſo iſt dagegen die Erwänung des ſerubabelſchen Tempelbaues V. 290 und der Zuſammenhang mit 291 ff. der gewönlichen Auffaſſung, die unter dem vom Himmel geſandten König den Cyrus verſteht, günſtiger. Dagegen erſcheint unbeſtritten der Meſſias V. 652 ff. Nachdem überall die ſchrecklichſten Kriege gewütet, alles verheert iſt, wird Gott vom Aufgang her einen König ſenden, der auf der ganzen Erde den Krieg beſchwichtigt, das Volk Gottes verherrlicht. Demungeachtet werden die heidniſchen Könige noch einen Verſuch machen, das Volk Gottes zu bekriegen, den Tempel Gottes und ſeine Verehrer zu vernichten. Sie werden deshalb rings um die Stadt (Jeruſalem) ihre Throne aufrichten, Gott aber wird ſie vernichten und dieſes Gericht ſoll dazu dienen, daſs man auf der weiten Erde den unſterblichen Gott erkenne. Dann werden die Söne des großen Gottes alle um den Tempel herumwonen in Ruhe und Frieden, von Gott wie von einer feurigen Mauer beſchützt und des göttlichen Geſetzes ſich befleißend. Wenn dies vollendet iſt, werden alle bei der größten Fruchtbarkeit der Erde one Krieg in Ruhe und Glückſeligkeit leben, vereint unter Gottes Geſetz in dem Reiche, das er ſelbſt nach Vernichtung der Böſen und Übermütigen in Ewigkeit aufrichtet, wo man von der ganzen Erde Weihrauch und Opfer zum Tempel des großen Gottes bringen, auch in die äußere Natur der Friede eindringen wird. Der Meſſias tritt in dieſer letzten Schilderung wider völlig zurück. Um was es ſich handelt, iſt die allgemeine Herrſchaft des Geſetzes, nicht die Vollendung des davidiſchen Königtums; der Gott Iſraels iſt der große König, er übt nach 780 f. ſeine Herrſchaft durch Propheten. (V. 775, wo auf eine den Zuſammenhang ſtörende Weiſe der Son des großen Gottes erwänt wird, iſt anerkanntermaßen ein ſpäteres Einſchiebſel.) Dieſes Zurücktreten der Perſon des Meſſias iſt um ſo charakteriſtiſcher, da die Schilderung ſich ganz an Jeſ. 11, 6 ff. anlehnt. Mit Recht pflegt man die Beſchreibung, die Virgil in der vierten Ekloge von dem widerkehrenden goldenen Zeitalter gibt, auf dieſes Orakel zurückzuſüren; noch mehr aber dient V. 652 zum Beweis, wie durch die Sibyllinen meſſianiſche Vorſtellungen in die Heidenwelt drangen; denn zur Verbreitung jener Sueton. Vespas. c. 4 erwänten vetus et constans opinio hat wol auch das Wort der Sibylle von dem aus dem Oſten kommenden König beigetragen. In dieſem ſibylliniſchen Orakel erſcheint, wie im B. Henoch als die feindliche Weltmacht, durch deren Sturz die Vollendung des Gottesreiches bedingt wird, zunächſt noch das griechiſche Wettreich und ſeine Fortſetzung in den Reichen der Diadochen, namentlich dem ſyriſchen. Doch tritt im Geſichtskreis der Sibylle bereits auch die römiſche Macht als diejenige hervor, welche das Strafgericht an dem griechiſchen Reiche vollziehen, ſelbſt aber dem erſtarkenden Gottesvolke erliegen werde (V. 175 ff. 520 ff. 638 f.). Seit aber die römiſche Macht im Oſten über den Trümmern der macedoniſch-griechiſchen Staten

immer weiter um sich griff und mit den Juden selbst in feindlichen Konflikt trat, erschien diese an der Stelle des Hellenismus als die letzte Verkörperung des Heidentums (vgl. auch Onkelos zu 4 Mos. 24, 24). Dass das vierte Weltreich des Daniel, dem es beschieden sei, durch das messianische Reich zertrümmert zu werden, das römische sei, stand nun fest, und so wurde jede Steigerung des römischen Druckes ein Zeichen weiter, dass der Messias nahe sei. Ging ja doch durch die ganze römische Welt die Ahnung eines aus den Wehen der Zeit sich hervorringenden neuen Weltalters. Wie sich die jüdischen messianischen Erwartungen mit dem Gang der politischen Begebenheiten in Zusammenhang setzten, zeigt besonders das sibyllinische Orakel III, 36—62, von einem ägyptischen Juden verfasst unter dem letzten Triumvirate, dessen verhängnisvolle Bedeutung in Rom selbst im Jare 711 a. U. furchtbare Zeichen und Wunder, durch einen etruriſchen Seher auf die bevorstehende Erneuerung alten Königtums gedeutet (Appian. ἐμφύλ. IV ed. Becker p. 725), angekündigt haben sollten. (In dieselbe Zeit fällt auch Virgils vierte Ekloge). Wenn Rom, weissagt jene Sibylle, dereinst über Ägypten herrscht, wird das größte der Reiche des unsterblichen Königs unter den Menschen erscheinen, und es kommt ein heiliger Herrscher, der für alle Jarhunderte die Herrschaft der ganzen Erde behaupten wird. Drei Männer werden Rom schrecklich verwüsten, durch Feuerregen vom Himmel gehen die Menschen zugrunde. (Die folgende Stelle vom Kommen Beliars, welcher Verstorbene erwecken und andere Zeichen verrichten und durch seine Gaukelei Juden und Heiden verfüren wird, betrachtet Hilgenfeld S. 241 mit Recht als eine spätere Einschaltung.) Das Zeichen hiefür ist, dass die Welt von der Hand eines Weibes (Kleopatra) beherrscht wird, dann erfolgt der Weltuntergang, der demnach hier als der messianischen Zeit vorangehend betrachtet wird. Er wird signalisirt durch die den Übergang des Hellenismus ins Römertum vermittelnde Kleopatra.

Den Schluss der jüdischen Apokalyptik bildet das vierte Buch Esra. Die Zeit seiner Abfassung wird verschieden bestimmt; neuestens wird es wider in die vorchristliche Zeit gesetzt, von Lücke (in der zweiten Aufl. der Einleitung in die Offenbarung Joh. S. 209) noch in die Zeit Cäsars, von Hilgenfeld in die Zeit der herodianischen Herrschaft. Für die letztere Ansicht aber darf man sich wenigstens auf Vulg. 6, 9 (aeth. 4, 16) schwerlich berufen; wenn dort Esau als Signatur des Endes dieser Weltzeit angegeben ist, so ist das wol ebenso zu verstehen, wie später in der rabbinischen Theologie (s. Buxtorf, Lex. chald. p. 30) Edom Rom bedeutet. Die messianischen Vorstellungen dieses Buches enthalten bereits mehreres, was der jüdischen Messiaslehre des talmudischen Zeitalters eigentümlich ist. Die Ansicht, welche das Buch ans Ende des ersten oder in den Anfang des 2. Jarhunderts n. Chr. setzt, ist überhaupt noch nicht widerlegt; es kann aber auf diese Frage hier nicht näher eingegangen werden. Der Widerspruch, mit dessen Lösung diese Apokalypse sich beschäftigt, ist derselbe, dem schon Sacharja und Maleachi zu begegnen haben (6, 9 geht vielleicht auf Mal. 1, 2 ff. zurück): das Volk Gottes gedrückt und den Heiden zur Schmach hingegeben, die Heiden verschont, wo ist der Gott des Gerichtes? Die heidnische Weltmacht ist durch das römische Reich repräsentirt, den Adler, das vierte der Tiere, die Gott hat in dieser Welt regieren lassen (K. 11). Es ist dies das vierte Danielsche Reich, das aber dem Daniel selbst noch nicht ausgelegt worden ist (12, 11 f.; aeth. 12, 16). Die tatsächliche Lösung des bezeichneten Widerspruchs erfolgt durch das messianische Gericht, das, nachdem die Ungerechtigkeit in der römischen Herrschaft ihren Gipfel erreicht hat, plötzlich eintritt. Der Messias ist der Mann, den der Höchste lange Zeit aufbehalten hat wider die Gottlosigkeit, der dann wie ein brüllender Löwe hervorbricht, um den weltherrschenden Adler wegen seiner Ungerechtigkeit zur Rechenschaft zu ziehen und ins Feuer zu werfen (11, 37 ff.; aeth. 11, 41 sq.), das Volk Gottes aber zu erlösen und zu beglücken bis zum Tage des letzten Gerichtes (12, 33 f.; aeth. 12, 40 sq.). Näher wird die Erscheinung und das Werk des Messias K. 13 geschildert. Vom Meere steigt ein gewaltiger Wind auf, der alle seine Wellen umrürt; das bedeutet nach V. 51 f. (aeth. 53 sq.) das Hervorkommen des Messias aus der Verborgenheit; denn gleichwie, was in der Tiefe

des Meeres ist, nicht erforscht werden kann, wird niemand den Son Gottes vor dem Tage seiner Erscheinung sehen können. Aber voraus verkündigt wird seine Erscheinung nach V. 31 f. durch Kriege auf Erden, da Stadt gegen Stadt, Volk gegen Volk, Königreich gegen Königreich sich erhebt, und durch andere Zeichen. Vgl. hiemit 6, 24 ff. aeth. 4, 27 ff.; dort ist auch von der Erscheinung solcher Menschen die Rede, welche den Tod nicht geschmeckt haben, worunter wol Henoch, Moses und Elias zu verstehen sind. (Wir haben hier somit bereits die Lehre von der Verborgenheit und den Wehen des Messias.) Die Person des Messias wird nicht näher bezeichnet; das „aus dem Samen Davids", das der äth. Text 12, 37 hat, fehlt im lateinischen. Der aus der Verborgenheit hervorgetretene Messias fliegt einher mit den Wolken des Himmels (aeth. 13, 2). Wohin er sein Antlitz wendet, erzittert Alles, wie Wachs vor dem Feuer zerschmilzt, was seine Stimme vernimmt. Wenn nun die Völker diese Stimme hören, werden sie ihre Kriege unter einander aufgeben; eine unzälige Menge von den Winden des Himmels her wird sich zusammenscharen, um wider den Messias zu streiten; es bildet sich aber ein Berg (der Zion nach V. 35 f. aeth. 39 f.), auf den er fliegt. Gegen den Anlauf der Menge wendet er keine Waffen an; durch den flammenden Odem seines Mundes wird sie verzehrt. Darauf steigt der Mann vom Berge und ruft einen andern friedsamen Haufen zu sich; das sind nach V. 40 ff. die zehn Stämme, die einst von Salmanassar weggefürt worden waren und nun, auf wunderbare Weise gefürt, widergebracht und mit dem im heiligen Lande übrig gebliebenen Reste des Volkes vereinigt werden. (Hier ist der Keim der späteren Lehre vom Messias ben Joseph.) Das nun beginnende messianische Reich aber ist ein zeitlich begrenztes. Nach 400 Jaren (über diese im Talmud widerkehrende Zal wird später gehandelt werden) wird der Messias mit allen lebenden Menschen sterben und die Welt wird sieben Tage in das alte Schweigen zurücksinken. Dann wird die Erde alle Toten widergeben und der Höchste offenbar werden auf seinem Richterstul; die Zeit der Langmut hat dann ein Ende, Warheit und Gerechtigkeit werden allein bestehen. 7, 28 ff. (in der Vulg. ist V. 28 der Name Jesus one Zweifel von christlicher Hand eingeschoben), aeth. 5, 29 ff. Der äthiopische und arabische Text hat nach dieser Stelle einen längeren Zusatz (6, 1 ff.), in welchem das Bemerkenswerteste dies ist, dass auch das auf die Auferstehung folgende Gericht, das (7, 12) diesen Weltlauf abschließt und den Anfang der neuen Welt bildet, selbst wider als ein längerer Zeitraum von 700 Jaren (nach dem Arab. als eine Jarwoche) gefasst wird. Nach dem 4. Buch Esra geht also die messianische Zeit dem Weltende *voran*, sie gehört ganz dem *αἰὼν οὗτος* an, dessen letzte Periode sie bildet, was, wie wir unten sehen werden, auch später die gewönlichere jüdische Lehre war. Aus der Vision des 14. Kap. ist nur dies anzufüren, dass der Verf. (nach der vorzuziehenden Lesart des äth. Textes in V. 9) den gegenwärtigen Weltlauf in zehn Teile teilt, von denen $9^1/_2$ vergangen seien; welcher Berechnung der Weltdauer der Verfasser hierbei folgt, ist nicht sicher auszumachen (s. hierüber Lücke S. 209).

Die bisherige Darstellung hat die messianische Hoffnung in dem jüdischen *Schrifttum* bereits bis dahin verfolgt, wo dieselbe schon eine Macht im jüdischen *Volksleben* geworden war. Den Grund hiezu legte, wie schon bemerkt wurde, die herodianische Zeit. Als nämlich das makkabäische Fürstenhaus gestürzt und an ihre Stelle eine schon um ihres idumäischen Ursprungs willen verhasste Dynastie und dazu noch der Druck römischer Oberherrschaft getreten war, richtete sich der Blick Vieler auf den verheißenen Retter aus Davids Geschlechte (Son Davids erscheint von nun an als geläufige Bezeichnung des Messias Matth. 9, 27; 12, 23; 21, 9; wie später im Talmud); was bisher Schulfrage gewesen, drang unter das Volk, und dies um so leichter, je mehr das schriftgelehrte Pharisäertum sich zu der die Masse beherrschenden politischen Partei ausbildete. Die Hauptquelle für die Darstellung der messianischen Volksvorstellungen jener Zeit bildet das Neue Testament, nächst diesem Josephus, der aber bekanntlich mit großer Vorsicht über diesen Punkt sich äußert. — Das Neue Testament zeigt als wesentliches Element der jüdischen Frömmigkeit jener Zeit das Harren auf die Er-

löſung (Luk. 1, 38), das eben (2, 25) ein Harren auf den Meſſias, den Troſt Iſraels (נחום im Talmud) iſt. Das Ziel dieſes Harrens iſt auch bei den Frommen die äußere Vollendung des Gottesreichs (vgl. 19, 11), die Erlöſung Iſraels aus der Hand ſeiner Feinde (1, 74), die Wiederaufrichtung des Königtums Iſraels (Apg. 1, 6, vgl. Matth. 20, 21). Aber dieſe Hoffnung iſt durchdrungen von dem geiſtigen Gehalt der prophetiſchen Meſſiasweisſagung: die Vorausſetzung des meſſianiſchen Heils iſt die Vergebung der Sünden (Luk. 1, 77), das Leben des meſſianiſchen Reiches ein Gott Dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit (1, 75), mit der Verherrlichung Iſraels verknüpft ſich die Offenbarung des Heils an die Heiden (2, 32). Wer aber von der meſſianiſchen Zeit vor allem eine geiſtige Umwandlung des Volkes erwartete, dem konnte beim Blick auf den damaligen Zuſtand desſelben nicht entgehen, daſs das Werk des Meſſias durch ſchwere Kämpfe werde hindurchgehen müſſen. Sind darauf ſelbſt die Jünger Jeſu gefaſst (Joh. 13, 37; Matth. 20, 22), um wie viel mehr muſste ſolchen, denen ein tieferes Verſtändnis des Alten Teſtamentes erſchloſſen war, wie einem Simeon und Johannes dem Täufer im Geiſte klar werden, daſs der Weg des Meſſias durch Leiden zur Herrlichkeit gehe (Luk. 2, 34; Joh. 1, 29; die letztere Stelle geht auf Jeſ. K. 53 zurück, wie der Täufer ſelbſt Jeſ. 40, 3 auf ſich bezieht). — Weſentlich anderer Art iſt die meſſianiſche Hoffnung der Phariſäer und der von ihnen geleiteten Maſſe des Volks. Sie entſprach der Stellung des Phariſäismus zum Geſetze. „Wie ſie dem Geſetze ſeine Tiefe, Innerlichkeit und Geiſtlichkeit genommen haben, ſo dem Reiche Gottes ſeine ethiſche Würde und Herrlichkeit. Wie ſie das Geſetz wollen one Sündenerkenntnis und Buße, ſo die Realiſirung der meſſianiſchen Weisſagungen one die entſprechende Geſinnung". (Keerl, Das Wort Gottes und die Apokryphen, S. 60.) Die meſſianiſche Hoffnung geht demnach hier auf ein Erſcheinen des Reiches Gottes *μετὰ παρατηρήσεως* (Luk. 17, 20); ſie hat einen durchaus politiſchen Charakter. Ihr Ziel iſt zunächſt die Befreiung Iſraels von der heidniſchen Oberherrſchaft; denn Iſrael hat nur Einen Fürer und Herrn, Gott, und darf deswegen keinen Menſchen Herrn nennen (vgl. Jos. Arch. XVIII, 1, 6, Bell. jud. II, 8, 1; Joh. 8, 33). Die Konſequenz dieſer Richtung erſcheint in Judas dem Galiläer (ſ. d. Art. Bd. VII, S. 272) und der von ihm ausgehenden Zelotenpartei, die freilich Joſephus von der phariſäiſchen unterſcheidet, one jedoch die Verwandtſchaft beider (*τὰ μὲν λοιπὰ πάντα γνώμῃ τῶν Φαρισαίων ὁμολογοῦσι*, heißt es Arch. l. c. von der Partei des Judas) und die revolutionäre Tendenz der Phariſäer (vgl. Arch. XVII, 2, 4) ganz abzulengnen; machte doch nach Arch. XVIII, 1, 1 ein Phariſäer, Sadduk, gemeinſame Sache mit Judas, auch ſind jene Schriftgelehrten, die nach Arch. XVII, 6, 2 sqq. in den letzten Tagen des Herodes den (one Zweifel römiſchen) Adler am Tempel zerſtören ließen, warſcheinlich Phariſäer geweſen. Als nähere Beſtimmungen der meſſianiſchen Erwartung, die aus den Schulen der Schriftgelehrten (vgl. Matth. 17, 10) in die Volksvorſtellung übergegangen waren, ſind im N. T. folgende angedeutet. Dem Meſſias muſs vorangehen Elias (Matth. 17, 10), neben dem noch die Erſcheinung eines andern Propheten (Joh. 1, 21. 25, vgl. Mark. 6, 15), beſonders des Jeremias (Mark. 16, 14) erwartet wurde. Der Meſſias ſoll nach der Schrift aus dem Samen Davids von Bethlehem kommen (Joh. 7, 42); wenn dagegen ebendaſelbſt V. 27 auf die Verborgenheit der Herkunft des Meſſias und das Plötzliche ſeines Auftretens hingewieſen wird, ſo iſt dieſe Vorſtellung mit der V. 42 ausgeſprochenen nicht ſchlechthin unvereinbar, wie auch der Targum des Jonathan beides, die anfängliche Verborgenheit des Meſſias (zu Mich. 4, 8) und die Geburt zu Bethlehem (5, 1) lehrt. Beſonders bemerkenswert iſt die Joh. 12, 34 ausgeſprochene Vorſtellung von dem ewigen Bleiben des Meſſias, nach dem Zuſammenhang ſo gefaſst, daſs ein leidender und ſterbender Meſſias als durchaus undenkbar erſcheint. Welche Macht die meſſianiſchen Erwartungen im Bewuſstſein des Volkes allmählich gewonnen hatten, zeigt der jüdiſche Nationalaufſtand gegen die Römer. Denn daſs die Impulſe jenes wilden Kampfes vorzugsweiſe dort zu ſuchen ſind, läſst ſich ſelbſt aus der verhüllenden Darſtellung des Joſephus erkennen. Er bezeugt B. jud. VI, 5, 4, daſs die Juden am meiſten zum

Krieg getrieben worden seien durch einen zweideutigen Orakelspruch in ihren heiligen Büchern, nach welchem um jene Zeit von ihrem Lande aus einer die Weltherrschaft erlangen sollte; der Spruch sei von ihnen auf Einheimisches gedeutet worden, wogegen Josephus selbst die Erfüllung desselben in der Erhebung Vespasians zur Imperatorwürde finden will. Welche Weissagung des A. T. Josephus meint, kann nach IV, 6, 3. VI, 2, 1, wornach dieselbe auch von der Eroberung der heiligen Stadt, der Verbrennung des Tempels u. s. w. gehandelt haben soll, nicht wol bezweifelt werden. Es ist Dan. 9, 24—27. Wie die zelotische Partei dies Orakel im einzelnen verstand, namentlich nach welcher Berechnung der 70 Wochen sie die Erscheinung des messianischen Reiches nahe glaubte, läfst sich nicht sicher bestimmen; vgl. hierüber besonders Wieseler, Die 70 Wochen Daniels, S. 150 ff. Im allgemeinen fafsten sie die Weisfagung so, es müsse allerdings mit Stadt und Tempel aufs äufserste kommen, dann aber werde plötzlich auf wunderbare Weise die göttliche Hilfe hereinbrechen. Auf ein plötzliches Erscheinen des Heils ging vom Anfang des Krieges an die Erwartung der fanatischen Partei (vgl. die Erzälung B. jud. II, 13, 4); und so verkündigte nach VI, 5, 2 noch am Tage des Tempelbrandes ein falscher Prophet, Gott gebiete dem Volk zum Tempel hinaufzugehen, dort werde man Zeichen der Rettung schauen. Es waren, fügt Josephus bei, von den Tyrannen viele Propheten unter das Volk gesteckt, welche es ermanten, auf Hilfe von Gott zu warten. — Nächst Dan. Kap. 9 kann noch, da Josephus IV, 6, 3 auf eine Mehrzal von Weissagungen anzuspielen scheint, besonders an Mich. 4, 11—14 im Zusammenhang mit 5, 1 ff. gedacht werden. Nur ist nicht warscheinlich, dafs (wie noch Baumgarten-Crusius, Bibl. Theol., S. 102 annimmt) die von Josephus hervorgehobene Zweideutigkeit der Weisfagung in dem מִקֶּדֶם 5, 1 liege, das man auch „von Osten her" gedeutet habe. Aus der Reflexion auf den Zusammenhang von Mich. Kap. 5 mit Kap. 4 fin. ist vielleicht auch die bekannte, schon bei Bar-Kochba geltend gemachte jüdische Meinung hervorgegangen, dafs der Messias am Tage der Tempelzerstörung in Bethlehem geboren worden sei. Die Zerstörung Jerusalems und ihre Folgen vermochten die messianische Erwartung der Juden so wenig zu brechen, dafs sie vielmehr von da an erst recht zum Glaubensartikel des Judentums wurde. Alles Elend und alle Verkommenheit des Volkes, wie sie aufs stärkste Mischna Sota IX, 12 sqq. geschildert sind, wurden nun zu Vorzeichen der im Anzug begriffenen Erlösung; ja noch einmal vermochte die Messiashoffnung, an Bar Kochba sich knüpfend, das Volk zu todesmutigem Kampfe zu begeistern. An Widerspruch von Seiten einzelner Lehrer fehlte es nicht. Dem gefeierten R. Akiba, der den Bar Kochba als Messias anerkannte, entgegnete R. Jochanan ben Thurta: „Eher wird Gras auf Deinen Wangen wachsen, als dafs der Messias komme" (Hieros. Taanith. IV, 8 in Ugolin. thes. vol. XVIII, 798). Ebenso stellt Hillel (nämlich Hillel II, zur Zeit Konstantins des Gr., s. Grätz, Gesch. d. Juden IV, 386) nach bab. Sanhedrin F. 99 den Satz auf: „Es gibt keinen Messias für Israel, weil sie längst ihn genossen haben in den Tagen des Hiskia". Darauf aber erwidert R. Joseph: „Das möge Gott dem Hillel verzeihen! Hiskia wann war er? Im ersten Haus; aber Sacharja (9, 9) weisfagte im zweiten Haus". — So entschieden aber das Dafs der Zukunft des Messias dem Judentum feststand, so verschieden wurde das Wie bestimmt. Im allgemeinen lassen sich in der bunt durcheinander gehenden Masse der jüdisch-messianischen Vorstellungen zwei Hauptrichtungen unterscheiden, die talmudisch-rabbinische, die vorzugsweise das politische Messiasbild festhält, und die höhere, in Bezug auf die Person und das Werk des Messias sich der christlichen Auffassung mehr nähernde, die am stärksten im Buche Sohar und der diesem verwandten Litteratur ausgeprägt ist. In wie weit auf die letztere das christliche Dogma von Einfluss gewesen ist, läfst sich nach dem dermaligen Stand der Untersuchung noch nicht sicher bestimmen. Dafs die Schriften, in denen sie erscheint, meistens verhältnismäßig jüngeren Ursprungs sind, ist nicht entscheidend, da eine alte Grundlage in denselben anerkannt werden mufs. Manches, was man schon aus christlichem Einfluss abgeleitet hat, läfst sich auch als weitere Entwicklung alttestamentlicher Ideeen wol erklären. — Die folgende

Darlegung der Grundzüge der jüdiſchen Meſſiaslehre iſt vorzugsweiſe aus den älteren Dokumenten des rabbiniſchen Judentums geſchöpft, dem Targum des Onkelos zum Pentateuch, dem aber nur Weniges zu entnehmen iſt *), und dem des Jonathan zu den Propheten, der Miſchna, die nur Dürftiges bietet, und den beiden Gemaren, endlich den älteren Schriften des Midraſch (ſ. über die letzteren Zunz, Die gottesdienſtl. Vorträge der Juden, S. 84 ff.). Die ſpäteren Schriften ſollen nur kurz berückſichtigt werden, teils zur Erläuterung und Vervollſtändigung der älteren Sätze, teils um auch die Eigentümlichkeiten der zweiten oben bezeichneten Richtung erkennen zu laſſen. (Vgl. zum Folgenden beſ. F. Weber, Syſtem der altſynagogalen paläſt. Theologie, 1880, S. 333 ff.)

Die jüdiſche Theologie unterſcheidet bekanntlich zwei Weltzeiten עולם הזה und עולם הבא; denn eben den Gegenſatz zweier aufeinander folgenden Weltperioden bezeichnen dieſe von der prophetiſchen Eſchatologie ausgehenden Ausdrücke urſprünglich, nicht den Gegenſatz des diesſeitigen irdiſchen Lebens und des jenſeitigen Vergeltungszuſtandes, wenn auch die letztere Umdeutung ſchon ziemlich früh vorkommt (ſ. beſonders Sifre zu 5 Moſ. 32, 4 in Ugol. Thes. XV, 880, vgl. Böttcher, De inferis § 545). Nach der herrſchenden Lehre erfolgt der Eintritt in den עולם הבא nicht unmittelbar nach dem Tode, ſondern nach der Auferſtehung, weshalb die hieher gehörige Hauptſtelle Miſchna Sanh. XI, 3 für die Teilnahme an dem עולם הבא als erſte Bedingung den Glauben an die Widerbelebung der Toten fordert. Hiernach ſind wahrſcheinlich auch die Ausſprüche Aboth IV, 21 ſ. zu deuten. Nun fragt ſich: zu welcher dieſer beiden Weltzeiten gehören die Tage des Meſſias (ימות המשיח)? Hierauf wird verſchieden geantwortet, indem dieſelben bald zu dieſer Weltzeit, bald zur künftigen gerechnet, bald endlich, was jedoch nur eine Modifikation der erſten Anſicht iſt, in die Mitte zwiſchen beiden Weltzeiten geſtellt werden. (S. Bleek, Comm. zum Hebräerbrief II, a. S. 20 ff.; Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 213 ff.) Es liegen dieſen Anſichten verſchiedene Anſchauungen vom meſſianiſchen Reich zu Grunde. Nach der einen erſcheint der Meſſias am Ende dieſer Weltzeit, um das zu vollbringen, wodurch die Aufrichtung ſeines Reiches bedingt iſt, namentlich das Gericht und die Auferweckung der Toten, womit עולם הזה ſchließt, ſeine Segensherrſchaft aber gehört dem עולם הבא an. In dieſem Sinn heißt es Targ. Jon. zu 1 Kön. 4, 33: „Salomo weisſagte über die Könige des Hauſes Davids, welche herrſchen ſollten in dieſer Welt, und über die kommende Welt des Meſſias“; ebenſo wird Tosephot zu hab. Sanh. f. 110 h. geradezu geſagt: die künftige Welt das ſind die Tage des Meſſias“. Nach der andern überwiegend vorherrſchenden Auffaſſung dagegen, der wir bereits in der Apokalypſe des Eſra begegneten, ſetzt das meſſianiſche Reich die Verhältniſſe dieſer Weltzeit bis zu ihrem Abſchluſſe fort, nur daſs Rom und Jeruſalem ihre Rolle vertauſchen. S. bab. Sanh. f. 99: „Es iſt kein Unterſchied zwiſchen dieſer Welt und den Tagen des Meſſias als in der Dienſtbarkeit heidniſcher Reiche“; hab. Schabb. f. 63. „R. Elieſer ſagt: Nicht einmal in den Tagen des Meſſias wird man aufhören, Waffen zu tragen, ſondern erſt in der künftigen Welt.“ Dieſes meſſianiſche Reich iſt natürlich zeitlich begrenzt **); auf dasſelbe folgt dann der Untergang dieſer Welt und die Schöpfung der neuen.

---

*) Onkelos erklärt im Pentateuch nur zwei Stellen vom Meſſias, die vom Schilo 1 Moſ. 49, 10 und vom Stern aus Jakob 4 Moſ. 24, 17, wogegen der jüngere Targum 17 Stellen des Pentateuchs (worunter auch 1 Moſ. 3, 15) meſſianiſch deutet, oder doch den Meſſias in dieſelben einſchiebt. S. die Aufzählung derſelben in Buxtorfs lex. chald. et talm. p. 1268 f.

**) Mit beſonderer Klarheit hat unter den ſpäteren Rabbinen Maimonides in ſeiner Erklärung von Mischna Sanhedrin XI, 1 (Surenhus. IV, p. 262, vgl. Pococke, Porta Mosis p. 157 sqq.) dieſe Anſchauung entwickelt. „Per dies Messiae intelliguntur tempora monarchiae quae Israeli restituetur et quibus in terram sanctam revertentur Israelitae, atque illud regnum erit omnium maximum, regnique sedes erit in Zione etc. — Sed de universo orbe nihil ab hocce rerum statu mutabitur, praeterquam quod monarchia redibit ad Israelitas. — Mortuo autem nostro Messia regnabit filius ejus et filius filii ipsius. Nam mortem ipsius propheta memiuit Jes. 42, 4. Et regnum ipsius longum tempus durabit illustrissimo modo, et hominum vitae prolongabuntur etc.“

„Alle Propheten haben nur von den Tagen des Meſſias geweisſagt, in Betreff der künftigen Welt aber gilt: kein Auge hat geſehen ꝛc.“ bab. Schabb. f. 63. (Vgl. die Schilderung der künftigen Welt in bab. Berachoth f. 17 a; es findet in ihr kein Eſſen und Trinken, keine Fortpflanzung ſtatt, die Gerechten ſitzen in ihr mit Kronen auf ihren Häuptern und genießen von dem Glanz der Schechina). — Die Dauer des meſſianiſchen Reiches und ihr Verhältnis zur übrigen Weltdauer, ebendamit die Zeit der Erſcheinung des Meſſias wird ſehr verſchieden beſtimmt. S. als Hauptſtelle bab. Sanh. f. 97 sqq. (Ugol. thes. XXV, 958 sqq.). Nachdem hier angegeben worden iſt, daſs die Welt 6000 Jare beſtehen und darauf als Weltſabbath nach Rab Ketina ein ſiebentes Jartauſend, in dem die Welt öde ſein wird, nach Abaji ein doppeltes Jartauſend der Weltverödung folgen werde, heißt es weiter: „Es iſt Überlieferung der Schule des Elia, 6000 Jare dauert die Welt, nämlich 2000 Thohu, 2000 Thora, 2000 die Tage des Meſſias; aber wegen unſerer Sünden, welche viel ſind, iſt ein Teil von ihnen abgelaufen“. Nachher wird nach einer andern Anſicht die Dauer der Welt auf 85 Jobelperioden beſtimmt, in deren letzter der Son Davids kommt, „ob am Anfang oder am Ende derſelben weiß man nicht“. Weiter unter wird als angeblich perſiſche Überlieferung angefürt, daſs 4291 Jare nach Erſchaffung der Welt es Kämpfe der Seeungeheuer und die Kriege Gog's und Magog's geben werde, „und die übrigen ſind die Tage des Meſſias, und Gott wird die Welt nicht erneuern, außer nach 7000 Jaren“. Dagegen verwerfen andere Autoritäten die Berechnung der Ankunft des Meſſias und verweiſen auf Hab. 2, 3, wie R. Samuel Bar Nachman mit Bezugnahme auf dieſe Stelle ſagt: „Es verhauche das Gebein derjenigen, welche die Termine berechnen; denn wenn man den Termin erreicht hat und er (der Meſſias) nicht gekommen iſt, ſagen ſie: er kommt nicht mehr“ *). — Was die Dauer der Tage des Meſſias betrifft, ſo gibt Sanh. f. 99 b. (Ugol. 972) eine Reihe der verſchiedenſten Berechnungen. Nach Pſ. 95, 10 und 90, 15 rechnen die Einen 40, nach der letzteren Stelle („erfreue uns gleich den Tagen, die Du uns plagteſt“) ein Anderer, indem er 1 Moſ. 15, 13 zur Erläuterung herbeizieht, 400 Jare. Außerdem finden ſich a. a. O. Berechnungen zu 70 Jaren (auf Grund von Jeſ. 23, 15, wo der מֶלֶךְ אֶחָד der Meſſias ſein ſoll), zu drei Menſchenaltern (wie das דור דורים Pſ. 72, 5 erklärt wird) zu 365, zu 1000, ja zu 7000 Jaren. — Die Erſcheinung des Meſſias erfolgt plötzlich (bab. Sanh. f. 97: „Drei Dinge kommen unverſehens, der Meſſias, Gefundenes und ein Skorpion“); ob im Niſan, in dem einſt die Erlöſung aus Ägypten erfolgte, oder im Tiſri nach Pſ. 81, 4, darüber wird geſtritten (ſ. die Mechilta zu 2 Moſ. 12, 42, Ugol. XIV, 90). Doch erfolgt ſeine Erſcheinung nicht unvermittelt und nicht one Vorzeichen. Die Bedingungen ſeiner Erſcheinungen (vgl. Weber a. a. O. S. 334 f.) bezeichnet R. Jochanan (bab. Sanh. f. 98. Ugol. p. 966) im allgemeinen ſo: „der Son Davids kommt nicht, außer in der Generation, in der alle unſträflich oder in der alle ſchuldig ſind“, indem für das Erſtere auf Jeſ. 60, 21, für das Zweite auf Jeſ. 59, 16 verwieſen wird. Zur Erläuterung des erſten Satzes dienen folgende Stellen. Hieros. Taanith f. 64 (Ugol. XVIII, 686): „Was verzögert (das Kommen des Meſſias)? Antwort: die Bekehrung; kehret um, kommet (nach Jeſ. 21, 12). R. Acha: Wenn Iſrael nur einen Tag Buße täte, würde ſogleich der Son Davids kommen. Was iſt der Grund? Heute wenn ihr ſeine Stimme hörtet! (Pſ. 95, 7). R. Levi ſpricht: Wenn Iſrael auch nur Einen Sabbath nach der Ordnung beobachtete, würde ſogleich der Son Davids kommen“. Ebenſo die Mechilta zu 2 Moſ. 16, 25, bab. Sanh. f. 97. „Rab ſagt: Alle Termine ſind verſtrichen und die Sache hängt nur von Bekehrung und guten Werken ab“. Wie

*) Ebenſo ſpäter Maimonides; ſ. Pococke, Porta Mosis, p. 176. Die Tage des Meſſias ſind nach ihm ein Fundamentalartikel; aber Sache des Glaubens und des Harrens. Man ſoll ihm keinen Termin beſtimmen, auch nicht Schriftſtellen dahin auslegen, daſs man ihnen die Zeit ſeiner Ankunft entlocken will.

ſoll aber dieſe Buße Iſraels zuwege gebracht werden? Hieros. Taanith f. 63 (Ugol. 684): „Der Heilige beſtellt über ſie einen harten König wie Haman, und ſofort werden ſie Buße tun und erlöſt werden", Jer. 30, 7. Dies fürt auf den zweiten Satz, daſs nämlich die Ankunft des Meſſias durch eine furchtbare Zerrüttung aller ſittlichen Verhältniſſe, mit der dann die ſtärkſte äußere Bedrängnis ſich verbindet, eingeleitet werde. Es iſt dies die Lehre von den Meſſiaswehen, חבלי המשיח. (Vgl. Weber a. a. O. S. 336.) Die Hauptſtelle hiefür iſt Miſchna Sota IX, 15. Nachdem hier geſchildert worden, wie ſeit der Zerſtörung des Tempels und dem Tod gefeierter Lehrer ſich Alles verſchlechtert habe, wird ſo fortgefaren: „In der Endzeit des Meſſias wird die Schamloſigkeit groß werden; die Theurung wird ſteigen, der Weinſtock wird ſeine Frucht geben, aber der Wein teuer ſein (man ſupplirt: wegen der Menge der Säufer); die Königreiche werden ſich abwenden zu Ketzereien (die Parallelſtelle bab. Sanh. f. 97 hat: zur Erkenntnis der Sadducäer; gemeint iſt warſcheinlich die Verbreitung des Chriſtentums), und es wird keine Zurechtweiſung ſein; das Lehrhaus wird zum Hurenhaus, Galiläa wird verheert, die Grenzen (d. h. das Landgebiet, ſ. Buxtorf unter גבול) werden verwüſtet und die Bewoner der Grenze werden umherziehen von Stadt zu Stadt und kein Erbarmen finden; die Weisheit der Schriftgelehrten wird ſtinkend werden; die ſich vor dem Sündigen ſcheuen, wird man verachten, und die Warheit wird vermiſst werden. Knaben werden das Angeſicht der Greiſe beſchimpfen, Greiſe aufſtehen vor den Jungen; der Son hönt den Vater, die Tochter erhebt ſich wider ihre Mutter, die Schnur wider ihre Schwieger und eines jeden Feinde ſind ſeine Hausgenoſſen. (Vgl. Mich. 7, 6; Matth. 10, 35 f.) Das Geſicht jenes Geſchlechtes gleicht dem Hundegeſicht, der Son ſcheut ſich nicht mehr vor ſeinem Vater. Und woraus verlaſſen wir uns? auf unſern Vater im Himmel". Hiemit vgl. bab. Sanh. f. 96 sq. (Ugol. XXV, 954 sq.): „R. Jochanan ſagt: In der Generation, in der der Son Davids kommt, vermindern ſich die Schüler der Weiſen und den Übrigen verſchmachten die Augen in Kummer und Seufzen und vielen Drangſalen, und ſchwere (Verfolgungs-) Edikte werden ſich erneuern. Während noch das erſte beſteht, eilt ſchon das zweite herbei. Unſere Weiſen haben überliefert: in der (Jar-)woche, in der der Son Davids kommt, im erſten Jar erfüllt ſich, was geleſen wird (Amos, 4, 5): ich laſſe regnen über eine Stadt und über die andere laſſe ich nicht regnen; im zweiten werden die Pfeile des Hungers entſendet; im dritten iſt große Hungersnot und ſterben Männer und Weiber und Kinder, Fromme und Männer von (guten) Werken, und das Geſetz wird vergeſſen von ſeinen Jüngern; im vierten iſt Überfluſs, aber nicht Überfluſs; im fünften iſt großer Überfluſs, man ißt und trinkt und iſt fröhlich, und das Geſetz kehrt zurück zu ſeinen Jüngern; im ſechſten Jar ſind Poſaunenſtöße, im ſiebenten Kriege; am Ausgang des ſiebenten kommt der Son Davids. Rab Joſeph ſagt: wie viele (Jar)wochen ſind, in denen ſolches geſchehen und er iſt nicht gekommen! ſpricht Abaji: im ſechſten Poſaunenſtöße und im ſiebenten Kriege, wann iſt das geſchehen? und ferner, wann iſt es in jener Ordnung geſchehen? Weiter unten heißt es: Der Son Davids kommt nicht, bis ſich die Angeber mehren; nach Andern, bis wenig werden die Jünger; nach Andern, bis die Münze aus dem Beutel ſchwindet; nach Andern, bis man verzweifelt an der Erlöſung. (Aa. Stellen ſ. bei Schöttgen, Horae hebr. et talm. T. II, p. 509 sqq.)

Wer iſt aber nun der erwartete Meſſias ſelbſt? Es kann nicht bezweifelt werden, daſs die verbreitetſte Lehre des Judentums von der Perſon des Meſſias eben die geweſen iſt, welche Tryphon in dem Dialog des Just. M. c. 49 kurz ſo ausſpricht: *πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι*, nachdem er in Kap. 48 die Lehre von der Gottheit und der ewigen Präexiſtenz des Meſſias für eine Torheit erklärt hat. Nicht einmal die übernatürliche Geburt des Meſſias wird zugegeben; die Alma Jeſ. 7 wird, indem Hiskia der Immanuel ſein ſoll, von der Gattin des Ahas verſtanden (vgl. K. 67 f. 71. 77). Daſs die Oppoſition gegen das Chriſtentum die jüdiſchen Lehrer veranlaſst hat, die menſchlich-natürliche Beſchaffenheit

des Meſſias ſtärker zu urgiren, läſst ſich allerdings nicht verkennen. Vgl. z. B. die polem. Stelle in Hieros. Taanith II, 1. (Ugol. XVIII, 718): „Es ſprach R. Abbahu: ſagt ein Menſch zu dir, Gott bin ich, ſo lügt er; des Menſchen Son bin ich, ſo wird er es zuletzt bereuen; ich fare gen Himmel — hat er es geſagt, ſo wird er es nicht beſtätigen“ (ſ. über dieſe Stelle Grätz, Geſchichte der Juden IV, 350). Aber auch in den älteſten Targumim, die doch in dieſer Beziehung noch unbefangen ſcheinen, läſst ſich die Lehre von der übermenſchlichen Dignität des Meſſias nicht nachweiſen. Im Targum des Jonathan fehlt ſowol bei Jeſ. 7, 14 als bei Mich. 5, 2 jede Spur, daſs hier eine Geburt des Meſſias von der Jungfrau wäre gefunden worden; Mich. 5, 1 wird dahin umgedeutet, der Name des Meſſias ſei von Ewigkeit her genannt worden. Die Paraphraſe von Jeſ. 9, 5 iſt allerdings zweideutig, doch iſt ſie warſcheinlich ſo zu erklären, wie die ſpäteren Rabbinen ſie gefaſst haben: „er nimmt das Geſetz auf ſich, es zu bewaren, und ſein Name wird genannt vor dem, deſs Rat wunderbar iſt, dem ſtarken Gott, dauernd in Ewigkeit: Meſſias, deſſen Friede reich ſei über uns in ſeinen Tagen“. Hiernach würde „der ſtarke Gott“ auf das nennende Subjekt, nicht auf das genannte ſich beziehen. (Aquila konſtruirt richtig, überträgt aber אֵל גִּבּוֹר nur durch *ἰσχυρός*, *δυνατός*). Auch die ſchon von Früheren (z. B. Schöttgen, Jeſus der wahre Meſſias, S. 8) aufgeſtellte, von Bertholdt (christol. Judaeorum p. 129) widerholte Behauptung, daſs die Targumim zuweilen den Meſſias mit dem מימרא דיי identifiziren, iſt wenigſtens in Bezug auf die älteren ganz unhaltbar. (Vgl. auch Weber S. 339). Wenn Onkelos 4 Moſ. 23, 21 paraphraſirt: „das Wort Jehovas, ihres Gottes, iſt ihre Hilfe, und die Schechina ihres Königs iſt unter ihnen“, ſo verſteht er unter dem König Jehova und nicht den Meſſias, an den er in dieſem Vers überhaupt nicht denkt (vgl. ſeine Paraphraſe von 4 Moſ. 11, 20) *). Vollends aber Jon. zu Jeſ. 42, 1 konnte nur durch ſtarkes Miſsverſtändnis geltend gemacht werden; es iſt dort zu überſetzen: „mein Erwälter, an dem mein Wort Gefallen hat“, ſo daſs die Stelle beſtimmtes Zeugnis für die Unterſcheidung des Logos und des Meſſias ablegt. — Übrigens iſt anzuerkennen, daſs die Anſchauung des Meſſias als eines höheren Weſens im Judentum nicht ganz verdrängt worden iſt. Sie tritt hervor in einigen Midraſchim, beſonders der Bereschith rabba, die nach Zunz (a. a. O. S. 176) im 6. Jarhundert redigirt ſein ſoll. Hier wird zu 1 Moſ. 1, 2 gelehrt, daſs der Geiſt Gottes, der im Anfang über den Waſſern ſchwebte, der Meſſias geweſen; zu 28, 10, daſs der Meſſias der große Berg ſei, von dem Sach. 4, 7 redet, höher als die Patriarchen, erhabener als Moſes, erhabener als die Engel des Dienſtes; zu 18, 1, daſs der Meſſias in der künftigen Welt zur Rechten Gottes ſei, Abraham zur Linken u. ſ. w., (ſ. dieſe und verwandte Stellen bei Bertholdt S. 101; Gfrörer S. 297, 433 f.; Weber 341 f.). Änliche Sätze finden ſich im Buche Sohar. Von beſonderem Intereſſe iſt in Bezug auf dieſes Buch die Frage, ob ſeine Lehre vom Metatron (die man, da ſie nur eine weitere Entwicklung der philoniſchen Logoslehre iſt, wol als ein älteres Lehrelement betrachten kann) bis zur Behauptung der perſönlichen Einheit des Meſſias mit dem Metatron fortſchreitet. Was Hengſtenberg (Chriſtologie III, 2, S. 85) beibringt, reicht nicht aus, um die Frage beſtimmt zu bejahen. Die Stelle bei Sommer, spec. theol. Soharicae, S. 35, redet allerdings von einer Inkorporation des Metatron in einem Mutterſchooß, aber one beſtimmte Beziehung auf den Meſſias. Edzard aber (tract. talm. Berachoth p. 230) argumentirt aus ein paar Stellen des ben Nachman ſo: weil dieſer Kabbaliſt in Jeſ. 49, 8; Mal. 3, 1 den angelus redemptor findet, jene Stellen aber von den Juden vom Meſſias erklärt zu werden pflegen, nihil poterat a Christiano

*) Aber auch in dem jüngern Targum zu 4 Moſ. 23, 21, wo es heißt: „das Wort Jehovas iſt ihre Hilfe, und der Jubel des Königs Meſſias erſchallt unter ihnen“, iſt ſehr die Frage, ob der Meſſias mit dem Wort Gottes identifizirt werden darf. Ebenſo zweifelhaft iſt Pſeudojon. zu 1 Moſ. 49, 18. Daſs aber der Targ. zu Pſ. 110, 1 hergezogen worden iſt, beruht auf Miſsverſtändnis. S. über dieſe ganze Frage E. Th. Bengel, Opusc. theol. p. 400.

dici disertius. — Der Erſcheinung des Meſſias geht ein Zuſtand ſeiner Verborgenheit voran. Dieſer Satz, dem wir ſchon in der Apok. des Eſra begegneten, wird häufig und in verſchiedenen Wendungen hervorgehoben, z. B. Jon. zu Mich. 4, 8, „du Meſſias Iſraels, der du verborgen biſt um der Sünden der Gemeinde Zions willen, dir wird das Königtum zu Teil“ (vgl. Jon. Sach. 3, 8 u. 6, 12, wo umgekehrt von einem Offenbarwerden des Meſſias die Rede iſt). In gleicher Weiſe lehrt Tryphon bei Just. M. dial. c. 8: Chriſtus, wenn er auch geboren iſt und irgendwo ſich befindet, iſt doch unerkannt, ja er erkennt ſich ſelbſt nicht, bis der Prophet Elias kommt, ihn ſalbt und Allen offenbart (vgl. K. 110). Es iſt alſo eine irdiſche Verborgenheit, aus welcher der Meſſias plötzlich hervortritt, änlich der, in welcher Moſes vor ſeiner Berufung ſich befunden hat, wol zu unterſcheiden von der Präexiſtenz ſeiner Seele im Paradieſe, wie ſie das Buch Sohar und verwandte Schriften lehren, um den Meſſias vor ſeiner Erſcheinung auf Erden durch unſägliche Leiden die Strafen Iſraels abbüßen zu laſſen (ſ. de Wette, Opusc. theol. p. 93). Die talmudiſche Lehre von der Verborgenheit des Meſſias iſt nämlich näher dieſe: der Meſſias wurde zur Zeit der Zerſtörung des Tempels in Bethlehem geboren, empfing den Namen Menahem, wurde aber, nachdem vorher ein Jude Offenbarung über ihn empfangen hatte, ſeiner Mutter durch Stürme entrückt (ſ. die Erzälung Hieros. Berachoth F. 5). Sein ſpäterer Aufenthalt iſt Rom (Hieros. Taanith F. 64, wo als Beleg hiefür Jeſ. 21, 11 — denn Edom bedeutet nach rabbiniſcher Auffaſſung Rom — angefürt wird). In Rom läſst der Talmud in der bekannten Stelle bab. Sanh. f. 98 a. den Meſſias am Tore ſitzen, umgeben von Elenden und Kranken, deren Wunden er verbindet, wartend auf jenes Heute, Pſ. 95, 7, da ihm die Bekehrung ſeines Volkes das Kommen zu ihm geſtattet. Auf dieſen Zuſtand der Verborgenheit iſt auch der Fol. 98 b. erwänte Name des Meſſias „der Ausſätzige“ zu beziehen, der ihm unter Verweiſung auf Jeſ. 53, 4 beigelegt wird. Durch dieſe Auffaſſung der Verborgenheit des Meſſias als eines Leidens- und Erniedrigungsſtandes desſelben, in dem er um der Sünden und Unbußfertigkeit ſeines Volkes willen feſtgehalten wird, ſucht alſo ſelbſt der Talmud der Weisſagung Jeſ. K. 53 einigermaßen gerecht zu werden. (Weber a. a. O. S. 342 ff.) — Dem Auftreten des Meſſias geht voran der Prophet Elia. Auf eine perſönliche Widerkunft dieſes Propheten hat, ſo viel wir wiſſen, das ganze jüdiſche Altertum gewartet, wenngleich ſpäter Maimonides, der ſelbſt Mal. 3, 23 von der Erſcheinung eines mit dem Geiſt des Elia Begabten verſtand, jene grob realiſtiſche Auffaſſung nur einem Teil der Weiſen Iſraels beilegt (in Betreff der Lehre der ſpäteren Rabbinen über dieſen Punkt vgl. Pocockes not. misc. zur porta Mosis p. 218 sq.). Der Beruf des Elias iſt, durch Aufhebung aller Störungen der Ordnung, Beſeitigung alles deſſen, was im Streite liegt u. dgl. dem Meſſias den Weg zu bereiten. Es wird das meiſtens ſehr äußerlich gefaſst. Die Miſchna erwänt die Zukunft des Elia beſonders bei Geld und Geldeswert, deſſen Beſtimmung man nicht kennt; „es bleibe liegen, bis Elias kommt“ (baba mezia 1, 8; 2, 8; 3, 4 u. ſ. w.). Ausfürlicher wird vom Zweck ſeines Kommens Edujoth 8, 7 gehandelt: „Elias kommt nicht zu Unreinem und Reinem (d. h. um irgend eine hierauf bezügliche Beſtimmung des Geſetzes abzuändern, nicht um jemand (aus der Gemeinde) zu entfernen oder aufzunehmen, ſondern nur zu entfernen die gewaltſam Herzugebrachten, und herzuzubringen die gewaltſam Verdrängten. — R. Simeon ſagt, um Streitigkeiten auszugleichen und, wie die Weiſen ſagen, nicht um zu entfernen und nicht um nahe zu bringen, ſondern um Frieden zu ſchaffen in der Welt“. S. die Erklärung dieſer Stelle in Geigers Leſeſtücken, S. 52, der bemerkt, wärend man früher mit dem Eintritt der Meſſiaszeit eine große Revolution in den geſetzlichen Vorſchriften verbunden gedacht habe, ſcheine die Abwehr gegen das das Geſetz aufhebende Chriſtentum die Rabbinen zu der Behauptung gedrängt zu haben, es werde auch zu jener Zeit keine Änderung im Geſetz eintreten und Elias bloß gewaltſam Eingefürtes abſchaffen. Miſchna Sota 8, 15 F. ſchreibt auch die Auferweckung der Toten dem Elia zu, was zur Erläuterung der früher beſprochenen Stelle Sir. 48, 10 dient. Eine Auswal anderer jüdiſcher Ausſagen über die Zukunft des Elia, worunter

jedoch viele jüngere Stellen ſind, geben Schöttgen, Horae hebr. p. 533 sq.; Lightfoot, Horae hebr. p. 384, 609, 965. Beachtenswert iſt aus Pſeudojon. zu 2 Moſ. 40, 10 die Bezeichnung des Elia als des am Ende der Tage zu ſendenden Hohenprieſters, da dieſe Vorſtellung mit der oben aus Juſt. M. erwänten, daſs Elia den Meſſias zu ſalben habe, zuſammenzuhängen ſcheint. — Über die Form der erſten Offenbarung des Meſſias ſind die Rabbinen nicht im Reinen, da Dan. 7, 13 und Sach. 9, 9 unter ſich im Widerſpruch zu ſein ſcheinen. Bab. Sanh. F. 98 a. entſcheidet ſo: „wenn ſie Verdienſt erworben haben, (kommt er) mit den Wolken des Himmels, wenn ſie kein Verdienſt erworben haben, arm, reitend auf einem Eſel". (Das Buch Sohar erwartet eine glänzende Offenbarung des Meſſias, und zwar zuerſt in Galiläa, begleitet von der Erſcheinung eines großen Sterns; ſ. die Stellen bei Gfrörer S. 358. Für das hohe Alter der letzteren Vorſtellung zeugt die Peſikta Sutarta zu 4 Moſ. 24, 17). Das erſte Werk des erſchienenen Meſſias iſt die Brechung des fremden Joches, Jon. Jeſ. 10, 27 und die Zurückführung ſeines Volkes aus der Gefangenſchaft unter Wundern, wie ſie einſt bei der Ausführung aus Ägypten geſchehen ſind (ſ. Gfrörer, S. 336 ff.). Daſs er auch die entſchlafenen Gerechten zum Leben erwecken werde (die erſte partiale Auferſtehung) iſt Meinung einiger Rabbinen, aber weit nicht allgemeine Lehre, wie denn überhaupt über die Auferſtehung der Toten in der jüdiſchen Theologie die verſchiedenſten und verworrenſten Anſichten herrſchen (ſ. Maimonides zu Mischna Sanh. XI, Surenhus. p. 260; Hulsius, Theol. jud. p. 139, 173; Gfrörer S. 280 ff.). Zunächſt hat nun der Meſſias, um die Weltherrſchaft, die ihm beſchieden iſt (Onk. zu 4 Moſ. 24, 17. Jon. zu Am. 9, 11; Orig. c. Cels. 2, 29) aufzurichten, gewaltige Kämpfe mit den Nationen der Erde zu beſtehen (Jon. Sach. 10, 4 u. a.). Dieſe konzentriren ſich in dem Kampf mit Gog und Magog, wovon die jüdiſchen Schriften voll ſind, und auf den man auch noch andere Stellen des A. T.'s als Ezech. K. 38 f., namentlich (bab. Berachoth f. 7 b.) Pſ. 2 bezog. Jon. Jeſ. 11, 4 ſtellt auch dem Meſſias einen Antimeſſias, den er vertilgt, Namens Armillus, gegenüber (vgl. die änliche Deutung der jeſajaniſchen Stelle 1 Theſſ. 2, 8). Die rabbiniſchen Meinungen über dieſen Armillus (= ἐρημόλαος?), der im Talmud nicht vorkommt, ſ. bei Eiſenmenger, Entd. Judenthum II, 705 ff. und Buxtorf, lex. s. v. — Wenn der Kampf gegen Gog vorüber iſt, ſo wird Iſrael die Schätze der Völker unter ſich verteilen, eine Maſſe von erbeuteten Gütern (Jon. Jeſ. 33, 23). Es beginnt dann für das Bundesvolk die Zeit des größten irdiſchen Glücks, das bekanntlich von den Rabbinen in der abenteuerlichſten Weiſe ausgemalt wird (vgl. die Talmudſtellen bei Gfrörer S. 242 ff.). Merkwürdig iſt aber nun, daſs die Rabbinen darüber nicht einig ſind, ob auch die zehn Stämme an dieſer künftigen Widerherſtellung Iſraels Teil haben ſollen. Wärend die von der Widerbringung der zehn Stämme handelnden prophetiſchen Stellen von den Targumim nicht angetaſtet werden (vgl. beſonders Jon. Sach. 10, 6), wird die Frage Miſchna Sanh. 11, 3 geradezu verneint, wenn auch nicht one Widerſpruch, und noch bab. Sanh. f. 110 b. iſt Streit über die Sache. Dagegen erhalten die zehn Stämme nach anderer Vorſtellung einen eigenen Meſſias. Wärend nämlich die älteren Targumim und noch die ältere Gemara von Jeruſalem nur von Einem Meſſias, dem Sone Davids, wiſſen, erſcheint in der babyloniſchen Gemara (Succoth F. 52 a.) und im B. Sohar (ſ. Sommer theol. Soh. p. 91) ein zweiter Meſſias, Son Joſephs (und zwar, wenigſtens nach der gewönlichen Faſſung, aus Ephraim), der die zehn Stämme zurückführen, dieſelben dem Sone Davids unterwerfen, dann aber im Krieg gegen Gog und Magog getötet werden ſoll, und zwar ſoll dieſer Tod — nach einer übrigens erſt in ſpäteren Stellen vorkommenden Vorſtellung — zur Süne für die Sünde Jerobeams dienen (ſ. Eiſenmenger II, 720 ff.). So heißt es denn im Targ. zum Hohenlied 4, 5; 7, 3 „zwei ſind deine Erlöſer, die dich erlöſen werden, der Meſſias Son Davids, und der Meſſias Son Ephraims, gleichend dem Moſe und Aaron". Schöttgen (horae hebr. p. 365), dem von Cölln (bibl. Theol. I, 497) folgt, will die Entſtehung dieſer Lehre auf chriſtlichen Einfluſs zurückführen, weil nämlich Jeſus im N. T. auch Son Joſephs heiße und ihm ein doppeltes Ge-

ſchlechtsregiſter gegeben werde. Dieſe Anſicht iſt ganz unhaltbar. Der Keim der Lehre mag darin liegen, daſs man (vgl. das oben beim IV. B. Eſra Bemerkte) die Widerbringung der zehn Stämme als beſonderen Erlöſungsakt fixiren zu müſſen meinte. Welches dogmatiſche Intereſſe aber ſich an den Meſſias ben Joſeph vorzugsweiſe geknüpft hat, iſt aus der angefürten Stelle der bab. Gemara unſchwer zu erſehen. (Vgl. Weber a. a. O. S. 346 f.) Es handelt ſich darum, der traditionellen Beziehung von Sach. 12, 10 auf die Trauer um den getöteten Meſſias gerecht zu werden; zu den rabbiniſchen Vorſtellungen vom Sone Davids paſste dieſe Deutung nicht, darum muſste man noch einen zweiten Meſſias haben, der getötet werden konnte (ſ. Hengſtenberg, Chriſtologie III, 2, S. 116 f.; vgl. III, 1, S. 501 f.). — Dies fürt uns auf die Frage, ob und inwieweit das Judentum ſich zu der Lehre von einem durch Leiden und Sterben die Sünden des Volkes ſünenden Meſſias bekennt. (Vgl. dazu A. Wünſche, Die Leiden des Meſſias, 1870; Weber a. a. O. S. 344 f.). Daſs die ältere jüdiſche Tradition neben Sach. l. c. den Abſchnitt Jeſ. Kap. 53, und zwar dieſen einſtimmig, auf den Meſſias bezogen hat, ſteht feſt (vgl. die Nachweiſung bei Hulſius, S. 321). Es hat darum nichts Auffallendes, wenn Tryphon bei Just. dial. c. 89 erklärt: *παθητὸν μὲν τὸν χριστὸν ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσι, φανερόν ἐστιν*, und nur (ſ. K. 90, wo auf Jeſ. 53, 7 hingedeutet wird) gegen die Vorſtellung ſich verwart, daſs den Meſſias ein im Geſetz verfluchtes Leiden, wie die Kreuzigung iſt, treffen ſolle. Nehmen wir hinzu, daſs die Lehre von der verſönenden Kraft des Leidens und Sterbens eines Gerechten, die im Buche Sohar (ſ. Sommer S. 89; de Wette, opusc. S. 82) ſehr beſtimmt entwickelt iſt, auch dem talmudiſchen Judentum nicht ganz fehlt (ſ. die Stellen bei Eiſenmenger II, 285), ſo ſcheint die Lehre vom Verſönungsleiden des Meſſias nicht fern zu liegen. Sie liegt aber doch in weiter Ferne. Die eigentliche Heilsordnung des Judentums iſt in dem Satze (bab. Berachot f. 5 a. unt.) enthalten: „Jeder, welcher das Geſetz ſtudirt und Barmherzigkeit übt und ſeine Kinder begräbt, dem werden alle ſeine Sünden vergeben“. Alſo Studium des Geſetzes, gute Werke, perſönliche Leiden, wenn dieſe, wie a. a. O. vorher ausgefürt iſt, als göttliche Liebeszucht hingenommen werden, ſind die Sün- und Gnadenmittel, und unter den dreien iſt das erſte das bedeutendſte: wird doch nach Megilla F. 31 b. ſeit dem Aufhören des Opferkultus das Leſen der Opferordnung im Geſetze von Gott wie ein ihm dargebrachtes Opfer betrachtet, und erwirkt Verzeihung der Miſſetaten. Mit ſolcher Lehre iſt wol ein Meſſias vereinbar, der vor ſeiner Erſcheinung ſchwer trägt an den Sünden ſeines Volkes, die ſein Kommen aufhalten, und ein Leben in Niedrigkeit fürt unter Elenden und Armen, der dann gewaltigen Kämpfen für die Befreiung ſeines Volkes ſich unterzieht; in dieſem Sinn darf man von einem *χριστὸς παθητός* des Judentums reden. Aber der Chriſtus, in deſſen Verſönungsblut der Sünder allein Gerechtigkeit findet, bleibt dem Judentum ein Ärgernis, über das ein par Stellen der Peſikta und des Sohar nicht hinüberzuhelfen vermögen. Nach dem Bisherigen wird die merkwürdige Paraphraſe Jonathans von Jeſ. K. 53 keiner weiteren Erläuterung bedürfen. Sie läſst in V. 3 eine Hinweiſung auf den Niedrigkeitsſtand des Meſſias ſtehen („er wird verachtet ſein, aber er wird der Herrlichkeit aller Königreiche ein Ende machen, ſie [die Könige] werden ſchwach und krank“ ꝛc.); ſie redet auch von einer dem Volke Gnade vermittelnden Interceſſion des Meſſias (V. 4 „für unſere Sünden bittet er, und unſere Verſchuldungen werden um ſeinetwillen vergeben“, vgl. V. 6 b.). Aber von einem Verſönungsleiden des Meſſias iſt keine Rede; ſeine geiſtliche Wirkſamkeit iſt nach V. 5: „er wird das Heiligtum bauen, das entweiht worden iſt wegen unſerer Schuld und hingegeben wegen unſerer Miſſetaten; durch ſeine Lehre wird Frieden über uns gemehrt, und wenn wir auf ſeine Worte merken, ſo werden unſere Sünden uns vergeben werden“. Was der prophetiſche Text vom Leiden des Knechtes ſagt, wird teils auf das Volk übertragen das in der Zeit des Harrens auf den Meſſias unter den Völkern verachtet dahin ſchmachtete (52, 14; 53, 3. 4), teils auf die feindlichen Völker: V. 6 „die Mächtigen der Völker wird er wie ein Lamm der Schlachtung übergeben“; V. 8

„aus Züchtigung und Strose wird er bringen unsere Gefangenen, und die Wunder, die on uns geschehen werden in seinen Tagen, wer kann sie herzälen? denn er wird weichen machen die Herrschaft der Völker aus dem Loud Israel: die Verschuldungen, die mein Volk verschuldet, werden jene treffen". Wenn es in V. 12 vom Messias heißt, er werde Beute teilen dofür, dofs er dem Tode seine Seele hingegeben, so konn das nach dem Zusonmenhang nur von seinem unerschrockenen Todesmute in Bekämpfung der Feinde verstanden werden. — Was nun die V. 5 erwänte Lehre des Messias betrifft, die neue Lehre, welche, wie Jon. zu Jes. 12, 3 sagt, das Volk mit Freuden annehmen werde, so wird sie wol ouf eine Reform des Gesetzes zu beziehen sein: denn auf diese hofft das Judeutum. Das Gesetz im allgemeinen ist freilich unvergänglich, eine Narung in dieser und in der künftigen Welt (Pesikta sut. im Eingang, Ugol. XV, 1000), aber eine Abrogation oder doch Beschränkung des Ceremouiolgesetzes (der Opfer-, Speise-, Reinigkeitsvorschriften u. s. w.) wird erwartet. Doch ist in den Äußerungen der Rabbinen hierüber kein festes Prinzip zu erkennen, z. B. die Opfer sollen aufhören außer dem Donkopfer, ober von den Festen soll der Versönungstag bleiben (s. Schöttgen, Horae p. 611 sq.; Gfrörer, S. 341 ff.). — Wos endlich die Teilnohme der übrigen Nationen am messianischen Reich betrifft, so sind auch hierin die Meinungen der Rabbinen nicht einstimmig. Dafs die dem Gericht entronnenen Heiden dem Messias Gaben der Huldigung darbringen, versteht sich von selbst; aber eine andere Froge ist, ob sie ouch Bürgerrecht in der neuen Theokrotie erhalten. Wärend die einen Autoritäten, nomentlich dos B. Sohor, dies bejahen, lehren andere, dafs man die Völker, welche kommen, nicht als Proselyten aufnehmen werde. (S. die Stellen bei Gfrörer S. 239 f.) — Bei den späteren Rabbinen ist die herrschende Ansicht die, dafs ein Unterschied unter den Nationen stattfinden werde; die Feinde Israels und seines Gesetzes (die Edomsvölker) werden untergehen, wogegen die übrigen zu Jehova sich bekehren und ihn hinfort in der heiligen Sproche verehren (vgl. Abrabanel zu Zeph. K. 3).

[Litteratur. Von Schriften der neueren Zeit seien noch folgende besonders erwänt: de Wette, Biblische Dogmatik, 3. Aufl., 1831, S. 108 ff.; A. Knobel, Der Prophetismus der Hebräer, 2 Thle., 1837; J. Ch. K. v. Hofmann, Weissogung und Erfüllung, 1841, 1844, vgl. desselben Schriftbeweis, 2. Aufl., 1857—60; J. J. Stöhelin, Die messianischen Weissagungen des A. T.'s 1847; E. W. Hengstenberg, Christologie des A. T.'s, 2. Aufl., 1854—57; G. Baur, Geschichte der alttestamentlichen Weissagung, I, 1861; Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des A. T.'s, 2. Aufl., herausg. von H. Schultz, 1863 (besonders S. 129 bis Schluss); W. Neumann, Geschichte der messianischen Weissagung im A. T., 1865; A. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen, 2. Aufl., 1867; R. Anger, Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee (herousgegeben von M. Krenkel), 1873; G. Fr. Oehler, Theologie des A. T.'s, 1873, 1874 (besonders II, S. 253 ff.); Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei, 1874; E. Riehm, Die messianische Weissagung, 1875 (besonderer Abdruck ous den Studien und Kritiken, 1865 und 1869); H. Schultz, Alttestamentliche Theologie, 2. Aufl., 1878 (besonders 722 ff.); Fronz Delitzsch, Messianic Prophecies (von Curtis übersetzte Vorlesungen), Edinburgh 1880; Ferd. Hitzig, Vorlesungen über die biblische Theologie und messianische Weissagungen des A. T.'s (herousgegeben von Kneucker), 1880; Ed. Böhl, Christologie des A. T.'s oder Auslegung der wichtigsten messian. Weissagungen, 1882; C. v. Orelli, Die olttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Reiches Gottes, 1882.

Über die bei Auslegung der messionischen Weissagungen zu befolgende Hermeneutik siehe J. T. Beck in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1831, 3. Heft (auch als Beilage zur Einleitung in das christliche Lehrsystem, 2. Aufl., 1870); E. Bertheou, Die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Laude in den Jahrbb. für deutsche Theologie, IV, 314 ff., 595 ff., V, 486 ff.; H. Schultz, Über doppelten Schriftsinn, in den Studien und Kritiken, 1866, Heft 1. Vgl. auch Scheukels Artikel Messianische Weissogungen und Messios im Bibel-Lexikon.

Die Wandlungen der Anſchauungen über dieſen Gegenſtand innerhalb der chriſtlichen Kirche und Theologie ſiehe bei Hengſtenberg, Chriſtologie des A. T.'s, 2. Aufl., Bd. III, 2, S. 121 ff. und Dieſtel, Geſchichte des A. T.'s in der chriſtlichen Kirche, 1869.

In Betreff der meſſianiſchen Vorſtellungen der ſpäteren Juden namentlich zur Zeit Jeſu vergleiche man Buxtorf, Lexicon Chald. Talmud. et Rabbin., 1639, p. 1268—1273 (wo die von den Targumim meſſianiſch gedeuteten Bibelſtellen aufgezält ſind); Christian Schöttgen, Horae Hebraicae et Talmudicae, Tom. II, Dresd. et Lips. 1742; Bertholdt, Christologia Judaeorum, Erlang. 1811; Colani, Jésus Christ et les croyances messianiques de son temps, 1864; Ewald, Geſchichte Iſraels, Bd. V, 3. Aufl., 1867, S. 135 ff.; Th. Keim, Geſchichte Jeſu von Nazara, 1867—72; Holtzmann in den Jahrbb. für deutſche Theologie, 1867, S. 389 ff.; Hausrath, Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte, 1868, Bd. I, S. 172 ff.; Ebrard, Wiſſenſchaftliche Kritik der evangel. Geſchichte, 3. Aufl., 1868, S. 835 ff.; Wittichen, Die Idee des Reiches Gottes, 1872, S. 105 ff.; Schürer, Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte, 1874, S. 563 ff.; M. Vernes, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien, 1874; J. Drummond, The Jewish Messiah (von der Makkabäerzeit bis zum Abſchluſs des Talmud), 1877; Ferd. Weber, Syſtem der altſynagogalen paläſtiniſchen Theologie (herausgegeben von Delitzſch und Schnedermann), 1880]. **Oehler† (v. Orelli.)**

Meſtrezat, Johann, einer der gelehrteſten Theologen und ausgezeichnetſten Prediger der franzöſiſch-reformirten Kirche im 17. Jarhundert, wurde 1592 zu Genf geboren. Er ſtudirte zu Saumur; ſeine Studien beendigte er durch eine ſo glänzend verteidigte Theſe, daſs ihm ſofort ein philoſophiſcher Lehrſtul angeboten wurde; er zog aber vor, dem Rufe der Pariſer Gemeinde, die in dem benachbarten Charenton ihre Kirche hatte, zu folgen. Dieſe Stelle bekleidete er bis an ſeinen 1657 erfolgten Tod. Vielfach von den damals überaus geſchäftigen Jeſuiten angegriffen, hielt er mit mehreren derſelben öffentliche Konferenzen, die freilich, wie immer, Niemanden bekehrten, in denen er aber, nach der Ausſage eines ſeiner Gegner, dieſe oft in große Verlegenheit brachte. Die Tüchtigkeit, die er im Verteidigen des Proteſtantismus erwies, verſchafſte ihm bei den franzöſiſchen Reformirten das ehrenvollſte Anſehen; er wurde zu mehreren Synoden deputirt, präſidirte der Nationalſynode zu Charenton im Jare 1631, übte einen woltätigen Einfluſs auf die Verhandlungen aus, und zeigte ſich in allen Verhältniſſen, beſonders auch dem Hofe gegenüber, als eine der Hauptſtützen des franzöſiſchen Proteſtantismus. Seine zalreichen Schriften beſtehen großenteils aus Predigten, die inſofern für die Geſchichte des reformirten Predigtweſens eine Bedeutung haben, als ſie durchgängig Texterklärungen ſind; eine der vorzüglichſten Sammlungen hat die Auslegung des Hebräerbriefes zum Zweck (Exposition de l'épître aux Hébreux, 3. B., Genf 1655); zwar iſt darin der pedantiſche Ton der Zeit nicht zu verkennen, und die Schreibart iſt oft nachläſſig, aber es iſt ein reicherer Gedankengehalt vorhanden, als bei den meiſten von Meſtrezats Zeitgenoſſen, und die Texte ſind beſſer benützt als bei vielen ſeiner Nachfolger und ſelbſt als bei Predigern der neueſten Zeit. Seine übrigen Schriften beziehen ſich auf ſeine Streitigkeiten mit den Jeſuiten Véron und Regourd, mit den Kardinälen Bellarmin und Duperron, mit La Milletière und Martin, über das Abendmal, die Autorität der heiligen Schrift, die Rechtfertigung. Polemiſche Kunſt, verbunden mit ruhiger Mäßigung und Kenntnis der theologiſchen Litteratur aller Zeiten zeichnen dieſelben aus; der Traktat de la communion à J. C. au Sacrement de l'Eucharistie (Sedan 1624 und 1625) genoſs lange Zeit eines wolverdienten Ruſs, und wurde ins Deutſche (Frankfurt 1624 und 1663), ins Engliſche (1631) und ſelbſt ins Italieniſche überſetzt (Genf 1638).

S. das Verzeichnis ſeiner Schriften in der France protestante, Bd. 7, S. 400, wo auch einige zu Paris aufbewarte handſchriftliche Traktate Meſtrezats angeführt werden. S. auch André, Essai sur les oeuvres de J. Mestrezat, Straßburg 1847.

C. Schmidt.

Metalle in der Bibel. Der Gebrauch von Erz und Eisen war bei den Hebräern so althergebracht, dass sie die Erfindung der Bearbeitung dieser beiden Metalle, ähnlich wie andere alte Völker, aus den ersten Anfängen der Menschheit herleiteten, — vergl. 1 Mos. 4, 22. An Gold und Silber war schon Abraham reich, 1 Mos. 13, 2; 24, 22. 35; namentlich aber werden die Schätze Davids und Salomos gerühmt, 1 Chron. 22, 14; 29, 4; 1 Kön. 9, 26 f.; 10, 27; 2 Chron. 8, 17 f., und klingen auch die großen Zalen in 1 Chron. 22, 14; 29, 4, die übrigens vielleicht nur eine Umschreibung für „sehr viel" sind, sehr unwarscheinlich, so macht doch schon der auffallende Reichtum der Assyrer, Chaldäer, Perser, Inder, Griechen und anderer alten Völker einen wirklichen Überfluss an Edelmetallen auch in Israel sehr glaublich, vgl. Bähr, Symb., I, S. 258 ff., 272. 295 (2. Aufl. I, S. 283 ff. 299. 323). Der Boden Palästinas und Syriens entbehrt freilich trotz 5 Mos. 8, 9 der am meisten Metalle führenden Straten (der Gneisformation, des Urtonschiefers und der älteren Flözformation des silurischen, devonischen und permischen Systems); er besteht aus den teilweis von Tertiär überlagerten Schichten des mittleren und oberen Kreidegebirges und wird nördlich von der Ebene Jesreel bis nach Phönizien und auf den Libanon hinauf, besonders aber im nördlichen Ostjordanlande von mächtigen Gängen Basalts durchzogen. Aber schon die nächsten Nachbarländer waren in Bezug auf Metalle besser daran. Daher auch der Verfasser des Buches Hiob vom Bergbau eine Kenntnis hat, wie er sie wol nur durch eigne Anschauung gewonnen haben kann, c. 28, 1—11. Gold und Silber grub man nach Strabo XVI, p. 784 im Lande der Nabatäer, nach Edrisi (Syrien) im Gebel es-Serâ, d. i. im Seirgebirge, vgl. auch Hier. opp. ed. Valarsi, III, p. 183 (vielleicht hing damit der Ortsname די זהב, Alex: *καταχρύσεα*, 5 Mos. 1, 1, zusammen), weiterhin auf dem Grenzgebiet zwischen Ägypten und Nubien (das vom altägyptischen NOYB = Gold seinen Namen hat), namentlich aber in Ophir 1 Kön. 9, 26. 27; 10, 11. 12; 22, 24; 2 Chron. 8, 17. 18; 9, 10, in Üphas, Jer. 10, 9; Dan. 10, 5, in Havila, 1 Mos. 2, 11. 12; 10, 29; in Saba, 1 Kön. 10, 2. 10; 2 Chron. 9, 9; Ps. 72, 15; Jes. 60, 6; Ez. 27, 22 und in Parvaim, 2 Chron. 3, 6, — in Ländern, die nach Sprenger („Die alte Geographie Arabiens") und Soetbeer („Das Goldland Ofir, Berlin 1880") in Jemen, auf der südlichen Hälfte der Westküste Arabiens, und nach Burton, der dort im Auftrage des Khedive Untersuchungen angestellt hat, speziell zwischen Dzahabân und Ober-Chaulân lagen. Kupfer und Eisen fand man bei Phunon oder Phaino zwischen Zoar und Petra, in welcher Gegend Mose die eherne Schlange errichtete, 4 Mos. 21, 9 ff.; 33, 42 f., und noch mehr auf der Sinaihalbinsel, deren Gebirgsstock (als Anfang des krystallinischen Gebirges, das sich nach Jemen und bis zum persischen Golf hinzieht) aus Granit und Gneis besteht; besonders zeichnete sich hier am nördlichen Ende des Wadi Mukatteb das Wadi Meghâra aus, nach dessen Felsinschriften schon der altberühmte ägyptische König Snefru und sein Nachfolger Chufu oder Cheops, der Erbauer der großen Pyramide, der Anfänger der 4. Dynastie (3122—2978) etwa 1500 Jare vor Mose (nach Lepsius und Ebers) die dortigen Völker unterwarfen und den Erzbau begannen. Ebenso kam aber auch der Libanon in Betracht, wo es von ehemaligen Kupfergruben noch heutzutage Spuren gibt und wo Eisen (besonders im Distrikt Kesruan, nördlich von Beirut) noch jetzt verhüttet wird, vgl. Volney, Reise nach Syrien und Ägypten, I, S. 233; Burckh. S. 73; Seetzen I, S. 145; 187 ff.; 273 ff.; Ritter, Erdk., XV und XVII, — und dann im Ostjordanlande die Gegend mitten zwischen dem See von Tiberias und dem toten Meer, wo Josephus *τὸ σιδηροῦν καλούμενον ὄρος* (jetzt das Quergebirge El-Mirâd) erwänt, B. J. IV, 8, 2, und wo Ibrahim Pascha 1835—1839 Eisen gewinnen ließ. — Bald genug brachten übrigens die Phönizier auch die Metalle der ferneren Länder herbei, besonders das kyprische Erz oder Kupfer, die kupfernen Geräte Tubals und Meschechs, Ez. 27, 13, das gehärtete Eisen, ברזל עשות Vedans (richtiger wol: Dedans) und Javans in Arabien, Ez. 27, 19, ebenso den ברזל מצחין von der Küste des kappadokischen Pontos, wo das eisenkundige Volk der Chalyber wonte, Jer. 15, 12, vgl. Boch. Canaan I, 3, 12, und Forbiger, A. Geogr., II,

S. 409, ferner das Gold und Silber Thraciens, Herod. VII, 112, vor allem das viele, zum Teil zu Platten geformte (מְרֻקָּע) Silber, Eisen, Zinn und Blei aus Tarteſſus in Spanien, Jer. 10, 7. 9; Ez. 27, 12; 1 Mak. 8, 3, vgl. Plinius VIII, 4; XXXIII, 21; Diod. Sik. V, 35; Strabo III, S. 146. 148; Movers Phön. II, 3, S. 36 ff. Zinn und Blei holten ſie ſogar auch von den Zinninſeln, den cassiterides, d. i. von der Küſte der jetzigen Grafſchaft Cornwallis, Plinius IV, 36; VII, 57.

Gold, hebr. gewönlich זָהָב, nur poetiſch כֶּתֶם (zuweilen auch חָרוּץ, und zwar one זָהָב, ſchwerlich „gegraben", fossile sc. aurum, ſondern „ſcharf, glänzend", vielleicht = χρυσός, Pſ. 68, 14; Spr. 3, 14; 8, 10; 16, 16; Sach. 9, 3) kommt zwar faſt immer gediegen, aber doch mehr oder weniger mit Silber (mechaniſch) verbunden, dagegen Silber, כֶּסֶף, kommt nur ſeltener gediegen, meiſt mit unedleren Beſtandteilen gemiſcht, vor. Man fing daher ſchon frühzeitig an, das Gold- und Silbererz, בָּצַר, zu läutern, זקק, oder zu reinigen, צרף, בחן, בחר, und zwar das Silbererz von dem Bleiglanz, בְּדִילִים oder den ſonſtigen Schlacken, סִיגִים (auch סְגִים) Spr. 17, 3; 25, 4 u. a., beſonders durch den Schmelzprozeſs, צדר, zu deſſen Beſchleunigung man בר, בְּרִית, Pottaſche, Jeſ. 1, 25, anwandte. Man rühmte als beſonders fein und köſtlich das Ophirgold, Hiob 28, 16; Pſ 45, 10; Jeſ. 13, 12; Sir. 7, 10, das man auch einfach Ophir nannte, Hiob 22, 24, pries aber im übrigen nicht bloß reines, ſondern auch geläutertes Gold; — זָהָב סָגוּר in 1 Kön. 6, 20. 21; 7, 49. 50; 19, 20; 2 Chron. 4, 20. 22; 9, 20 und סְגוֹר in Hiob 28, 15 iſt entweder ſorgſam aufbewartes oder auserwältes (Geſen. Dietr.), oder verdichtetes, unvermiſchtes Gold, vgl. Del. zu Hiob 28, 15, — und ebenſo geläutertes Silber, welches auch im Gegenſatz zu dem verächtlichen, ungültigen Schlackenſilber, zu dem כֶּסֶף נִמְאָס, Jer. 6, 30, erwältes oder beliebtes, כֶּסֶף נִבְחָר, hieß, Spr. 8, 19; 10, 20. Zu Geld wurde vor dem Exil weder Silber noch Gold geprägt, obwol man erſteres, warſcheinlich mit einem Wertzeichen verſehen, und letzteres in runden, flachen Scheiben oder Ringen bald genug als Tauſchpreis in Anwendung brachte, letzteres beſonders bei Tributzalungen, 2 Kön. 12, 18; 14, 14; 18, 14; 23, 33. 35, bei Steuer- und Abgabenentrichtungen, 2 Moſ. 25, 3; 35, 5 ff.; 1 Kön. 10, 15; 2 Chron. 9, 14, vgl. den Art. „Geld" Band V, S. 32. Man verarbeitete beides, beſonders Gold, ſchon in der älteſten Zeit zu Schmuckſachen, Verzierungen, Gerätſchaften und Kunſtſachen, zu Armſpangen, 1 Moſ. 24, 22; 31, 15 ff.; 1 Makk. 11, 58, wie ſie beſonders die Weiber anlegten, 1 Tim. 2, 9; 1 Petr. 3, 3; Off. 17, 4; 18, 16, zu Ketten, Geſchmeiden und Ringen, 1 Moſ. 24, 42. 53; 2 Moſ. 32, 2. 3; Richt. 8, 24 ff u. a., zu Königskronen, 2 Sam. 12, 30; 1 Chron. 21 (20), 2; Sach. 6, 11; Off. 9, 7, aber auch zu Trinkgeſchirr u. dergl., 1 Moſ. 44, 2; 2 Moſ. 3, 22; 11, 2; 12, 35; 1 Kön. 10, 1. Aus Gold wurden ſogar Waffen geſchmiedet, 1 Makk. 6, 2; Edelſteine wurden darin gefaſst, Sir. 32. 7. 8; 45, 13; Holz wurde damit überzogen, 2 Moſ. 25, 28; 26, 29; 36, 34; 1 Kön. 6, 21, auch v. 18; 2 Kön. 18, 16; 2 Chron. 3, 5, wie denn auch in 1 Kön. 10, 16. 17; 2 Chron. 9, 15. 16 זהב שחוט, Goldblech (Alex. Rödiger u. a.), nicht legirtes Gold (Ges. thes.) erwänt wird. Ganz beſonders aber wurden Gold und Silber zum Schmucke der Stiftshütte, 2 Moſ. 25. 26. 28. 30. 36—39; 4 Moſ. 8, und des Tempels, 1 Kön. 6—7; 1 Chron. 22 (23), 14 ff.; 2 Chron. 3, 4; Esr. 1, 7 ff.; Dan. 5, 2; 1 Makk. 1, 21 ff.; Hebr. 9, 4; Joſ. Arch. 15, 11, 3; B. J. 5, 5, 5; 7, 55, ſowie auch zur Herſtellung der heiligen Gerätſchaften angewandt. Der Lichtherrlichkeit Gottes ſchien am meiſten der Reflex des Lichtes, welcher den Glanz der edlen Metalle bildet, zu entſprechen, und ſollte die ganze Erde dereinſt verklärt und leuchtend werden, ſo muſste es die Stätte Gottes ſchon jetzt ſein. Wärend im Vorhofe, der Stätte des Volkes, faſt alles ehern war, waren in der Wonung Gottes, im Heiligen und Allerheiligſten, der Räucheraltar, der Schaubrottiſch und die Bundeslade, ja ſelbſt die Seitenwände, aus Akazienholz be-

ſtehend, mit Gold überzogen; der Leuchter im Heiligen, die Kapporeth und die Cherubim im Allerheiligſten waren ſogar maſſiv golden, von getriebener Arbeit, מִקְשָׁה. Silbern waren namentlich die ſchweren Fußgeſtelle der Bohlen und der Vorhangs-Säulen, 2 Moſ. 38, 27 ff.; 27, 10; im Vorhofe waren es die Haken oder Nägel an den Eingangsſäulen; auch waren die Säulenkapitäle und -Stäbe hier verſilbert. Silbern waren ferner die Trompeten des hl. Dienſtes, 4 Moſ. 10, 12. Ebenſo aber dienten Gold und Silber auch zur Anfertigung der Götzenbilder, die aus Holz, Erz oder Eiſen hergeſtellten Geſtalten wurden damit wenigſtens überzogen, 2 Moſ. 32, 2 ff.; 5 Moſ. 7, 25; 29, 17; Richt. 8, 27; Jeſ. 2, 20; 31, 7; 46, 6 u. a. — Erz oder Kupfer, נְחוֹשֶׁת, war das gewönlichſte Metall; es prävalirte in den älteren Zeiten auch bei andern alten Völkern, beſonders auch in der homeriſchen Welt, vgl. Hesiod. op. et dies, v. 134, 149 ff.; Lucret. V, 1285 ff. Es kam freilich in den im Altertum bekannten Ländern keineswegs ſo viel öfter als das Eiſen gediegen vor; es mußte gewönlich ebenfalls erſt verhüttet werden. Aber es war leichter zu bearbeiten; es ließ ſich ſogar flüſſig machen und gießen, und leicht drang ſich dabei die Erfarung auf, daſs es in der Verbindung mit andern Metallen, beſonders mit Zinn, alſo als das, was man Bronce nennt, eine Härte bekam, die derjenigen des Stahls nur wenig nachgab. Daher denn der Himmel bei andauernder glühender Hitze ebenſowol mit dem Erz, 5 Moſ. 28, 23, wie mit dem Eiſen, 3 Moſ. 26, 19, verglichen wird; vergl. auch den bildlichen Gebrauch des Erzes in Hiob, 40, 13; 41, 18; Jer. 1, 18; 15. 20; Mich. 4, 13; Jeſ. 48, 4. Da Kupfer in der Legirung mit andern Metallen nicht hämmerbar iſt, ſo wurden die erzenen oder ehernen (Luth.) Sachen durch Guſs hergeſtellt, 1 Kön. 7, 46. Ehern war ſchon die Schlange in der Wüſte, 4 Moſ. 21, 9 ff.. ehern waren die Geräte des Vorhofes der Stiftshütte und des Tempels, die Schaufeln, Töpfe, Becken und Pfannen, ferner die Säulenfüße, Ringe, das Gitter um den Altar und der Überzug des letzteren, das große Waſſerbecken in Stiftshütte und Tempel, 2 Moſ. 38, 8 und 1 Kön. 7, 23; — erſt im Tempel wurde auch eine große Maſſe von Eiſen verwendet, 1 Chron. 23, 3. 14; 30, 7; 2 Chron. 24, 12, — ehern ferner die Schutzwaffen Goliaths, Helm, Panzer, Beinſchienen und Schild, 1 Sam. 17, 5 ff.; — erſt ſpäter werden auch eiſerne Harniſche und Helme erwänt, Hiob. 20, 24; 1 Makk. 6, 35; Off. 9, 19. — ebenſo andere Waffen, 1 Sam. 21, 16, beſonders die Bögen, 2 Sam. 22, 35 u. a., die Feſſeln, die kurzweg נְחָשִׁתַיִם heißen, Richt. 16, 21; 2 Sam. 3, 34; 2 Kön. 25, 7, die Cymbeln, צִלְצְלֵי oder מְצִלְתַיִם, *κύμβαλα*, 2 Sam. 6, 5; 1 Chron. 13, 8 ff.; Jud. 16, 2; 1 Makk. 4, 54; Joſ. Arch. 7, 12, 3; 1 Kor. 13, 1, auch Thüren und Riegel, 5 Moſ. 33, 25; Pſ. 107, 16; Jeſ. 45, 2; 1 Kön. 4, 13. Man polirte das Erz, מרט, 1 Kön. 7, 45 und מרק, 2 Chron. 4, 16; man glättete es, — daher נְחֹשֶׁת קָלָל, Ez. 1, 17; Dan. 10, 6, vergl. קָלְקַל, Pred. S. 10, 10; — es bekam einen ſchönen Glanz, נִיצָדָם, Eſr. 8, 27, und diente zu Spiegeln, 2 Moſ. 38, 8; Hiob 37, 18. Durch Glühen reinigte man es von Roſt, הֲלָאָה, Ez. 24, 6. 11. 12, und von levitiſcher Verunreinigung, wie auch andere Metalle, 4 Moſ. 31, 22. — Das Eiſen konnte man wol zu Stahl, בַּרְזֶל, Neh. 2, 4 härten, aber nicht flüſſig machen und gießen. Die Herſtellung des Guſseiſens iſt erſt wenige Jarhunderte alt. Man war auf das Schmieden, לטשׁ, angewieſen. In dem öfter auch bildlich vorkommenden Eiſenofen, כור הברזל (Luth. unrichtig: eiſerner Ofen), 5 Moſ. 4, 20; Jer. 11, 4; 1 Kön. 8, 51, den man ſich nach Art des noch jetzt im Kesruan üblichen zu denken hat, — aus gewönlichen Bruchſteinen koniſch erbaut, unten 1 Met., oben 35 Centim. im Durchmeſſer weit, 3 M. hoch, mit Lehm verſchmiert, mit Eiſenerz und Kohlen wechſelweiſe gefüllt und mittelſt Blaſebälge oder Winddüſen in Glut geſetzt — ſchmolz man nur die nicht zugehörigen Beſtandteile aus. Gediegen findet man das Eiſen, ſei es telluriſch, ſei es als Meteoreiſen, nur äußerſt ſelten. Außer den Äxten und Beilen und andern gewönlichen Gerätſchaften ſchmiedete man aus Eiſen ſchon frühzeitig auch

Schwerter und Spießſpitzen, 1 Sam. 17, 7; 2 Sam. 23; 7, Kriegswagen, Richt. 1, 19; 4, 3. 13; 2 Makk. 13, 2, Dreſchſchlitten, 2 Sam. 12. 31; Am. 1, 3. — ferner Griffel zum Schreiben in hartem Material, Hi. 19, 24; Jer. 17, 1, aber auch Götzenbilder, Jeſ. 44, 12; Dan. 5, 4. 23. — Das Zinn, *κασσίτερος*, Sir. 47, 18, plumbum album, das ſeinen Namen בְּדִיל davon hatte, daſs es mit den Abgängen des Silbererzes בדילים identiſch zu ſein ſchien, obwol letztere vielmehr Blei, Bleiglanz ſind, wurde für ſich allein nur weniger, z. B. an Stelle des Bleis zum Senkloth, האבן הבדיל, Sach. 4, 10, am meiſten als Zuſatz zu anderen Metallen, beſonders zum Kupfer, benutzt, Ez. 22, 18. 20. Es kommt ſchon unter den von den Midianitern erbeuteten Metallen vor, 4 Moſ. 31, 22, und wurde aus Spanien auf den tyriſchen Markt gebracht, Ez. 27, 12. — Das Blei, עוֹפֶרֶת, *μόλυβος* oder *μόλιβδος*, Sir. 47, 18, plumbum nigrum, in Jer. 6, 28, 29 neben Erz und Eiſen als unedles Metall erwänt, eignete ſich bei ſeiner Schwere, vgl. 2 Moſ. 15, 10; Sir. 22, 17, zu Gewichten, Sach. 5, 7. 9, zum Bleiloth der Maurer, אֶבֶן, Am. 7, 7. 8, und zum Senkblei der Schiffer, Apg. 27, 28; nach Hi. 19, 23. 24 wurden auch die mit Eiſengriffel in Stein eingegrabenen Buchſtaben zu größerer Deutlichkeit und Dauer mit Blei ausgegoſſen. — Spießglanz endlich oder Antimonium, *στίβι*, *στίμμι*, daher stibium, kannten die Hebräer, wenn ſie nicht ſtatt desſelben nach Art der jetzigen Orientalen eine Art Bleierz anwandten (Schaw, Reiſe, S. 294; Ruſſel, Nat.-G. von Aleppo, I, S. 136 ff.), in der Vermiſchung mit Zink als ein ſchwarzes Pulver, das ſie, etwas mit Öl befeuchtet, als Schminke, פּוּךְ (vgl. כחל, ſich ſchminken, Ez. 23, 40, und كُحْل, دُسْمُكْ, stibium), mittelſt eines Pinſels zwiſchen die geſchloſſenen Augenlider durchzogen, um dieſe mit einem ſchwarzen Rande zu verſehen und dadurch von dem Weißen des nun größer erſcheinenden Auges abzuheben, 2 Kön. 9, 30; Jer. 4, 30; Ez. 23, 40, auch Hi. 42, 14; Jeſ. 54, 11; Joſ. B. J. 4. 9, 10; Miſchna Schabatt. 8, 3. Z.D.M.G. 1851, S. 236 ff.; — angeblich auch gegen Schwäche und Entzündung der Augen, Plin. 33, 34, alſo als Augenſalbe, *χολλύρια* oder *χολλούρια*, Off. 3, 18.

Was die ſonſt noch in der heil. Schrift vorkommenden Metallnamen betrifft, ſo bezeichnet חַשְׁמַל, Ez. 1, 4. 27; 8, 2, von dunkler Etymologie, am wahrſcheinlichſten von חשם, dick, fett ſein, glänzen (Dietr., Abhandl. für ſemit Wortforſch. S. 291), nach dem Zuſammenhang etwas ſehr glänzendes oder leuchtendes; Luth. daher: wie Licht — helle. Die Alex. ſetzten dafür *ἤλεκτρον*, was, wenn es nicht Bernſtein bedeutet, eine Miſchung von $^4/_5$ Gold und $^1/_5$ Silber iſt, aes album. Dies Silber- oder Glanzgold wird auf verſchiedenen Gängen natürlich gefunden, aber auch künſtlich hergeſtellt, Plin. 9, 65; 33, 23; (das ſibiriſche Silbergold hat 64 Teile Gold und 36 Teile Silber). Auch נְחֹשֶׁת קָלָל mag eine Miſchung ſein, aber jedenfalls iſt ſie von Glanzgold zu unterſcheiden (gegen Ges. thes. mit Hengſtenberg zu Off. 1, 15; 4, 3 u. a.); denn mit ihr werden in Ezech. 1, 7 nur die Füße der Cherubim und in Dan. 10, 6 die Arme Michaels, mit חשמל dagegen wird das Innerſte der Erſcheinung Jehovas verglichen. Wie der Name beſagt, iſt נְחֹשֶׁת קָלָל vor allem Kupfer, aber da es ſehr glänzend war, war es vielleicht mit Silber und Gold legirt, alſo Glanzerz, dem beliebten aes Corinthium entſprechend, welches, je nachdem der eine oder andere Beſtandteil überwog, eine weiße oder goldige, oder mittlere Farbe hatte und namentlich zu Bildwerken, zu Leuchtern und andern Geräten verwandt wurde, Plin. 9, 65; 64, 3; 37, 12. An dies korinthiſche Erz hat der Syrer auch bei dem Erz von gutem Glanze, מְצֻהָב טוֹב, in Eſr. 8, 27 gedacht. Den *χαλκολίβανος*, Off. 1, 15, mit dem die Füße des Menſchenſones verglichen ſind, hat man bald auf die eine, bald auf die andere der erwänten Miſchungen gedeutet. Aber mag auch der Name als eine vox hibrida dem Sprachcharakter der Apokalypſe gemäß (nach לבן = weiß) als aes album (Grot. Boch. hieroz. III, S. 90, ed. Lips.), nicht als „Erz von

Libanon" (Syr., Äthiop. u. a.) zu erklären ſein, ſo ſpricht doch der Umſtand, daſs die Füße das Verglichene ſind, ebenſoſehr gegen die Gleichheit mit חַשְׁמַל, wie für die mit נְחֹשֶׁת קָלָל, zumal da auch Erz in der Miſchung mit Gold und Silber leicht als weiß oder hell bezeichnet werden konnte. Die Vulg. hat *χαλκολίβανος* mit auricalcum überſetzt, welches Wort als eine Romaniſirung des griech. *ὀρείχαλκος* (Homer. Hymn. 6, 9 u. a.) zugleich von ordinäreren Miſchungen, z. B. von Kupfer und Zink, gebraucht wurde. Luth. hat es daher mit Meſſing (Kupfer und Zink) widergegeben. Auch *χαλκός* ſelbſt hat Luth. in 1 Makk. 8, 22; 14, 18. 26. 48, wo von den römiſchen *δέλτοις χαλκαῖς* die Rede iſt, von Meſſing verſtanden, obwol die Römer ſolche Tafeln, wenn die Schrift darauf getrieben wurde, aus reinem Kupfer oder ſonſt aus Bronce (Kupfer und Zinn) herzuſtellen pflegten. — Die Kunſt, die Metalle zu bearbeiten, war den Hebräern warſcheinlich ſchon von Ägypten her, wo ſie ſchon frühzeitig ſehr weit ausgebildet wurde, bekannt, 2 Moſ. 35, 80 ff.; ſie kamen aber nicht ſo weit darin, daſs ſie nicht noch in Salomos Zeit phöniziſcher Anleitung bedurft hätten, 1 Kön. 7, 14. Über die Erz- und Eiſenſchmiede und Goldarbeiter, zu denen ſpäter ſogar Prieſter gehört zu haben ſcheinen, vergl. m. Comm. zu Neh. 3, 11. 31, — über ihre Inſtrumente und Manipulationen iſt der Art. „Handwerke" Bd. V, S. 582, nachzuſehen. **Fr. W. Schultz.**

Metaphraſtes, Simeon. Dieſer byzantiniſche Schriftſteller hat ſich durch Sammlung und Bearbeitung alter und jüngerer Märtyrer- und Heiligengeſchichten einen Namen in der Litteratur des Mittelalters geſtiftet. Wie aber ſeine Sammlung aus höchſt ungleichen Elementen beſteht und das Unechteſte und Fabelhafteſte enthält, ſo haftet auch an ihm und ſeinem Zeitalter ein beträchtliches Dunkel; er gehört zu denen, an welche man, weil ſie von lauter Verwirrung und Unſicherheit umgeben ſind, ungern erinnert wird. An Unterſuchungen über ihn fehlt es nicht, aber kein Neuerer hat ſie aufgenommen, und one handſchriftliche Hilfsmittel würden ſie ſich gar nicht bis in alles einzelne verfolgen laſſen. So viel allein ſteht feſt, er lebte als Statsbeamter in Konſtantinopel. Die Art, wie er die vorgefundenen Materialien zu ſeinem Werk ſammelte, redigirte, umſchrieb oder überarbeitete (*μετέφρασε*), verſchaffte ihm den Namen des Metaphraſten. Über ſein Zeitalter finden ſich bei Blondell, Voſſius, Ceillier, Baronius, Pagi, Simler, Volaterra, Allatius, Cave, Oudin, Fabricius die verſchiedenſten Angaben, welche vom 9. bis ins 14. Jarhundert reichen. Und ebenſo fragt ſich, ob ein doppelter Simeon mit Recht oder mit Unrecht unterſchieden wird. Sehen wir jedoch von den offenbar falſchen Vermutungen ab: ſo liegen eigentlich nur zwei auf genaue Sachkenntnis gegründete Annahmen zur Wal vor. Die ältere Meinung iſt die des Leo Allatius; dieſer widmet in ſeiner Schrift De Simeonum scriptis (Par. 1664, p. 49 sq.) dem Metaphraſten ausfürliche Unterſuchungen, deren Reſultat im Weſentlichen auf Cave (Histor. liter., Lond. 1688, pag. 573) und auf Fabricius (Bibl. Gr. VI, p. 509, et in ed. Harl. X, p. 180 sq.) übergegangen iſt. Ihnen iſt Oudin entgegengetreten, welcher in ſeiner ſorgfältigen Dissertatio de aetate et scriptis Sim. Met. (Comment. II, p. 1300 sq.) die vorhandenen Anſichten durchgeht, die ſeinige aber auf die Widerlegung des Allatius zu baſiren ſucht. Beigeſtimmt hat demſelben beſonders Hamberger (Zuverläſſige Nachrichten ꝛc. IV, S. 139). Wir heben auf beiden Seiten die Hauptargumente hervor. Allatius verſetzt den Simeon in die 1. Hälfte des 10. Jarh.'s, zu welcher Zeit er unter Kaiſer Leo Philoſophus und deſſen Son Konſtantinus in hoher amtlicher Stellung als Sekretär, Großkanzler (Logotheta) und Magister Palatii gewirkt und geſchrieben habe. Dies ſoll erſtens durch die von ihm herrürende Vita S. Theoctistae (latine apud Surium 10. Nov.) bewieſen werden. Hier erzält nämlich der Verfaſſer ſelbſt, daſs er vom Kaiſer Leo (im J. 902) in Begleitung des Fürſten Himerius als Legat zu den Arabern nach Kreta geſandt worden ſei und einen drohenden Feldzug derſelben gegen Theſſalonich gütlich abgewandt habe. Bei dieſer Gelegenheit ſei er auch auf die Inſel Paros gekommen und habe von einem dor-

tigen Anachoreten den erſten Antrieb zur Aufzeichnung des Lebens der genannten Heiligen empfangen (conf. Montfauc. Palaeogr. p. 269. 273). Doch kann, ſchließt Allatius weiter, Simeon ſchon damals kein Jüngling mehr geweſen ſein; denn in dem Geſpräch mit jenem Mönch ſchützt er Familienſorgen vor, die ihn zu litterariſchen Arbeiten untauglich machten. Und da in der Vita ſelber der Kaiſer als bereits geſtorben angegeben wird, die Schrift alſo erſt nach dem Jare 911 verfaſst ſein kann, ſo wird das ganze Unternehmen der Biographieen in ſeine ſpäteren Lebensjare fallen müſſen. Zweitens aber ſoll zum Zeugnis dienen die Lobrede des jüngeren Michael Pſellus (Oratio panegyrica in Sim. Met. apud Surium 27. Nov. et apud Allatium l. c. p. 221), welcher um 1050 lebte und der daſelbſt den Metaphraſten mit Lobſprüchen überhäuft und als Verfaſſer jener Lebensbeſchreibung bezeichnet. — Dieſen Gründen ſtellt Oudin folgendes entgegen. Es iſt an ſich unwarſcheinlich, daſs Simeon bei vorgerücktem Alter, wie dort angenommen wird, ein ſo umfaſſendes Werk wie das der Heiligenlegenden ſollte begonnen und ausgefürt haben. Ferner nötigt uns nichts, den Simeon als wirklichen Verfaſſer der Vita Theoctistae zu denken; dieſe kann ebenſowol von einem Anderen und Ungenannten herrüren und von dem Metaphraſten nur one Änderung aufgenammen ſein. War er aber wirklich der Autor, wie kann Pſellus, wo er von dem Tode des Metaphraſten ſpricht, ſich auf ſolche, die dieſen noch von Perſon gekannt (*ὥσπερ οἱ συνεωρακότες φασίν*), berufen — er, der in dieſem Fall mehr als hundert Jare ſpäter lebte und ſchrieb? Oudin macht dazu die Bemerkung: Hic locus junioris Pselli omnem diatribam Leonis Allatii subvertit (p. 1359 Comment. l. c). Sodann ſucht er noch warſcheinlich zu machen daſs jene Lobrede gar nicht dem ſogenannten Psellus junior, dem bekannten Schriftſteller des 11. Jarhunderts, zugehörte, ſondern einem dritten um 1190 Lebenden dieſes Namens beigelegt werden müſſe. Die Meinung des Allatius entbehre daher aller Sicherheit; das Richtige ſei vielmehr, unſeren Metaphraſten für eine Perſon zu halten mit demjenigen Simeon, welcher um 1160 unter Johannes Comnenus eine noch vorhandene Epitome canonum (Justelli, Biblioth. jur. can. Tom. II, p. 710) herausgab und der gleichfalls Magiſter und Logotheta genannt wird. So argumentirt Oudin. Gewiſs wird hier nur die genaueſte Prüfung vollſtändig entſcheiden können, und es bedarf derſelben um ſo mehr, da Oudin gegen Allatius als einen „lügneriſchen Griechen“ leidenſchaftlich eingenommen war. So viel ich urteilen kann, iſt Allatius nicht widerlegt. Die Nachricht von der Geſandtſchaft unter Leo hat doch einige Beſtimmtheit, ſie hängt mit nachweisbaren politiſchen Ereigniſſen zuſammen und wird durch das Bedenken über das Lebensalter des Simeon als eines damals ſchon verheirateten Mannes nicht entkräftet. Allerdings iſt möglich, daſs die ganze Vita Theoctistae von dem Metaphraſten nur aufgenommen und nicht geſchrieben wäre. Allein lebte der letztere wirklich erſt um 1160, wie konnte dann der nur wenig ſpätere Pſellus, welchem Oudin das Jar 1190 anweiſt, — wie kannte er ſo blind ſein, dem Simeon eine Schrift beizulegen, welche ihn in Kaiſer Leos Zeit zurückverſetzt? Dieſe Frage müſſen wir der obigen des Oudin entgegenhalten. Die damit notwendig gegebene Annahme eines dritten Pſellus hat ebenfalls Schwierigkeit. Auch iſt Theophanes Kerameus, welcher homil. XXV (ed. Fr. Scorsus, Par. 1644. p. 164) den Simeon als *γλυκὺς μεταφράσεων συγγραφεύς* erwänt, warſcheinlich in die Mitte des 11. Jarh.'s zu verſetzen, und es müſſen demzufolge die Legenden des Metaphraſten ſchon viel früher bekannt und im Gebrauch geweſen ſein (das Zeugnis des Georgius Choeroboscus, De figuris poët. ed. Morell., Par. 1615, p. 30, ſiehe bei Fabric. ed. Harl. X, p. 180). Was aber jene von Oudin urgirten Worte des Pſellus: *οἱ συνεωρακότες φασίν* betrifft, ſo braucht Pſellus, wenn er nämlich ſchon 1050 lebte, dieſe Augenzeugen nicht ſelbſt gekannt zu haben, er konnte ſich ebenſogut auf Zeitgenoſſen des Simeon, von welchen er wuſste, berufen wollen. Es bleiben daher Gründe genug, welche gegen Oudin und für das höhere Zeitalter des Simeon ſprechen. Neuere Hiſtoriker, wie Haſe, bezeichnen den Metaphraſten einfach als Schriftſteller des 10. Jarhunderts, welche Annahme auch in dem katholiſchen Kirchenlexikon von Wetzer und Welte bevorzugt wird.

Die unter Simeons Namen vorhandenen Heiligengeſchichten oder Metaphraſen bilden eine wüſte, durch Hunderte von ſpäteren Zutaten unendlich angewachſene Stoffmaſſe. Sie finden ſich handſchriftlich zerſtreut auf den Bibliotheken zu Wien, Paris, Venedig, Florenz, München, Moskau, Madrid und anderweitig; auch das British Museum in London beſitzt eine ſchöne griechiſche Handſchrift. In lateiniſchen oder griechiſchen Texten ſind ſie teils in die Sammlung des Surius, teils in die Acta Sanctorum übergegangen, viele auch ungedruckt geblieben. Den mühſeligen Verſuch der Sichtung und Ausmerzung des Unechten hat Allatius l. c. p. 119 und nach ihm Cave S. 574 (cf. Fabr. ed. Harl. p. 186 sq.) gemacht. Nach ihrer Angabe ſollen 122 Lebensbeſchreibungen den Namen des Metaphraſten mit Recht, 95 mit Unrecht tragen, in einzelnen Handſchriften aber noch 444 entſchieden untergeſchobene ſich vorfinden. Dem Inhalt nach gehen dieſelben in die älteſten chriſtlichen Zeiten zurück; es ſind längere oder kürzere Aufzeichnungen über Schickſale und Tod einiger Apoſtel und Kirchenväter, zalreicher bekannter oder unbekannter Märtyrer und Mönche oder Anachoreten. Trotz alles Fabelhaften, das ſie darbieten, gibt ihnen doch der Zuſammenhang mit älteren Quellen zuweilen hiſtoriſchen Wert, und die gelehrten Arbeiten über Ignatius und Juſtinus Martyr u. a. haben den Metaphraſten nicht ignoriren dürfen. Die Anfürung der Titel und Ausgaben würde allzuviel Raum erfordern, vgl. Hamberger a. a. O. 143 ff.

Außerdem werden dem Metaphraſten noch andere Schriften beigelegt: Epistolae IX (ap. Allat. De Simeon. p. 254); Carmina quatuor politica et jambica (ibid. p. 132); Oratio in lamentationem Deiparae (ibid. p. 275); Sermo in diem Sabbati Sancti (Combefis. in Bibl. concionat. III); Sermo de precatione (ed. Nic. Glaser in Cynosura pietatis, Giess. 1609); Ἠθικοὶ λόγοι, Sermones XXIV de moribus ex Basilii opp. selecti (ed. Morell., Par. 1556, dann mehrfach in den Ausgaben des Baſilius), dazu einige ungedruckte Reden und Hymnen. Streitig aber iſt Simeonis Chronicon collectum ex variis chronicis et historiis. Es beſteht aus mehreren Stücken; nach gewönlicher Meinung hat der erſte bis 960 reichende Hauptteil den jüngeren Simeon Magister et Logotheta zum Verfaſſer. Oudin aber vindizirt es dem angeblich mit dieſem identiſchen Metaphraſten und will damit den Allatius abermals des Irrtums beſchuldigen. Vergl. Bibl. Gr. ed. Harl. VII, p. 471 sq., und Hanckius; De scriptor. Byzantinis, p. 436. **Gaß.**

Meth, Ezechiel, gehört nebſt ſeinem Mutter-Bruder Eſaias Stiefel zu den Schwärmern am Anfang des 17. Jarhunderts, über welche am Ende desſelben Jarhunderts Gottfried Arnold ausfürliche Nachrichten geſammelt und in ſeiner „Kirchen- und Ketzer-Hiſtorie" mitgeteilt hat. Das Leben des Oheims und des Neffen iſt äußerlich wie innerlich von einander unzertrennlich. Wir finden beide in der Stadt Langenſalza in Thüringen, Stiefel nach ſeinem äußeren Berufe als Kaufmann und Weinſchenken, Meth als den Son des daſigen Schulrektors, welcher ſpäter nach Leizig zog und daſelbſt 1607 als Medikus ſtarb.

Stiefel hat durch ſeine religiöſen Verirrungen und Abſonderlichkeiten, ſowie durch die enthuſiaſtiſche Verkündigung der eigenen Weisheit über zwanzig Jare lang (1604 bis mit 1625) ſich und anderen, geiſtlichen und weltlichen Behörden, zuerſt dem Superintendenten Tileſius in Langenſalza und dem Rate daſelbſt, ſpäter den oberen und oberſten Behörden des Landes viele Not gemacht: er hat viele Verhöre, viele Verwarnungen, viele Haft und Geldſtrafen beſtanden; er iſt im Jare 1607 von Langenſalza nach Erfurt, von Erfurt nach Giſpersleben gezogen, one Ruhe zu finden: er hat ſechsmal widerrufen und hat endlich doch noch infolge geiſtlichen Zuſpruchs ſeitens ſeines Beichtvaters Hogel in Erfurt wirklich Buße getan, worauf er nach Jar und Tag am 12. Auguſt 1627 als ein bekehrter Chriſt geſtorben iſt. Ob er durch äußeren Einfluſs oder durch den eigenen Geiſt in Schwärmerei geraten, iſt nicht bekannt; deſto gewiſſer iſt es ſeinem Einfluſſe zuzuſchreiben, daſs ſein Neffe im Jare 1613 ebenfalls in Langenſalza Unruhen verurſachte und die Aufmerkſamkeit des geiſtlichen Miniſteriums in An-

ſpruch nahm. Die Folge waren viele Verhöre und Verhandlungen durch alle Inſtanzen in Langenſalza, Leipzig und Dresden. Es hat auch nicht an Haft und Zurechtweiſung gefehlt, um den Verirrten zur Beſinnung zu bringen, um dem anſteckenden Beiſpiel zu begegnen und dem Ärgerniſſe zu wehren. Ein ernſtliches Verfahren gegen Meth ſchien um ſo nötiger, da auch andere Seelen durch dieſe Vorgänge beirrt und beunruhigt, oder auch ſelbſt hinein verſtrickt wurden. Aber alle Verſuche der Güte und Strenge ſcheiterten, bis endlich Stiefel ſtarb, Stiefel, der ſich, den Meth für unſterblich gehalten hatte. Jetzt ward Meth erſt in Halle unter der Seelſorge des Superintendenten Andreas Merckius, dann (1628) in Erfurt durch den Diakonus Starkloff zu St. Andreas mit Hilfe der Schrift Joh. Himmels über den Enthuſiasmus zur Beſinnung gebracht, worauf er am 26 Okt. 1640 als ein bekehrter Chriſt geſtorben iſt.

Stiefel und Meth hatten ſich erſt in Langenſalza, dann in Erfurt und Umgegend unter Verwandten und Bekannten einen Anhang verſchafft. So hatten ſie auch von Gispersleben aus an dem Hofe des Grafen Hans Ludwig zu Gleichen ſich Eingang zu verſchaffen gewuſst, Stiefel als Hausverwalter, Meth als Chemikus, bis ſie endlich der Graf auf beharrliche Vorſtellung des Ohrdruffer Superintendenten D. Weber aus ſeinen Dienſten entließ. Die Gemalin des Grafen, Erdmuthe Juliane, war aber ſchon ſo in dieſe Schwärmerei verſtrickt, daſs ſie endlich der Superintendent Weber, nachdem alle Vorſtellungen geſcheitert waren, vom Abendmal ausſchloſs. Es kam ſo weit, daſs ſie ſich von ihrem Gemale trennte, welcher am 11. Januar 1631, als der letzte ſeines Geſchlechts, zu Gräfentonna ſtarb, wärend die Gräfin bis zu ihrem Ende (28. Juli 1633) in ihrem Irrtume und in der Hoffnung, den Meſſias zu gebären, verblieben ſein ſoll.

Die Stiefel-Methſchen Irrlehren ſind, wie aus den hinterlaſſenen Schriften — „Zehn chriſtliche und gottſelige Traktätlein von Eſaias Stiefel“, und „die zwölf Artikel, welche Ezechiel Meth von Langenſalza bekennt“, — zu erſehen iſt, größtenteils die widertäuferiſchen und die Schwenkfeldſchen Schwärmereien, wie ſie in der Konkordienformel ſpezifizirt und damnirt worden waren. Sie kommen darauf hinaus, daſs nur Chriſtus als das lebendige Wort anerkannt, hingegen das geſchriebene Wort für nichts geachtet, Predigt und Predigtamt verworfen, die Sakramente der lutheriſchen Kirche, Taufe und Abendmal, für eitel Zauberei erklärt werden. Die weitere Lehre iſt, daſs das Geſetz Gottes von dem aus dem Geiſte Gottes widergebornen Chriſten vollkömmlich erfüllt werden könne, daſs die ware Kirche als Gemeinſchaft der Heiligen auch ſchon hienieden one Makel und Flecken ſei, und daſs eben darum keine Auferſtehung der Toten, auch kein ewiges Leben zu erwarten ſei, indem die waren Chriſten, und an ihrer Spitze Stiefel und Meth, allbereits einmal der Welt abgeſtorben geweſen und daher die Freude des ewigen Lebens, wie ſie Chriſtus verheißen, an ihrem Leben gewiſs und vollkömmlich empfinden. Für die eigene Perſon ſchmückten ſich beide mit Ausdrücken, die an Selbſtvergötterung grenzen, wärend ſie ſich doch auch wider von Chriſto unterſcheiden, als die Ihn widerbringen. Über Stiefel und Meth hat Dr. Balthaſar Meißner zu Wittenberg in den von ihm abgefaſsten amtlichen Fakultätsgutachten ſo mild als möglich geurteilt, wenn er auf das Reſultat hinaus kommt, 1) daſs die Schwarmgeiſter ſich nicht mit Chriſto identifiziren, wiewol die Ausdrücke gefärlich ſind. 2) daſs der Hauptirrtum in den Worten liege, welche ſich in einer ἀκυρολογίᾳ bewegen, 3) daſs ein Vorſatz, Gott zu läſtern, nicht anzunehmen ſei. Wie der ſtrenge Orthodoxe in Wittenberg, ſo hat ſich auch der Schuhmacher in Görlitz, Jakob Böhme († 1624), über die beklagenswerten Verirrungen geäußert, die ihm übrigens von Unkundigen wol gelegentlich ſelbſt beigemeſſen worden ſind.

Über Stiefel und Meth iſt zu ihrer Zeit und ſpäter viel geſchrieben und auch manche Streitſchrift gewechſelt worden: obenan ſteht der Streit mit dem Ohrdruffer Superintendenten D. Weber. Meth hat ſelbſt nichts drucken laſſen, als eine kleine Schrift von zwei Bogen unter dem Titel einer „Erzälung, warum er von der chriſtlichen Gemeinde augsburgiſcher Konfeſſion abgetreten und nunmehr wider mit ihr ausgeſönt ſei“. Ein ſpäterer Widerruf auf Veranlaſſung des

Sup. Merckius in Halle ist erst 1728 in den „Sammlungen von Altem und Neuem“ an das Licht gestellt worden. Ein Mehreres über die Litteratur und deren Gegenstand enthält außer den schon bezogenen Quellen meine „Chronik der Stadt Langensalza in Thüringen“, Band II, 1818, S. 310.

L. F. Göschel †.

Methodismus. Der Methodismus ist die dritte epochemachende Erscheinung in der Geschichte der reformirten Kirche Englands. Die anglikanischen Bekenntnisschriften hatten die evangelische Lehre dem Katholizismus gegenüber festgestellt, der Puritanismus kämpfte gegen Hierarchie und Despotie für Gewissensfreiheit, Selbständigkeit der Kirche und Kirchenzucht in der Gemeinde, und errang gesetzliche Duldung. Der Methodismus, dem Schoße der Statskirche entsprungen, suchte diese neuzubeleben, das Prinzip der Reformation als heiligende Kraft in das Leben einzufüren und besonders die bis dahin so vernachlässigte Masse des Volkes mit dem Sauerteig des Evangeliums zu durchdringen. Man hätte erwarten können, dass der Puritanismus, nachdem die mehr als hundertjärigen Religionskämpfe durch die Duldungsakte beendigt waren, sein Schwert in eine Pflugschar verwandeln würde, um das wüste liegende Feld des religiösen Lebens zu bebauen. Es tat nie mehr not, als damals. Aber die Puritaner schienen ihre beste Kraft im Kampfe gegen die Statskirche verbraucht zu haben. Sie versanken in untätige Ruhe, und was noch viel schlimmer war, viele von ihnen wurden in den Netzen des Deismus gefangen. Wol zälten sie manche glaubenstreue Männer zu den ihrigen, aber diese waren nicht stark genug, den Strom der Zeit zu dämmen.

Noch schlimmer sah es in der Statskirche aus. Auch hier waren namentlich unter der höhern Geistlichkeit treffliche Männer, die mit den Waffen der Wissenschaft den Glauben zu verteidigen suchten. Aber die platonisirende Philosophie, der sie mehr oder weniger anhingen, fürte sie nur zu oft, one dass sie es anten, in das feindliche Lager. Und ihr Streben, selbst in Predigten gelehrt zu erscheinen, trieb die wenigen Zuhörer zur Kirche hinaus. Allerdings durchbrach um diese Zeit Tillotson das Eis dieser kalten, unlebendigen Predigtweise, aber nur wenige folgten ihm, und Männer, die wie Clarke durch einfachen klaren Vortrag viele Zuhörer anzogen, neigten sich zu sehr zum Rationalismus hin, als dass sie hätten die Herzen für das lautere Evangelium gewinnen können. Der Zustand der niedern Geistlichkeit war ein kläglicher. Trägheit, Gleichgültigkeit, Unwissenheit, ja Unbekanntschaft mit den einfachsten Schriftwarheiten und dem Katechismus war das Herrschende. Das ist das einstimmige Urteil der hervorragenden Prälaten über die Geistlichkeit ihrer Kirche. Mit Bangigkeit blickten sie in die Zukunft der Kirche, deren gänzlichen Verfall sie fürchteten, wenn nicht auf außerordentliche Weise geholfen würde. Diese Hilfe kam von einer Seite, wo man sie am wenigsten erwartete — von ein par Studirenden in Oxford, die sich im Jare 1729 vereinigten, um durch Lesen der hl. Schrift, durch erbauliche Besprechung und fleißigen Gebrauch der Gnadenmittel sich in dem Streben nach Heiligung gegenseitig zu fördern. Man nannte sie spottweise „Sakramentarier“, den „frommen Klub“ oder „Methodisten“. Der letzte Name ist alten Ursprungs und wurde früher etwa gleichbedeutend mit Theoretiker oder Systematiker von solchen gebraucht, die in Wissenschaft oder Praxis eine strenge Methode befolgten. Auf dem religiösen Gebiete wurden damit schon im 17. Jarhundert überhaupt solche bezeichnet, welche in der Theologie oder im Leben eine neue auffallende Richtung einschlugen. Der Name findet sich, gleichbedeutend mit Rationalisten, neben Socinianern und Arminianern, oder neben Anabaptisten. Später scheint er an die Stelle des sonst üblichen Spottnamens „Puritaner und Präcisianer“ getreten zu sein, entsprechend dem deutschen „Frömmler“ oder „Pietisten“. In diesem Sinne wurde er auf die Oxforder angewendet, zugleich wol auch deswegen, weil sie die vorgeschriebene Studien-Methode streng einhielten. Wie so häufig nahmen die Betreffenden den Namen an und gaben ihm eine gute Deutung. „Methodist“, sagten sie, „ist ein solcher, der nach der in der Bibel aufgestellten Methode lebt“. Von diesem verachteten Methodistenklub ging die Widergeburt der englischen

Kirche aus, wie ein halbes Jarhundert zuvor aus den Collegia pietatis die Neubelebung der deutschen Kirche. Charles Wesley gab den Anstoß dazu und John Wesley wurde bald die Seele des kleinen Vereins. Mit der Lebensgeschichte des letzteren fällt die erste große Periode des Methodismus zusammen. Die zweite geht von seinem Tode bis auf die Neuzeit.

I. Periode. Geschichte des Methodismus bis zu John Wesleys Tod 1791. 1) Wesleys Jugendgeschichte bis zur Gründung des Methodistenvereins in Oxford 1729.

Die Wesley stammen aus einer frommen Predigerfamilie. Ihr Uran und Großvater wurden als Nonkonformisten nach der Restauration von ihren Pfarreien vertrieben. Samuel Wesley, der Vater des John und Charles Wesley, wurde in den Grundsätzen der Anen erzogen und auf nonkonformistischen Schulen gebildet. Aber die heftige Erbitterung dieser Partei gegen die Statskirche, ihr Königshaß und die großen Mängel ihrer Erziehungsanstalten trieben ihn auf die andere Seite. Er brach alle Verbindung mit den Nonkonformisten ab, ging nach Oxford und wurde ein entschiedener Hochkirchlicher. Er wurde 1693 auf die Pfarren Epworth und Wroote ernannt, die er bis zu seinem Tode 1735 behielt. Samuel Wesley hatte reiche, besonders dichterische Anlagen. Er war ein rastlos, nur zu vielseitig tätiger Mann, voll von Plänen, unerschrocken, streng, oft heftig, aber edel, warhaftig und voll tiefer Religiosität. An seiner Frau, Susanna, geb. Annesley, die ihm 19 Kinder gebar, von denen er 10 groß zog, hatte er eine ausgezeichnete Gehilfin in Haus und Amt. Auch sie stammte aus einer nonkonformistischen Familie und hatte sich, wie er, aus Überzeugung an die Statskirche angeschlossen. Sie war eine fromme, gottergebene Seele, gewissenhaft im Kleinsten, besonnen, umsichtig, voll klaren Verstandes. Sie übte einen entscheidenden Einfluß auf alle ihre Kinder aus; ihre Söne pflegten selbst in reiferen Jaren, sogar in theologischen Fragen, ihren Rat einzuholen. Und mehr noch, sie war eine Pfarrfrau im vollen Sinne des Wortes. Man hat sie mit gutem Recht „die Mutter des Methodismus" genannt. Wärend der Abwesenheit ihres Mannes hielt sie die Hausandacht und gestattete an Sonntag-Abenden auch Gemeindegliedern den Zutritt. Sie pflegte dabei eine Predigt vorzulesen und nachher mit den Anwesenden über ihren Seelenzustand zu sprechen. Die Zal der Teilnehmenden stieg bald auf 200. Ihr Mann war darüber ungehalten. Aber sie erklärte, daß sie nach dem Urteil der Welt nichts frage, wo sie zur Ehre Gottes und zum Heil der Seelen etwas tun könne, und daß sie nicht die Verantwortung auf sich laden wolle, eine Gelegenheit zum Gutestun versäumt zu haben.

Wenn irgendwo die elterliche Erziehung auf die Zukunft der Kinder einen Einfluß hatte, so war es hier. Die drei Söne wurden, jeder in seiner Art, ausgezeichnete Männer. Samuel, der älteste, war ein frommer und tüchtiger Theologe, ein trefflicher Schulmann und galt für einen der besten Dichter seiner Zeit. Er war viele Jare Lehrer an der Westminsterschule und starb 1739 als Vorsteher einer Schule in Tiverton.

John Wesley, geboren den 17. Juni (alten Stils) 1703, erbte die Geistes- und Charaktervorzüge von Vater und Mutter; vom Vater den Unternehmungsgeist, die rastlose Tätigkeit, den Sinn für Wissenschaft und das dichterische Talent, von der Mutter die besonnene Ruhe, den Ordnungssinn, die Willensstärke und die Pflichttreue. Er war der besondere Gegenstand der Liebe und Sorgfalt seiner Mutter, da er bei einem Brande im Pfarrhause 1709 nur durch ein Wunder aus den Flammen gerettet wurde. Das Gebet und die Arbeit der frommen Mutter war nicht vergeblich. John entwickelte sich zur Freude seiner Eltern. In seinem zwölften Jare wurde er in die Charterhouse-School in London gebracht, wo er sich durch gutes Betragen, Fleiß und Fortschritte sehr hervortat. Es war eine harte Schule für ihn, denn er hatte von dem Übermut der älteren Knaben viel zu leiden. Aber die Plackereien der Mitschüler und die strenge Zucht stählten seinen Charakter. In seinem 17. Jare trat er in das Christchurch-College in Oxford ein. Hier studirte er mit vielem Erfolge die Klassiker, und machte sich sehr vertraut mit den alten Dichtern, die er mit Geschick ins Englische übertrug.

Er sprach und schrieb Latein sehr fließend; mit besonderer Vorliebe legte er sich auf Logik; Theologie studirte er erst, als er sich auf die Diakonenweihe vorbereitete. Er nahm diesen Schritt sehr wichtig. Zur Vorbereitung beschäftigte er sich hauptsächlich mit Bischof Taylors Rules of holy living and dying und mit dem auch in England hochgehaltenen Buche de Imitatione Christi. Beide Schriften hatten einen nachhaltigen Einfluss auf sein ganzes Leben. Vieles in Taylors Schrift war ihm allerdings eine harte Rede, wie z. B. das, dass auch die Besten sich überall für die Schlimmsten halten sollen, dass niemand der Sündenvergebung ganz gewiss werden könne. Da er über alles, was er las, und besonders über das ihm Unverständliche den Rat der Eltern einholte, so wurden ihm manche schwierige Fragen gelöst, denn des Vaters theologische Bildung und mehr noch der Mutter klarer Verstand und merkwürdig tiefe Einsicht in theologische Fragen hatten fast immer eine genügende Antwort bereit. Nur gegen eines sträubte sich sein Verstand und Herz — gegen die Lehre von der absoluten Prädestination. Diese schien ihm die Idee der Sittlichkeit, die ihm die Centrallehre war, geradezu umzustoßen. Die nächste Wirkung seiner Beschäftigung mit jenen Schriften war der Entschluss, sein ganzes Leben in Gedanken, Wort und Tat Gott zu weihen. Dass er sein ganzes Herz Gott geben müsse, erkannte er besonders aus der Schrift de Imitatione Christi. Im Bunde mit einem gleichgesinnten Freunde fing er ein neues Leben an. Er zog sich von weltlich Gesinnten zurück, er kommunizirte häufig, betete und wachte gegen alle Sünden. In seinem ganzen Auftreten zeigte sich seine ernstere Stimmung. Der Ton in seinen Briefen änderte sich auffallend, so dass sein Vater ihm (August 1725) schrieb: „Bist du in Warheit, was du schreibst, so werden wir beide glücklich sein“. So vorbereitet empfing er am 19. September 1725 die Diakonenweihe von Bischof Potter. Doch trat er nicht sogleich in das geistliche Amt ein, sondern bereitete sich für die Bewerbung um ein Fellowship in Lincoln College vor, das er am 17. März 1726 erhielt, obwol er tüchtige Kompetenten hatte. Im Herbst wurde er zum Lektor des Griechischen und Moderator in seinem Kollege ernannt und promovirte einige Zeit nachher. Sein neuer Beruf, sowie sein reger Sinn für alles Wissenswerte fürte ihn allerdings in der nächsten Zeit auf verschiedene Gebiete des Wissens, Philosophie, Philologie, Hebräisch, Arabisch, Französisch und Naturwissenschaften, aber bei der ihm eigenen Ordnungsliebe und Tätigkeit fand er Zeit für alles und namentlich für Theologie und asketische Schriften. Unter diesen zog ihn besonders Law's Serious Call und Christian Perfection an. Nachdem er etwa $2\frac{1}{2}$ Jare meist in Epworth verbracht, um seinem Vater im Amte zu helfen, und die Priesterweihe (September 1728) erhalten, kehrte er im November 1729 nach Oxford zurück, wo er die nächsten sechs Jare blieb. Hier trat er sogleich an die Spitze des kleinen Vereins, den sein Bruder Charles eben gegründet hatte. Charles Wesley, geb. den 18. Dezember 1708, war schon in seinem 9. Jare in die Westminsterschule eingetreten, wo sein Bruder Samuel Lehrer war. Er war ein frischer, kräftiger Knabe, der Liebling seiner Mitschüler, allezeit ein Beschützer der Unterdrückten. Nachdem er seine Vorbildung vollendet, kam er 1726 in das Christchurch College in Oxford. Erst in seinem zweiten Universitätsjare fing er an, ernstlich zu studiren. Er fürte ein regelmäßiges, harmloses Leben, wies aber jeden Versuch seines Bruders, ihm eine ernstere Richtung zu geben, entschieden ab. Wärend Johns Abwesenheit aber ging mit Charles mit einemmal eine große Änderung vor. An die Stelle der bisherigen Gleichgültigkeit trat ein tiefer, religiöser Ernst und das Verlangen, nur Gott zu leben und seinen Nebenmenschen zu dienen. Um so willkommener war ihm die Rückkehr seines Bruders, unter dessen geistliche Leitung er mit zwei andern Freunden sich stellte.

2) Vom Anfang des Methodismus November 1729 bis zu Wesleys Trennung von den Herrnhutern und Whitefield, März 1741.

Der kleine Methodistenklub in Oxford bestand anfänglich nur aus den beiden Wesley, Morgan und Kirkman. Sie verbrachten einige Abende in der Woche mit Lesen der Klassiker und hauptsächlich des Neuen Testamentes. Auf Morgans

Anregung begannen sie auch die Gefangenen, die Armen und Kranken zu besuchen und die verwarlosten Kinder zu unterrichten. Ihre Lebensweise war asketisch. Auch hierin ging Morgan am weitesten. Durch übertriebenes Fasten und unausgesetzte Anstrengung in Werken der Liebe untergrub er seine onedies schwache Gesundheit und starb 1732. Der Tod dieses schwärmerisch frommen Jünglings zog Wesley die bittersten Vorwürfe und Verfolgungen zu. Inzwischen mehrte sich die Zal der Glieder des Vereins. Einige von John und Charles Wesleys Schülern und andere traten bei, unter denen besonders Ingham, James Hervey, nachmals berühmt durch seine „Meditations“, und George Whitefield zu nennen sind. Der letztere wurde am 16. Dez. 1714 geboren und war der Son eines Gastwirts in Gloucester. Er war ein kecker, ausgelassener Knabe, voll Humors und mimischen Talentes. Wandernde Schauspielerbanden, Romanlesen und Kartenspiel waren seine Herzenslust. Den schlimmsten Einfluss auf ihn hatte aber die Berürung mit rohen Leuten in der Wirtschaft. Lügen, Fluchen und selbst kleine Diebstäle waren bei ihm nichts seltenes, und doch fehlte es ihm nicht an frommen Regungen. Zum Zorne gereizt, konnte er in seine Kammer gehen und im Gebet Kraft suchen gegen die Sünde. Das Geld, das er seiner Mutter stahl, gab er oft den Armen. Er entwendete Bücher, aber es waren meist Erbauungsschriften. Die unglücklichen häuslichen Verhältnisse seiner Mutter infolge einer zweiten Ehe nötigten ihn, derselben in der Schenkwirtschaft zu helfen. In diesem niedrigen Dienste erwachte in ihm eine große Lust zum geistlichen Beruf. Er setzte Predigten auf und blieb über dem Lesen der Bibel und anderer Erbauungsschriften ganze Nächte sitzen. Später trat er wider in die Schule ein, geriet aber in böse Gesellschaft. Sein frommer Eifer erkaltete, er kehrte zu seiner Lieblingslektüre zurück und fiel in gefärliche Sünden. Aber sein Fall ward ihm zum Auferstehen. An Weihnachten 1731 nahm er unter großer Zerknirschung das Abendmal und fortan besuchte er täglich zweimal den Gottesdienst, wachte sorgfältig über sich und bereitete sich mit vielem Fleiße auf die Universität vor. Durch Vermittlung von Freunden erhielt er im Herbst 1732 eine Stelle als Servitor im Pembroke-College in Oxford. Hier machten ihn Laws Schriften zum Asketen. Etwa nach einem Jare bei den Methodisten eingefürt, begann er „nach der Regel zu leben“, und suchte sein Heil auf dem Wege mönchischer Strenge und guter Werke. Mystische Schriften jedoch, die ihm in die Hand fielen, belehrten ihn, dass die ware Religion nicht in äußern Werken, sondern in der Vereinigung der Seele mit Gott bestehe und dass der Mensch auf die Erleuchtung von Gott warten müsse. Er zog sich nun immer mehr von andern zurück, verschloss sich in sein Zimmer, rang im Gebet und kämpfte mit innern Anfechtungen, bis er endlich an Körper und Geist zusammenbrach und an den Rand des Grabes gebracht wurde. Aber mit dem Ende der Krankheit war auch seinen inneren Anfechtungen ein Ziel gesetzt. „Der Geist der Trauer“, sagt er selbst, „war von mir genommen, ich freute mich Gottes meines Heilandes“. Whitefields Gesundheit war aber so geschwächt, dass er (Ostern 1735) die Universität auf längere Zeit verlassen musste.

Nicht lange darauf verließen auch die beiden Wesley Oxford. Es ergieng unerwartet an sie ein Ruf, in die neue Kolonie Georgien auszugehen, John als Missionar unter den Indianern, Charles als Prediger für die Kolonie. Am 14. Oktober 1735 schifften sie sich nach Georgien ein, mit ihnen zwei Freunde, Ingham und Delamotte. An Bord des Schiffes trafen sie 26 Herrnhuter, die unter ihrem Bischof, David Nitschmann, ebenfalls nach Georgien gingen. Die Demut dieser Leute, die sich dem geringsten Dienste willig unterzogen, die Ruhe, mit der sie jeden Spott ertrugen, erregten Wesleys Staunen, und als sie in Todesgefar furchtlos ihre Lieder sangen, da fülte Wesley, dass ihm diese Todesfreudigkeit noch gänzlich fehle. In Savannah angekommen, wurde er mit Spangenberg bekannt. Dessen Frage: „Mein Bruder, gibt dir der hl. Geist Zeugnis, dass du ein Kind Gottes bist?“ überraschte ihn. Er wusste nicht, was antworten. Er sah wol, dass in der Frömmigkeit dieser schlichten Leute etwas sei, das ihm bisher völlig fremd geblieben, und freute sich deshalb, dass er in Savannah einige Zeit mit ihnen zusammenzuwonen hatte. Er war Zeuge ihres täglichen

Wandels, lernte ihre Einrichtungen genau kennen, und in allem sah er das wahre Abbild der ersten apostolischen Gemeinde. Für den Hauptzweck seiner Reise sah er keine Tür offen, denn die Indianerhäuptlinge waren im Krieg. Er übernahm daher das Predigtamt in Savannah, während sein Bruder Charles in Frederica wirkte. Dieser kehrte im Juli des Jares nach England zurück. John hatte bessern Erfolg in Savannah. Er suchte hier die ernster gesinnten Glieder der Gemeinde zu kleinen Gesellschaften zu vereinigen, die wöchentlich ein- oder zweimal zusammentreten sollten. Aus diesen selbst wider sonderte er eine kleinere Zal zu vertrauterem Umgange aus. Es sind dies die Keime der späteren „Klassen" und „Banden", und Wesley pflegte mit Beziehung darauf diesen Versuch den zweiten Anfang des Methodismus zu nennen. Die Schwierigkeiten in Savannah waren nicht so groß, als in Frederica, obwol Wesleys asketisches Leben und strenge Kirchenzucht viele gegen ihn aufbrachten. Schon hatte er festen Fuß gefasst, als seine Gegner eine Anklage gegen ihn zuwege brachten, die hauptsächlich auf Überschreitung seiner Amtsbefugnis lautete. Die Kläger waren zugleich die Richter, Wesley konnte auf keine Gerechtigkeit hoffen, der Prozeſs wurde hinausgezogen, bis endlich Wesley, der Verfolgung und des langen Wartens müde, Savannah verließ und sich nach England einschiffte, wo er am 1. Februar 1738 landete. Der nächste Zweck seiner Reise, die Bekehrung der Indianer, war allerdings verfehlt, aber „eines", sagte er, „lernte ich, was ich am allerwenigsten erwartet hätte: ich ging nach Amerika, um andere zu bekehren, und war doch selbst noch nicht bekehrt". Er war bisher gottesfürchtig, aber noch nicht gottselig gewesen. Er hatte sein Heil in Werken, nicht im Glauben gesucht. Diese Erkenntnis war der große Gewinn, den er von seiner Bekanntschaft mit den Herrnhutern hatte. Es war ein Glück für ihn, dass er auch in London wider Männer fand, die ihn auf dem betretenen Wege weiter füren konnten. Eben war Peter Böhler mit einigen Brüdern in London angekommen. An diese schloſs er sich an. Auch Böhler, wie früher Spangenberg, zeigte ihm, dass er den waren lebendigen Glauben noch nicht habe. Wesley wollte schon an sich verzweifeln und alles Predigen aufgeben. Aber Böhlers Wort: „Predige den Glauben, bis du ihn hast, und dann wirst du ihn predigen, weil du ihn hast", richtete ihn wider auf. Auch fand er bei genauerem Forschen in der Schrift und durch Beispiele der Gegenwart die von Böhler behauptete Lehre bestätigt, dass der Glaube eine plötzliche Wirkung Gottes sei. Auf Böhlers Rat wurde nun nach herrnhutischen Regeln am 1. Mai 1738 eine Gesellschaft in Fetterlane gegründet, deren Mitglieder in kleine Banden geteilt, zur gemeinsamen Erbauung, zum gegenseitigen Sündenbekenntnis und zur Besprechung über ihren Herzenszustand sich versammeln sollten. Auch Charles Wesley, der zu Oxford krank lag, brachte Böhler zu einem ernsten Suchen nach der Gerechtigkeit, die im Glauben an Christum ist. So war es diesem Manne gelungen, die beiden Brüder bis an die Schwelle des Glaubens zu füren. Zur Entscheidung wurden aber beide durch Luthers Worte gebracht, Charles durch Luthers Erklärung des Galaterbriefs, John durch seine Vorrede zum Römerbrief.

John Wesley bezeichnet den 24. Mai Abends $8^3/_4$ Uhr als Tag und Stunde seiner Bekehrung. „Ich ging Abends sehr ungern in eine Gesellschaft in Aldersgatestreet, wo jemand Luthers Vorrede zum Römerbrief vorlas. Etwa $^1/_4$ vor 9 Uhr bei der Beschreibung der Veränderung, welche Gott durch den Glauben an Christum im Herzen wirkt, wurde mir das Herz wunderbar warm. Ich fülte, dass ich meine Hoffnung auf Erlösung in Christum und in ihn allein setzte und eine Gewissheit war mir gegeben, dass er meine, ja meine Sünden weggenommen und mich erlöset hat von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Ich begann mit aller Macht für die zu beten, die mich besonders verächtlich behandelt und verfolgt hatten. Dann bezeugte ich öffentlich allen Anwesenden, was ich jetzt zum ersten Mal in meinem Herzen fülte".

Schon bei seiner ersten Bekanntschaft mit den Herrnhutern war bei Wesley eine Sehnsucht erwacht, Herrnhut zu besuchen. Und jetzt fülte er sich doppelt dazu aufgefordert. Er reiste deshalb im Juni 1738 über Rotterdam zunächst nach

Marienborn, um Zinzendorf zu sehen, und dann nach Herrnhut, wo er 14 Tage blieb. Außer den Herrnhutern lernte er auch viele andere bedeutende Männer kennen und kehrte mit reichen Eindrücken im September nach London zurück. Der lebendige Glaube, die warme Liebe zu ihrem Heiland und den Brüdern, die Einfalt und Weltentsagung der Herrnhuter, ferner ihre Gemeindeeinrichtungen, Jugenderziehung u. s. w. hatten ihn sehr angesprochen. Andererseits hatte er aber auch manches gesehen, das ihm weniger gefiel. Es schien ihm, sie seien nicht ernst genug in ihrem Benehmen und ihrer Unterhaltung, nicht offen und gerade im Verkehr, sie versäumten zu sehr das Fasten und andere fromme Übungen, sie seien zu engherzig und zu stolz auf ihre Kirche und machen zu viel aus ihrem Grafen. Wesley hatte nach seiner Rückkehr nach London noch keinen festen Plan. Er predigte unter großem Zulauf in den Kirchen hin und her, und besuchte die Gesellschaften, die schon vor der in Fetterlane bestanden. Es hatten nämlich schon um's Jar 1667 zwei fromme Prediger in London, Dr. Horneck und Smithies, Vereine gegründet, um christliches Leben zu fördern, Arme zu unterstützen, und verwarloste Kinder zu erziehen. Am Ende des Jarhunderts waren solcher Gesellschaften wol 40 in London und der Nachbarschaft. Auch waren aus ihnen gegen 20 Vereine zur Unterdrückung des Lasters hervorgegangen. Aber zu Wesleys Zeit waren sie meist eingegangen oder erschlafft; doch boten sie gute Anhaltspunkte für die Tätigkeit der Methodisten und lebten durch sie wider auf. Am Ende des Jares 1738 kam auch Whitefield wider nach London. Er war nach seiner Erkrankung 1735 nach Gloucester gegangen, um sich zu erholen. Hier lebte er zurückgezogen, wirkte aber im Stillen in methodistischer Weise. Im Dezember kehrte er nach Oxford zurück, um sich auf seine Diakonenweihe vorzubereiten. Im Juni 1736 wurde er in Gloucester ordinirt und erregte durch die erste Predigt, die er hielt, großes Aufsehen. Er ging wider nach Oxford und leitete dort den Methodistenverein, aber Wesleys Briefe weckten in ihm die Lust nach Georgien zu gehen, und einer direkten Aufforderung dazu von Wesley leistete er mit Freuden Folge. Seine Abreise verzögerte sich aber fast 12 Monate. Diese Zeit predigte er in London, Gloucester und Bristol. Der Beifall, den der junge Prediger fand, war unerhört. Man machte ihm die glänzendsten Anerbietungen, um ihn zu halten. Aber er hielt es für Gottes Willen, dass er nach Georgien gehe und verließ England den Tag, ehe Wesley von dort zurückkam. Auf dem Schiffe fing er sogleich an zu missioniren und bald war eine gewaltige Änderung zu sehen. Gleichen Erfolg hatte er bei der Garnison in Gibraltar, wo das Schiff einige Wochen hielt. Es war als ob ihm niemand widerstehen könnte. In Georgien blieb er nur wenige Monate und kam im Dezember 1738 nach London zurück, um die Priesterweihe zu empfangen und für ein in Savannah zu errichtendes Waisenhaus zu kollektiren.

Und nun begann der Methodismus eine außerordentliche Kraft und unerhörte Tätigkeit zu entfalten. Wie ein gewaltiger Sturm erschütterte die methodistische Predigt die Herzen, warf die einen in den Staub, dass sie unter krampfhaften Zuckungen und lautem Geschrei nach Erlösung rangen, entflammte in andern Hass, Spott und Verfolgungssucht, und drang unaufhaltsam von London bis Wales. Aber die Methodisten wurden selbst mit fortgerissen, weiter als sie es je anten oder wollten. Anfänglich waren die beiden Wesley noch so hochkirchlich gesinnt, dass sie sogar solche, welche von Dissentern getauft waren, wider tauften. Nichts stand ihnen ferner als der Gedanke, eine neue Sekte zu bilden. Sie suchten vor allem die bischöflichen Geistlichen zu gewinnen. Bei einigen wenigen gelang es, wie z. B. bei dem Pfarrer von Islington, Stonehouse, bei dem Charles Wesley eine Kuratstelle annahm. Aber als in Kurzem die Kirchen ihnen verschlossen und sie selbst wegen des ungeordneten Verfarens zurechtgewiesen, selbst mit Exkommunikation bedroht wurden, da hatten sie nur die Wal, entweder ihr von Gott so augenscheinlich gesegnetes Werk aufzugeben, oder den Damm der bestehenden Ordnung zu durchbrechen. Whitefield tat hiezu den ersten Schritt. Er hielt am 17. Febr. 1739 die erste Feldpredigt vor ein par Hundert Köhlern in Kingswood. Der Eindruck war ein außerordentlicher. Die Tränen rollten den rohen

Leuten über die geschwärzten Wangen und machten weiße Furchen darauf. „Gott sei Dank“, sagte Whitefield, „ich habe das Eis durchbrochen. Man mag mich tadeln. Aber wenn ich Menschen gefällig wäre, so würde ich nicht ein Diener Jesu sein“. Wesley, der eilend nach Bristol kam, war nicht wenig entrüstet über dieses Verfaren. Und doch zeigte ihm die Bergpredigt Christi die Berechtigung dazu. Die Kirchen in Bristol waren den Methodisten verschlossen, und so folgte er Whitefields Beispiel und predigte vor vielen Tausenden im Freien. Als aber auch die freien Plätze ihnen verboten wurden, so gründete Wesley am 12. Mai 1739 die erste methodistische Kapelle in Bristol. Whitefield war inzwischen nach Wales gegangen, wo schon seit einiger Zeit Howell Harris unabhängig von den Methodisten, aber im gleichen Geist und mit großem Erfolg gewirkt hatte. Er war damals etwa 25 Jare alt und hatte schon vier Jare lang in den Hütten und im Freien das reine Evangelium gepredigt, und gegen dreißig Gesellschaften in South Wales gestiftet. Es wurde ihm deshalb widerholt die Ordination verweigert, die Pfarrer predigten gegen ihn, Konstabler wurden ausgeschickt, um ihn zu fahen, aber Gott war mit ihm und segnete sein Werk. Mit Freuden gab er den Methodisten, als sie nach Wales kamen, die Bruderhand. Der unerwartete Erfolg, den das Feldpredigen in Bristol gehabt, legte den Gedanken nahe, dasselbe auch in London zu versuchen. Und in der Tat, es blieb den Methodisten kaum etwas anderes übrig. Man verweigerte ihnen auch hier die Kanzeln, Charles wurde von der Kirche in Islington vertrieben. Aber die Verfolgung stählte ihren Mut. Und nun sehen wir Wesley und Whitefield vor ungeheuren Volksmassen in Moorfields, Kennington Common, Mayfair und Blackheath predigen. Man hatte nie, selbst in der Zeit der Reformation nicht, etwas dergleichen gesehen, Reich und Arm strömte dahin. Die Zal der Zuhörer betrug gewönlich 20—30,000 und stieg einigemale bis auf 60—80,000. Wol fehlte es nicht an Störungen aller Art. Die Prediger wurden durch Lärm, Steinwürfe u. dgl. unterbrochen, aber nichts konnte ihren Mut lähmen. Die Meisten wurden freilich durch die Neuheit der Sache angezogen, aber viele wurden durch die Predigt ergriffen und schlossen sich den Gesellschaften an. So war das Werk der Methodisten im besten Gange, als Whitefield, nachdem er 1000 Pfd. Str. für sein Waisenhaus gesammelt, im August nach Georgien zurückkehrte. Wesley setzte die Feldpredigten in London fort, zog predigend von Ort zu Ort und gründete neue Gesellschaften. Wie der Erfolg seiner Tätigkeit, so war auch die Opposition gegen ihn im Steigen. Er sah in beidem einen klaren Beweis, dass das Werk von Gott sei. Angefeindet als Eindringling und verstoßen von seiner Kirche tröstete er sich mit der Gewissheit: „Seelen zu retten ist mein Beruf“ und „die ganze Welt ist meine Pfarrei“.

Wärend aber der Methodismus nach außen so unerwarteten Erfolg hatte, entstanden im innern gefärliche Spaltungen. Seit Ende 1739 zeigten sich, namentlich seit der Ankunft neuer Herrnhuter, antinomistische und quietistische Irrtümer. Der rechtfertigende Glaube wurde definirt als unverlierbare Heisgewissheit, als völliges Inwonen Christi im Herzen. Der Glaube ist also nicht der Grund, sondern die Spitze der Heiligung. Ist er aber so etwas Absolutes, so kann er weder durch Gebet, Predigt und Sakrament, noch durch sittliches Streben erworben werden, sondern ist schlechthin ein Werk Gottes, der Mensch kann nichts tun als warten und „stille sein“. Ist ferner diese absolute Erneuerung vollbracht, so fällt die Notwendigkeit des Gebrauchs der Gnadenmittel und sittlicher Entwicklung oder Heiligung von selbst weg. Der Gläubige ist an die Gnadenmittel nicht gebunden. Es steht ihm völlig frei, das Gute zu tun oder zu unterlassen. Es ist dies im wesentlichen nichts anderes als die Schwenckfeldsche Lehre, die ums Jar 1732 in Herrnhut Eingang gefunden hatte. In England kam noch der Einfluss des französischen Quietismus dazu, der durch Übersetzung und Verarbeitung der Schriften der Madame Guyon sich daselbst Ban brach. Nichts war dem innersten Wesen Wesleys so zuwider als Antinomismus und Quietismus, denn auch nachdem er zu der Lehre vom rechtfertigenden Glauben bekehrt war, legte er das stärkste Gewicht auf die Heiligung. Nach vergeblichen

Versuchen, diese Irrtümer auszuscheiden, trennte sich Wesley am 20. Juli 1740 von den Herrnhutern in Fetterlane und gründete mit 26 Brüdern und 48 Frauen, die sich ihm anschlossen, am 23. Juli die United Society in der Foundry (früher eine Kanonengießerei in Moorfields, wo für Wesley schon im November 1739 ein Predigtlokal gemietet worden war). Manche der bisherigen Mitarbeiter Wesleys blieben in Verbindung mit der Gesellschaft in Fetterlane, namentlich Gambold und Ingham, welche später in der englischen Brüdergemeinde eine hervorragende Stellung einnahmen. Der letztere war besonders in Yorkshire tätig, wo er gegen 60 Gesellschaften stiftete. Selbst Charles Wesley schwankte längere Zeit. Überhaupt hatten die quietistischen und antinomistischen Grundsätze in vielen der methodistischen Gesellschaften Eingang gefunden. — Spätere Versuche, die Methodisten und Herrnhuter wider zu vereinigen, waren vergeblich. Nicht lange darnach drohte von einer andern Seite Gefar. Es brachen zunächst in Bristol Streitigkeiten über die Erwälungslehre aus. Cennick, dem Wesley die Leitung einer in Kingswood gegründeten Schule anvertraut hatte, wandte sich dem strengen Calvinismus zu, und viele von den dortigen Methodisten hingen ihm an. Im Februar 1741 trennte er sich mit 52 Mitgliedern von Wesley. Kurz darauf kam Whitefield von Amerika zurück. Auf seiner Hinreise hatte er seine Lebensgeschichte aufgezeichnet. Der Rückblick auf die merkwürdige Fürung der göttlichen Gnade, die ihn wie einen Brand aus dem Feuer gerissen hatte und trotz mancher Rückfälle nicht fallen ließ, brachte ihn zu der Überzeugung, dass nur der unerforschliche absolute Wille Gottes das Heil des Menschen wirke. Nur in der Erwälungslehre fand er wie den Schlüssel zu seinem Leben, so das feste Siegel seiner Seligkeit. In dieser neugewonnenen Ansicht wurde er durch den Umgang mit Calvinisten in Amerika bestärkt. Er fülte sich deshalb durch eine Predigt gegen absolute Prädestination, die Wesley eben publizirt hatte, verletzt, und erklärte Wesley offen, sie beide predigten ein verschiedenes Evangelium, und verweigerte ihm die Bruderhand. Ja er verhieß auch, dass er überall öffentlich gegen Wesley zeugen werde. So trennte sich Whitefield von Wesley den 28. März 1741. Und von jetzt an konnte man Whitefield in Moorfields neben der Foundry, in Kingswood u. s. s. in Opposition gegen seine früheren Freunde predigen hören. Obwol später wider eine Annäherung zwischen ihm und Wesley stattfand, so wurde doch durch diese Trennung der Methodismus in zwei Zweige gespalten, den calvinistischen und wesleyanischen. Und der letztere Zweig ist es besonders, wovon im Folgenden die Rede sein muss, da er allein sich fester organisirte, sich in seiner eigentümlichen Gestalt erhielt und den calvinistischen Zweig an Umfang und Bedeutung weit überholte.

3) Geschichte des wesleyanischen Methodismus bis zum Ausbruch des calvinistischen Streites und Whitefields Tod. 1741 bis 1770.

a) Organisation des wesleyanischen Methodismus. Wesley und sein Bruder standen nach der Trennung von ihren bisherigen Freunden fast allein. Von der bischöflichen Geistlichkeit hatten sie kaum Hilfe zu erwarten. Und doch erforderte die Überwachung und Verpflegung der überall zerstreuten Heerde, die schon mehrere Tausende zälte, und mehr noch die Ausdehnug des begonnenen Werkes eine große Zal von Predigern. Was blieb Wesley anders übrig, als aus der Zal der durch ihn Bekehrten die Tüchtigsten auszulesen und als Laienprediger zu verwenden? Und manche von ihnen hatten schon one sein Vorwissen angefangen, mit großem Erfolg zu predigen und Gesellschaften zu gründen. Er durfte ihre Hilfe nicht zurückweisen und übertrug ihnen von Anfang an wenigstens die Leitung der Erbauungsstunden und zum teil die Vermanung und Überwachung der Gesellschaften. Aber sie predigen zu lassen, dagegen sträubte sich sein kirchliches Bewusstsein, und noch mehr war dies bei seinem Bruder der Fall. Aber das Wort der Mutter gab auch hier bei Wesley den Ausschlag. Thomas Maxfield, eine Erstlingsfrucht seiner Bekehrungspredigten, dem er um die Zeit der Spaltungen die Leitung der Gesellschaft in London übertragen hatte, predigte one seine Erlaubnis und fand großen Beifall. Wesley war über diese Ordnungs-

widrigkeit entrüstet, aber seine Mutter schlug seinen Unwillen mit dem Wort nieder: „Siehe wol zu, was du mit diesem jungen Manne tust, denn er ist so gewiss von Gott zum Predigen berufen als du“. Wesley hörte ihn selbst, sah die Früchte seiner Arbeit und war überfürt. Maxfield war der erste, den Wesley als Laienhelfer (helper, lay-preacher) annahm. Bald boten sich andere an, und schon 1742 betrug die Zal derselben über 20. Es waren meist arme, schlichte Leute one weitere Vorbildung. Aber ihr lebendiger Glaube machte sie beredt, und ihre feurige Liebe stark, um allen Spott, Verfolgung und Gefängnis, alle Mühseligkeiten und Entbehrungen zu tragen. Sie waren in verschiedener Weise tätig, teils an dem Orte, wo sie ansässig waren, teils als Reiseprediger. Die Zal der ersteren war bei weitem die größere. Sie trieben ihr Gewerbe fort und wurden daneben entweder als Klassenfürer (s. u.) oder als Ermaner oder endlich als Ortsprediger (local preachers) verwendet. Aus ihnen wurden die Tüchtigsten als Reiseprediger (itinerant oder travelling preachers) ausgesondert, die teils Wesley auf seinen Reisen begleiteten, teils von ihm ausgesandt wurden. Als Bedingungen ihrer Annahme stellte Wesley fest, dass sie 1) entschieden bekehrt, 2) begabt seien und 3) Früchte ihres Predigens aufweisen können. 1746 wurde weiter bestimmt, dass 1) Wesley oder einer seiner Gehilfen sich zuerst mit ihnen besprechen und sie predigen hören solle, 2) die Kandidaten eine schriftliche Darlegung über die Gründe, warum sie sich zum Predigtamt berufen glauben, einreichen, 3) dass nach genauer Prüfung der durch sie Bekehrten sie auf ein Jar als Probeprediger (preachers on trial) von der Konferenz (s. u.) unter Fasten und Beten angenommen und dann nach einem Jar (später nach mehreren Jaren), wenn sie sich mit der Lehre und Disziplin der Gesellschaft gehörig bekannt gemacht, als Reiseprediger in volle Gemeinschaft aufgenommen werden sollen. Sie konnnten in diesem Amte bleiben, so lange sie wollten, aber seinerseits warte sich auch Wesley das Recht, sie zu entlassen, wann er wolle. Ferner wurde (1763) bestimmt, dass sie nicht über zwei Jare in demselben Bezirke predigen sollten. Obwol sich die Reiseprediger ganz dem methodistischen Werke widmeten, so war doch längere Zeit keine besondere Vorsorge für ihren Unterhalt getroffen. Sie trauten auf Gott und die Liebe der Brüder, oder arbeiteten für ihren Unterhalt des Nachts, nachdem sie den Tag über gereist und gepredigt hatten. Da aber die Verheirateten unter ihnen ihre Familien kaum ernären konnten, so kehrten manche zu ihrem früheren Geschäfte zurück, oder nahmen Predigerstellen an independentischen Gemeinden an. Dies fürte später zu Maßregeln für Unterstützung der Prediger und ihrer Familien, die sich aber in dieser Zeit nur auf etwa 33 Pfd. Sterl. des Jares belief, und 1756 zur Gründung einer Hilfskasse (Contingent fund), aus der auch andere nötige Ausgaben bestritten wurden. Später (1768) wurde den Reisepredigern das Betreiben eines Geschäftes untersagt.

Durch die Zulassung der Laienprediger war die Lebensfrage des Methodismus entschieden. Um aber das Zusammenwirken seiner Freunde und Gehilfen zu sichern und einen Mittelpunkt für das ganze methodistische Werk zu gewinnen, traf Wesley eine folgenwichtige Einrichtung — die järliche Konferenz. Diese kann als das Herz des Methodismus angesehen werden, von welchem alle Tätigkeit ausgeht und in welches nach vollendetem Kreislauf alles zurückkehrt.

Die erste Konferenz wurde am 25.—29. Juni 1744 in der Gießerei zu London gehalten. Die beiden Wesley und vier bischöfliche Geistliche waren zugegen. Es wurde sogleich beschlossen, solche von den Laienpredigern, welche sie zuzuziehen für gut fänden, zur Teilnahme daran einzuladen. Nur vier von diesen wurden zugelassen. Nachdem so die Konferenz konstituirt war, wurde als Grundregel aufgestellt, dass alles als in der unmittelbaren Gegenwart Gottes in einfältigem, kindlichem Sinne verhandelt, jeder Punkt gründlich geprüft und ganz freimütig besprochen werde. Ferner, dass sich jeder in theologischen Fragen dem einstimmigen Urteil der andern unterwerfe, so weit sein eigenes Urteil damit übereinstimme, in praktischen Dingen aber, so weit es one Verletzung des Gewissens geschehen könne. Alles solle unter dem Siegel der Verschwiegenheit ver-

handelt und überall die Ehre Gottes im Auge behalten werden. Nach diesen Vorfragen wurde zu den Hauptfragen geschritten und zunächst die methodistischen Grundlehren besprochen, sodann die Disziplin, wobei das Verhältnis zur Kirche erörtert wurde. Hierauf wurde der dermalige Stand der Gesellschaften besprochen und endlich wurden für die Predigttätigkeit folgende Regeln aufgestellt: gepredigt solle werden 1) womöglich in Kirchen, 2) wo irgend eine offene Tür sei, 3) wo die Seelenzal am meisten zunehme. Die Prediger sollen London, Bristol, St. Ives, Newcastle u. s. w. zu ihren Ausgangspunkten nehmen und von da aus immer weiter dringen. Als beste Methode für das Predigen wurde empfohlen: 1) einzuladen, 2) zu überfüren, 3) Christum anzubieten, 4) zu erbauen. — Endlich wurden noch die Pflichten der Helfer erörtert und betreffende Regulationen angenommen. Die Versammelten trennten sich mit erneutem Vorsatz, sich selbst und andere selig zu machen.

Diese erste Konferenz war maßgebend für die folgenden, die nun regelmäßig jedes Jar gehalten wurden. Die Konferenz war nach Wesleys Absicht nichts anders als eine Zusammenkunft mit seinen Freunden unter den Geistlichen und einigen von seinen Sönen im Evangelium, um ihren Rat zu vernehmen über die beste Methode, das Werk Gottes auszufüren. Nichts war ihm ferner als eine Synode zu konstituiren, bei der alle Prediger oder eine bestimmte Anzal von Vertretern Sitz und Stimme haben sollten. Er berief, wen er wollte. Noch viel weniger wollte er von Majoritätsbeschlüssen etwas wissen. Jedem sollte seine Glaubensfreiheit gewart bleiben. Was aber nach reiflicher Erwägung als allgemeine Ansicht sich herausstellte, das galt als bindende Regel. Die Konferenz war gewissermaßen Wesleys Kabinetsrat, die oberste Behörde für die methodistische Gemeinschaft, welche gesetzgebende und vollziehende Gewalt, das Oberaufsichtsrecht und Disziplinarverfaren in sich vereinigte, so jedoch, dass Wesley stets die Initiative behielt. Hier wurden die wichtigsten dogmatischen Fragen erledigt, die Gesetze und Regeln für die Prediger und Glieder aufgestellt, die Kandidaten geprüft und in „volle Gemeinschaft“ aufgenommen, der Reiseplan für die Prediger entworfen und (seit 1755) etwaige Klagen gegen sie untersucht. Seit 1759 wurde regelmäßig eine „Charakterprüfung“ mit jedem einzelnen Prediger vorgenommen, und als Strafen 1) ein Verweis vom Vorsitzenden, 2) Zurückversetzung in die Klasse der Probeprediger, 3) Suspension auf ein Jar und 4) Ausstoßung aus der Gemeinschaft verhängt. Auch über alle äußerlichen Angelegenheiten fürte die Konferenz die Aufsicht. Ein Protokoll (Minutes) wurde gefürt und die wesentlichen Resultate der Verhandlungen darin aufgezeichnet. Die Sammlung der früheren Protokolle wurde zuerst 1763 gedruckt und von da an bis zu Wesleys Tod alle Konferenzverhandlungen veröffentlicht. Diese Sammlungen bilden das Gesetzbuch für die methodistische Disziplin und Lehre.

Gehen wir von der Konferenz als dem Mittelpunkt des Methodismus auf die Organisation der Gemeinschaft (connexion) über, so werden wir zurückgefürt auf die Gesellschaften (societies), die von Anfang an die Grundlage des Methodismus waren. Wesley selbst definirt diese Gesellschaften (United Societies) als „Vereine von Leuten, welche die äußere Gestalt der Gottseligkeit haben und die Kraft derselben suchen, und sich zusammentun, um gemeinschaftlich zu beten, das Wort der Ermanung anzunehmen und über einander in Liebe zu wachen, damit sie einander helfen schaffen, dass sie selig werden“. Als einzige Bedingung der Aufnahme stellte er „das Verlangen, dem zukünftigen Zorne zu entrinnen und von den Sünden erlöst zu werden“. Als Regeln für die Mitglieder der Gesellschaften wurden hauptsächlich drei Forderungen aufgestellt: 1) Vermeidung alles Bösen (Missbrauch des Namens Gottes, Sabbatentheiligung, Trunkenheit, Genuss geistiger Getränke, Streitsucht, Klägerei vor Gericht, Unredlichkeit im Handel und Verkehr, Wucher, liebloses und nutzloses Gerede, Putzsucht, weltliche Vergnügungen, Weichlichkeit, Schätzesammeln, leichtfertiges Schuldenmachen), 2) Gutestun (im Leiblichen und Geistlichen, vorzüglich an den Glaubensgenossen, Barmherzigkeit, Selbstverleugnung, Tragen der Schmach Christi), 3) Gebrauch der Gnadenmittel (öffentlicher Gottesdienst, Predigt und Erbauungsstunden, Abend-

mal, Familien- und Privatgebet, Schriftlesen und Fasten). Solche, die diese Regeln nicht hielten, sollten erst ermant und zuletzt ausgeschlossen werden. Für die Bandgesellschaften (Band Societies) wurden diese Regeln verschärft, da von ihren Mitgliedern erwartet wurde, dass sie den Glauben haben, der die Welt überwindet. Es wurde von ihnen noch besonders erwartet, dass sie ihre Rede Ja Ja sein lassen, nie von den Fehlern anderer hinter ihrem Rücken reden, alles Schmucks, des Tabakrauchens u. a. sich enthalten, im Gutestun, Mäßigung, Selbstverleugnung andern voranleuchten, jede Sünde, die ihnen unter die Augen komme, mit Liebe strafen, ferner wöchentlich zum Sakrament gehen, jeden Morgen die Predigt besuchen, viel beten, jede freie Zeit zum Lesen der h. Schrift und Nachdenken darüber verwenden und jeden Freitag als Fasttag halten. Diese zwei Arten von Gesellschaften, als weiterer und engerer Kreis, bestanden schon vor der Trennung des wesleyanischen Zweiges und wurden nur nachher genauer geregelt. Auf der ersten Konferenz wurden aber die Methodisten noch weiter eingeteilt: 1) die Vereinigten Gesellschaften (die Erweckten), 2) die Bandgesellschaften (die Begnadigten), 3) die auserlesenen Gesellschaften (die Erleuchteten) und 4) die Büßenden, welche aus der Gnade gefallen waren. Die beiden letzten Abteilungen aber verschwinden bald. Viel wichtiger war die Einteilung der einzelnen Gesellschaften in Klassen. Die Gesellschaften nahmen so rasch zu, dass es für die Prediger unmöglich war, die Einzelnen zu überwachen, und Wesley sah mit Schmerz, wie häufig Erkaltung und Rückfälle eintraten. Er suchte vergeblich nach einem Mittel, um diesem Übelstande abzuhelfen. Da bot sich ihm (1742) eines von selbst. In Bristol hatte einer, um die Kapellenschulden zu tilgen, den Vorschlag gemacht, dass jedes Mitglied wöchentlich einen Pfennig zalen solle. Mehrere verstanden sich dazu, je bei 11 Nachbarn das Geld einzusammeln. Sie hatten dabei eine Gelegenheit, über den Lebenswandel der Einzelnen Genaueres zu erfaren. Diese Einrichtung nahm Wesley auf und teilte alle Gesellschaften in Klassen von etwa 12 Personen, die unter einem Klassenfürer (Classleader) wöchentlich einmal sich versammelten, um mit ihm sich über ihren Herzenszustand zu besprechen und ihren Beitrag zu zalen. Die Klassenfürer selbst kamen jede Woche mit Wesley oder einem seiner Assistenten zusammen und berichteten über den Zustand ihrer Klassen und übergaben das Gesammelte den Verwaltern. Doch begnügte sich Wesley mit dieser Kontrolle nicht, sondern hielt anfangs wenigstens alle Vierteljare eine Visitation der Gesellschaften, wobei er mit jedem der einzelnen Mitglieder sprach, um sich persönlich von ihrem Wachstum in der Gnade und Erkenntnis Jesu Christi zu überzeugen. Denen, mit deren Wandel er zufrieden war, gab er dann eine Karte (Society Ticket), die sie überall als wirkliche Mitglieder legitimirte, aber vierteljärlich erneuert werden musste. Änlich wurden auch den Mitgliedern der Banden Karten gegeben.

Wie auf diese Art die Mitglieder genau gegliedert waren, so wurden sie auch bald enger untereinander verbunden. Schon frühe bildeten Orte wie London, Bristol u. a. Mittelpunkte für die zerstreuten Gesellschaften. Als diese sich aber stark mehrten, so wurde je nach Umständen eine größere oder geringere Anzal derselben vereinigt und bildete nun einen Bezirk oder Runde (Circuit). Im Jare 1748 gab es schon 9 solche Bezirke mit etwa 72 Gesellschaften. Für jeden Bezirk wurden mehrere Reiseprediger auf ein oder zwei Jare bestellt, die die Gesellschaften nach einer vorgeschriebenen Ordnung zu besuchen hatten. Einer von ihnen, Assistent (Assistant), später Superintendent genannt, fürte die Aufsicht über die andern Prediger und die Gesellschaften des Bezirks. Er hatte die Klassen zu besuchen, Listen der Mitglieder anzufertigen, die Banden zu reguliren, Mitglieder aufzunehmen und auszuschließen, die gesellschaftlichen Feste anzuordnen, in vierteljärtichen Versammlungen den religiösen und finanziellen Staud der Gesellschaften aufzunehmen und darüber an die Vorsteher der Gesellschaft in London, die als Muttergesellschaft angesehen wurde, zu berichten, zugleich die gesammelten Gelder einzusenden.

Für die Besorgung der äußerlichen Angelegenheiten der Gesellschaften bestellte Wesley besondere Verwalter (stewards). Sie hatten sich zweimal in der Woche

zu verſammeln, um die laufenden Geſchäfte zu beſorgen und die Armen zu pflegen. Der Vorſitz bei ihren Verſammlungen wechſelte der Reihe nach. In allem aber handelten ſie unter der Oberaufſicht des Predigers und legten einmal des Monats Rechenſchaft ab. Um den Beſitz der Kapellen, die anfänglich Wesley auf ſeine Koſten baute, zu ſichern, ernannte er eine Anzal von Kuratoren (Trustees) für jede Kapelle.

Auf dieſe Art war die wesleyaniſche Gemeinſchaft ſo wol gegliedert und feſt verbunden wie nur irgend eine Geſellſchaft. Doch dieſe Gliederung war nur das Knochengerüſte, das dem Methodismus Geſtalt und feſten Halt gab. Das Mark und Blut war das lebendige Wort, das in vielen Adern durch den Körper ſtrömte. Um es friſch zu erhalten, wechſelte Wesley immer die Prediger. Wo irgend eine Lehrgabe ſich zeigte, wurde ſie genützt und gefördert, und es gibt wol keine religiöſe Geſellſchaft, die über ſo viele Predigtkräfte zu gebieten hätte, als die wesleyaniſche. Die gewaltigen Bekehrungspredigten Wesleys und vieler ſeiner Helfer, die einfachen, aber begeiſterten Reden der Ortsprediger, die Vermanungen der Klaſſenfürer und das Zeugnis der Bekehrten von der Kraft des Evangeliums — alle dieſe Kräfte wirkten zuſammen und waren auf das Eine gerichtet, Seelen zu retten. Täglich wurden Predigten oder Erbauungs- und Gebetsſtunden gehalten. Und außerdem wurden noch von Zeit zu Zeit, um die Gieder enger zu vereinigen und neu zu beleben, beſondere feierliche Zuſammenkünfte veranſtaltet, vor allem die Liebesmale, welche die Methodiſten von den Herrnhutern annahmen. Sie wurden gewönlich jedes Vierteljar mit Waſſer und Brot gefeiert, und dabei Lieder geſungen, gebetet, erbauliche Anſprachen gehalten, Heilserfarungen mitgeteilt, über den Stand der Geſellſchaften berichtet und neue Mitglieder aufgenommen. Außerdem wurden monatlich einmal Wachnächte gehalten. Die Köhler in Kingswood hatten damit den Anfang gemacht und oft halbe Nächte mit Beten, Loben und Danken zugebracht. Wesley begünſtigte dieſen Brauch, da die Neuheit der Sache und die feierliche Stille der Nacht einen mächtigen Eindruck auf die Herzen ſelten verfehlte. Dazu kam 1755 die von Richard Alleine adoptirte Bundeserneuerung (renewal of the Covenant), ein feierliches Verſprechen, Gott von ganzem Herzen und ganzer Seele zu dienen, das ſpäter am erſten Sonntag des neuen Jares gegeben wurde. Der Prediger las die Bundesform vor und die Anweſenden gaben ihre Zuſtimmung durch Aufſtehen zu erkennen. — Ferner kamen ſeit 1762 Gebetsverſammlungen (prayermeetings) in Aufnahme, wobei Lieder geſungen und von mehreren Mitgliedern freie Gebete geſprochen wurden. Endlich wurde in allen Geſellſchaften der letzte Freitag des Auguſt, November, Februar und Mai als Faſttag beobachtet. Ein vorzügliches Erbauungsmittel bei dieſen Verſammlungen waren die trefflichen Lieder des Charles Wesley, welche die Methodiſten gleich den Herrnhutern zu „einem ſingenden Volke“ machten. Auch in die Häuſer und Hütten wurde durch die Bibel und Traktate geiſtliche Narung gebracht und ſo auf jede erdenkliche Weiſe das religiöſe Leben genärt und gefördert.

b) Ausbreitung des wesleyaniſchen Methodismus und ſeine Stellung nach außen. Es iſt hier unmöglich, Wesley und ſeine Genoſſen auf ihren Rundreiſen zu begleiten, und die Ausdehnung des Methodismus im einzelnen zu verfolgen. Einige Beiſpiele werden genügen, um zu zeigen, wie auf dieſe apoſtoliſchen Männer bei der Pflanzung eines lebendigen Chriſtentums die Schilderung des Paulus 2 Kor. 11, 23 ff. ihre Anwendung findet.

Kaum eine Grafſchaft in England war in religiöſer Hinſicht ſo tief geſunken als Cornwall. Die Methodiſten begannen deshalb dort ihr Werk, zunächſt in St. Ives. Aber kaum war eine kleine Geſellſchaft hauptſächlich durch Charles Wesleys Predigten gegründet, als die Verfolgung ausbrach. Das Predigthaus wurde beſtürmt, alles zertrümmert und die Verſammelten miſshandelt und fortgejagt. Gleichwol kam John Wesley mit einigen Predigern bald nachher nach Cornwall. Drei Wochen lang ſchliefen ſie auf dem harten Boden. Ebenſo geduldig litten ſie den bitterſten Hunger. Doch ſie wurden für dieſe Entbehrungen reichlich entſchädigt. Einmal wurden ſie durch den Geſang der Bergleute geweckt, die

sich vor Sonnenaufgang eingefunden hatten, aus Furcht, sie möchten zu spät kommen. Die kleine Gesellschaft wuchs, hatte aber fortwärend von Mifshandlungen und Plackereien aller Art zu leiden. Und doch in keinem Teile Englands hat sich der Methodismus so fest gesetzt und einen so entscheidenden Einfluſs ausgeübt, als in dem Westen von Cornwall. Und als Wesley in seinem hohen Alter wider dahin kam, wurde er wie ein König empfangen. Viel grausamer waren die Verfolgungen in Staffordshire und Yorkshire. In Wales wurde Charles mit einem Steinregen empfangen, in Sheffield fiel der Pöbel über ihn und die Methodisten her, mehrere Steine trafen ihn; ein Offizier setzte ihm den Degen auf die Brust, er aber entblößte die Brust und sagte lächelnd: „ich fürchte Gott und ehre den König", worauf der Pöbel zurückwich. Des Nachts aber ward sein Haus umlagert und die Kapelle dem Boden gleich gemacht. Als er weiter zog, lauerten ihm einige auf, verwundeten seinen Begleiter, er selbst entkam mit Mühe der Todesgefar. Eine andere Verfolgung brach in Wednesbury aus. Diese und ähnliche Verfolgungen hatten die ersten Methodisten zu bestehen. Oft kam es vor, dafs die Ortsvorsteher und Pfarrer, statt sie zu schützen, den Pöbel gegen sie aufhetzten, ja sogar den Leuten einen guten Trunk versprachen, wenn sie die Methodisten über die Grenze jagten und ihre Kapellen einrissen. Die Verfolgungen bauten übrigens dem Methodismus den Weg, und besonders in Yorkshire verbreitete er sich rasch. Hier hatte Wesley außer tüchtigen Laienpredigern einen treuen Helfer an Grimshaw, Pfarrer in Hawthorn, der sich 1745 mit Wesley verband und nicht bloß in seinem Amte sehr eifrig war, sondern auch in der Nachbarschaft predigend umherzog. „Er ist", sagte Wesley von ihm, „ein echter Israelite, in welchem kein Falsch ist. Einige Männer, wie er, würden die Nation erschüttern. Er zündet, wo er hingeht". Er wurde später wegen seiner methodistischen Tätigkeit bei dem Bischof verklagt. Aber seine Predigt rürte den Bischof samt den Geistlichen, die ihn verklagt hatten, und die ganze Gemeinde zu Tränen und der Bischof, statt ihn zu suspendiren, nahm ihn wolwollend bei der Hand und sagte: „Wollte Gott, dafs die ganze Geistlichkeit meiner Diözese wäre wie dieser gute Mann".

Von dem Norden Englands drang der Methodismus auch nach Schottland vor. Schon Whitefield hatte 1741 in Edinburgh gepredigt, Wesley aber kam erst seit 1751 dahin. Es wurden nach und nach 4 Bezirke in Edinburgh, Dundee, Aberdeen und Glasgow gebildet. Eine Zeit lang hatte auch hier das Werk einen guten Fortgang, wurde aber später durch das Umsichgreifen des Calvinismus gehemmt. Nach Irland wurde der Methodismus im Jar 1747 verpflanzt. Einer der Reiseprediger bildete zunächst in Dublin eine Gesellschaft. Die beiden Wesley folgten bald nach, Charles blieb längere Zeit und fand viel Eingang, aber auch hier blieben die Verfolgungen nicht aus. Dennoch entstand eine Gesellschaft um die andere, so dafs Wesley anfing, auch in Irland Konferenzen zu halten. — So hatte der wesleyanische Methodismus in den 30 Jaren seit der Trennung von den Herrnhutern sich über ganz England, Schottland und Irland ausgebreitet, ja selbst unter der Besatzung von Gibraltar Aufnahme gefunden und im Jare 1770 erscheint Amerika als neuester Bezirk. Es waren am Ende dieser Periode 50 Bezirke mit mehr als 100 Reisepredigern, einer großen Anzal von Ortspredigern und fast 30,000 Mitgliedern in den verschiedenen Gesellschaften.

Blicken wir auf den innern Zustand der Gemeinschaft in dieser Periode, so müsste es Wunder nehmen, wenn bei so außerordentlichen Wirkungen, wie sie der Methodismus hatte, nicht auch manche Schattenseiten sich zeigen würden. Die Bekehrungen waren, wie früher, häufig von außerordentlichen Erscheinungen begleitet. Mochten diese auch den Besonneneren nur als natürliche Folge der Gemütserregung erscheinen, so sahen doch Viele diese äußeren Dinge als wesentlich für das innere Werk an. Oft fanden Bekehrungen in großem Maßstab statt, aber nachher trat Lauigkeit ein. Von der Höhe der geistigen Erregung sanken Viele wider in ihre alten Sünden zurück und Wesley musste oft bei seinen Visitationen die Gesellschaften von unwürdigen Gliedern reinigen. Und wie im Leben, so zeigten sich auch in der Lehre manche gefärliche Auswüchse. In der Foundry

traten um's Jar 1758 Visionäre und Propheten auf, die ihre Träume und Einfälle für göttliche Offenbarungen ausgaben. George Bell weissagte das Ende der Welt auf den letzten Februar 1763 und fand viele Anhänger. Wesleys Lehre von der Vollkommenheit trieben diese Inspirirten auf die Spitze und sagten: die Bekehrten bedürfen weder der Selbstprüfung noch des Gebetes, denn sie seien vollkommen, wie die Engel. Voll geistlichen Hochmutes blickten sie auf Wesley und die andern herab, die sich keiner Visionen rühmen konnten und erklärten, nur sie, die Inspirirten, können Lehrer sein. Und zu Wesleys unsäglichem Schmerz war es sein Liebling Maxfield, der diese Schwärmereien begünstigte. Obwol dringend und widerholt aufgefordert, konnte er sich nicht entschließen, ihn auszuweisen und traf nur halbe Maßregeln, infolge deren übrigens Maxfield und Bell mit 170 Mitgliedern austraten. Andere Laienprediger neigten sich auf die Seite der Herrnhuter, wie namentlich Wheatley, der durch seine süße sanfte Predigtweise Gesellschaften wie Prediger an sich zog, aber wegen unmoralischen Wandels ausgestoßen wurde. Auch dem Calvinismus wandten sich manche zu und trennten sich zum Teil von Wesley. So John Bennet, der den größern Teil der Gesellschaft in Bolton nach sich zog und eine independente Gemeinde bildete. Überhaupt trat independentisches Gelüste immer mehr hervor. Die einen wollten eine dauernde Anstellung, andere klagten über Wesleys Papsttum und verlangten mehr Anteil an der Leitung der Gemeinschaft, noch andere drangen gar auf Trennung von der Kirche, einzelne traten auch aus und wurden Independenten. Wesleys Stellung zu der Kirche war in der Tat eine schwierige. Von Anfang an suchte er und noch mehr sein Bruder, allem vorzubeugen, was zu einem Bruche führen konnte. Er machte es seinen Predigern zur Pflicht, ihre Hörer zu fleißigem Besuch des Gottesdienstes und Genuss der Sakramente anzuhalten, in den Stunden des öffentlichen Gottesdienstes nicht zu predigen, noch heilige Handlungen zu verrichten. Er verbot den Methodisten, Dissenterversammlungen zu besuchen. Er forderte die Geistlichen widerholt auf, mit ihm Hand in Hand zu gehen, aber one Erfolg. Vielmehr wurde überall gegen ihn als einen Sektirer und Schwärmer gepredigt und geschrieben. Gleichwol trat er noch 1756 den Anmutungen von der Kirche sich zu trennen, weil sonst die Methodistengemeinschaft kein kompakter Körper sein könne, mit seinen „zwölf Gründen gegen eine Trennung“ entschieden entgegen. Und doch wies er das einzige Mittel, die Gesellschaft im engsten Verband mit der Kirche zu erhalten, zurück. Der Pfarrer Walker von Truro hatte vorgeschlagen, die Gesellschaften unter die Aufsicht des Ortspfarrers zu stellen, vorausgesetzt, dass dieser ein Gläubiger sei. Aber Wesleys Bedenken waren, dass nicht jeder, der die Warheit predige, auch Weisheit und Erfarung genug habe, die Herde zu regieren, und dass es jedem freistehen müsse, seinen Seelen hirten zu wälen. Lange hielten sich bei Wesley die Treue gegen die Kirche und die Liebe zu dem so gesegneten Werke des Methodismus die Wage, aber allmählich neigte sich die Zunge der Wage auf die letztere Seite: „Kirche oder nicht Kirche, wir müssen das Werk der Seelenrettung betreiben“. In diesem Sinne tat Wesley jetzt auch einen Schritt, der ihn seiner Kirche mehr entfremdete. Bisher hatte er und sein Bruder fast allein das Abendmal den Gliedern der Gesellschaften gereicht. Er fülte immer mehr das Bedürfnis, einige ordinirte Prediger zur Seite zu haben, um ihm dabei zu helfen. Aber die englischen Bischöfe verweigerten seinen Gehilfen die Ordination. Er ließ deshalb einen derselben von einen eben anwesenden griechischen Bischof Erasmus ordiniren, in der Überzeugung, dass jeder bischöflich Ordinirte ein Glied der allgemeinen Kirche sei, zumal da auch die englische Kirche katholische Ordinationen anerkenne. Aber Wesley verfehlte seinen Zweck, da sein Bruder diese Ordination verwarf. Zudem rief er durch diesen Schritt die heftigsten Angriffe von Seiten der englichen Geistlichkeit hervor, die jetzt nur um so entschiedener seine widerholten Aufforderungen, ihr zu helfen, zurückwies. Wesley sah sich mehr als je auf sich selbst und seine Gehilfen angewiesen und dazu getrieben, die selbständige Fortdauer des Methodismus nach seinem Tode zu sichern. Er legte deshalb der Konferenz 1769 einen Plan vor, des Inhalts, dass seine Prediger nach seinem Tode einen Ausschuss

von 3—7 Mitgliedern an seiner Statt wälen und sich alle verpflichten sollten, 1) sich ganz dem Dienste Gottes zu weihen, 2) die alte methodistische Lehre zu predigen und 3) die ganze methodistische Disziplin aufrecht zu halten. Obwol dieser Plan später etwas geändert wurde, so war doch schon jetzt dadurch der wesleyanische Zweig des Methodismus zu einem selbständigen Organismus geworden. Nicht so selbständig entwickelte sich der calvinistische Zweig, auf den wir am Schlusse dieser Periode noch einen Blick werfen müssen.

Whitefields Tätigkeit war zwischen England und Amerika geteilt. Die Wirkung seiner Predigten war hier wie dort außerordentlich. Nachdem er am 25. März 1740 den Grundstein zu dem Waisenhaus „Bethesda" bei Savannah gelegt (wofür er in England 1000 Pf. St. gesammelt und 500 Acker Lands erhalten) und sich von Wesley getrennt hatte, schlug er sein Hüttenzelt, „Tabernacle", in Moorfields auf (1741); alles strömte zu ihm. Aber nichts gleicht der Wirkung seiner Pfingstpredigt 1742. Tausende von Briefen von solchen, die durch ihn erweckt wurden, kamen ihm zu, und 300 schlossen sich der Gesellschaft in dem Tabernacle an. In den drei Jaren (1741—1744), die Whitefield in seinem Vaterlande verbrachte, durchreiste er England, Wales und Schottland. Man suchte ihn an vielen Orten zu halten, machte ihn auch zum Ehrenbürger mancher Städte, aber Reisepredigen war seine Lust und Amerika als eine neue Welt für ihn besonders anziehend, und so kehrte er, nachdem er eine bedeutende Summe für sein Waisenhaus gesammelt, im August 1744 nach Amerika zurück, wo er die nächsten 4 Jare blieb. Aber seine Gesundheit nötigte ihn 1748 diesen reich gesegneten Schauplatz zu verlassen und nach Bermudas, wo er den Negern predigte, und darauf nach England zu gehen. Hier wurde er mit Lady Huntingdon bekannt. Diese Dame, die „Methodistenkönigin" spottweise genannt, geboren den 24. August 1707 und 1728 an den Grafen von Huntingdon verheiratet, welcher 1746 starb, war durch eine gefärliche Krankheit völlig umgeändert worden. Ihr Haus wurde der Sammelplatz für fromme Geistliche und einfache Methodisten. Dabei gab sie ihre früheren Verbindungen mit den Vornehmen nicht auf, sondern versammelte sie in ihrem Salon zu Erbauungsstunden. Durch ihre Schwägerinnen zunächst an die beiden Wesley gewiesen, sah sie diese öfters bei sich, allein John Wesley war nicht der Mann für sie. Bei all ihrer Frömmigkeit und Liebe zu den Armen legte sie ihr aristokratisches Wesen nicht ab. Sie wollte Andern mit Leib und Leben, Hab und Gut dienen, aber in diesem Dienen doch Herrin sein. Sie war darin Wesley zu änlich, als dass es, auch abgesehen von den theologischen Differenzen, zwischen beiden zu einer innigeren Verbindung hätte kommen können. Ganz anders war es mit Whitefield. Dieser hatte weder Lust noch Geschick, um Gesellschaften zu gründen und zu vereinigen, und doch fand er bei seiner Rückkehr nach London, wie one das die Erweckten sich bald zerstreuten. Er wollte daher die Gräfin zum Haupte der calvinistischen Methodisten machen, und war damit zufrieden, ihr als Kaplan zu dienen. Er predigte wöchentlich zweimal in ihrem Salon vor dem Adel und einmal in der Gesindestube für die Armen. Wesley hätte sich nie dazu verstanden, einen solchen Unterschied zu machen, aber Whitefield freute sich, dass eine Tür zu den Großen dieser Welt aufgetan war. Der hohe Adel fand sich zalreich ein, es gehörte zum guten Ton, im Hause der Gräfin den berühmten Prediger zu hören. Die Gräfin wurde für die Reichen, was Wesley für die Armen. Sie brachte die dem Christentum entfremdete Aristokratie wider unter den Einfluss des Evangeliums. Es gelang ihr auch, die calvinistisch gesinnten Prediger der Statskirche anzuziehen und zum Werke der Evangelisation zu verwenden. Bald wurde es nötig, Kapellen zu bauen, in denen die äußere Form der bischöflichen Kirche, was ein großer Anziehungspunkt war, mit vielem Geschmack eingefürt wurde. Anfänglich genügten für die Besorgung des Gottesdienstes die zalreichen Fremde, die die Gräfin unter den bischöflichen Geistlichen hatte. Als aber die Zal der Kapellen zunahm — sie stieg bis zum Tode der Gräfin auf etwa 66 — war diese Aushilfe ungenügend. Die Gräfin gründete deshalb 1768 ein Predigerseminar in Trevecca in Wales, das bis zum Ausbruch des calvinistischen Streites unter Fletchers Aufsicht stand. Die Studirenden

sollten in demselben drei Jare bleiben und dann die Wal haben, in die bischöfliche Kirche einzutreten oder zu den Dissentern überzugehen. Sie selbst hatte die oberste Leitung in der Hand, bestellte die Lehrer und versandte die Kandidaten. Ebenso stellte sie die Prediger für die Kapellen an. Auch die äußerlichen Angelegenheiten verwaltete sie selbst, kam aber dadurch oft in pekuniäre Schwierigkeiten. Sie starb in hohem Alter in ihrem Hause zu Spaafield den 17. Juni 1791. Mit Hilfe der ihr befreundeten und dienenden Geistlichen, wie Berridge, Hervey, Milner, Newton, Romaine, Scott, Shirley, Talbot, Toplady, Venn, Walker, Whitefield u. a. hat sie mehr zur Widerbelebung der bischöflichen Kirche und der Dissenters getan als Wesley. Die unter ihnen, welche der Statskirche treu blieben, leiteten den Strom der methodistischen Erweckung in dieselbe über und wurden die Begründer der evangelischen (niederkirchlichen) Partei, von welcher zu Ende des letzten und zu Anfang des gegenwärtigen Jarhunderts alles religiöse Leben in der englischen Statskirche ausging. Wärend die letztgenannten Prediger in engern Kreisen tätig waren, setzte Whitefield seine Predigtreisen in England, Wales, Schottland, Irland und in Amerika fort. Wo er hinkam, wurde er mit gleicher Begeisterung, wie das erste Mal, gehört. Er predigte sich nicht aus, obwol er in seinem ganzen Leben über 18,000 Predigten hielt. Auch an Verfolgungen und Beschwerden fehlte es nicht; nur vor Einem fürchtete er sich, dass seine schon wankende Gesundheit — er litt seit Jaren an Asthma — den Anstrengungen unterliegen möchte. Und es wurde sein Wunsch erfüllt, mitten in voller Tätigkeit zu sterben. Noch auf seiner siebenten Reise nach Amerika predigte er 2—3mal und am letzten Tage seines Lebens 2 Stunden lang vor einer ungemein großen Zuhörerschaft. Krank kam er Abends nach Newbury-Port, wo er am andern Morgen, Sonntag den 30. September 1771, seine reichgesegnete Laufban schloss.

Whitefield war ein Mann von mittlerer Größe, wolproportionirt, in späteren Jaren ziemlich beleibt. Er hatte ein volles Gesicht, blonde Hare, kleine dunkelblaue feurige Augen. Die Herzensgüte, die aus allen Mienen sprach, das feine, zuvorkommende, freundliche Benehmen gewann ihm schnell die Herzen. Er war sehr offenherzig, oft rasch, unvorsichtig und leichtgläubig, aber one Falsch, wie die Tauben, one einen Funken von Ehrgeiz oder Selbstsucht. An andern schloss er sich leicht an, brach aber auch manchmal ebenso schnell wider ab. In seiner Ehe war er nicht glücklich. Er fülte dies übrigens weniger, da er von den Scharen seiner Zuhörer auf den Händen getragen wurde. Sein Ein und Alles, seine Panacee gegen jedes Leid, war das Predigen. Und zum Prediger war er in außerordentlichem Maße begabt. Seine Erfindungsgabe war unerschöpflich, seine Einbildungskraft glühend und plastisch. Eine gewaltige, dabei ungemein klangvolle Stimme stand ihm zu Gebot und er hatte sie ganz in seiner Gewalt. Ein lebendiges Mienenspiel und eine ungezwungene schöne Aktion begleitete seine Worte. Diese natürlichen Gaben waren aber nur untergeordnete Dienerinnen für den höhern Zweck. Er schien sich ihrer gar nicht bewusst zu sein. Unbekümmert um Beifall gab er sich, wie er war, und redete, wovon ihm das Herz voll war. Wenn er in begeisterter Rede die Herrlichkeit des Reiches Gottes vor Augen malte, schien die wirkliche Welt zu verschwinden und die ewige hervorzutreten. Die Rohesten wie die Gebildetsten, die Spötter wie die Gläubigen wurden gefesselt. Whitefield war seit Latimer der größte Prediger in England und hat auf Umgestaltung der Predigtweise in England den bedeutendsten Einfluss gehabt. Mit seinem großen Rivalen war er einige Jare nach ihrer Trennung wider in Verbindung getreten. Wesley hatte es nicht ertragen können, von einem Manne, wie Whitefield, geschieden zu sein. Eine dogmatische Verständigung war unmöglich, aber ein freundschaftliches Verhältnis wurde wider angeknüpft. Beide wechselten hie und da ihre Kanzeln, Whitefield war bei einigen Konferenzen zugegen, und Wesley hielt letzterem eine Leichenpredigt in dem Tabernacle. Im übrigen ging jeder seinen Weg. Wesley kannte keinen Methodismus one strenge Disziplin. Whitefield war viel weitherziger: „Der einzige Methodismus, von dem ich weiß, ist die h. Methode, uns selbst zu sterben und Gott zu leben“.

Digitized by Google

4) Vom Ausbruch des calviniſtiſchen Streites bis zu Wesleys Tod 1770—1791. Der Methodismus war eine Macht geworden. Der mittelbare Einfluſs, den er auf die Statskirche und die Diſſenter ausübte, war faſt ſo groß als die unmittelbare Wirkung auf ſeine Anhänger. Überall regte ſich neues Leben. Aber wärend dem ſtand in ihrer Mitte ein Feind auf, der gefärlicher zu werden drohte, als die äußern Feinde — der Antinomismus. Er zeigte ſich im calviniſtiſchen Lager ſo gut als im wesleyaniſchen. Wesley ſah die Gefar hauptſächlich auf der erſteren Seite und trat deshalb auf der Konferenz 1770 dem Calvinismus in einer Weiſe entgegen, daſs alles Gewicht auf die guten Werke zu fallen ſchien. Als das Konferenzprotokoll veröffentlicht wurde, gerieten die Calviniſten, beſonders die Anhänger der Gräfin Huntingdon, in Feuer und Flammen. Shirley, ein Vetter der Gräfin, forderte Geiſtliche und Laien durch ein Rundſchreiben auf, bei der nächſten Konferenz ſich einzufinden und Wesley zum Widerruf des Protokolls dieſer „abſcheulichen Ketzerei“ zu bringen. Zugleich wurden die nicht ſtreng-calviniſtiſchen Lehrer des College in Trevecca entlaſſen. Wesley ſah ein, daſs er in ſeinen Ausdrücken nicht vorſichtig geweſen und unterzeichnete mit ſeinen anweſenden Predigern eine befriedigende Erklärung. Doch war der Streit nur für den Augenblick beigelegt. Die Fortfürung desſelben übernahm J. W. Fletcher, der eben mit einer Verteidigung des Protokolls hervorgetreten war, die Wesley wegen der Reinheit der Sprache, Strenge und Klarheit der Beweisfürung und großen Milde nicht genug bewundern konnte. Auf der andern Seite kämpften Auguſt Toplady, Richard und Rowland Hill und John Berridge. Der Streit wurde von dieſer Seite mehrere Jare mit größter Heftigkeit, Erbitterung und Derbheit gefürt. Die Welt freute ſich dieſer „geiſtlichen Klopffechterei“, aber der Kirche nützte es, daſs die Geiſter auf einander platzten. Die Schriftgemäßheit der Lehre von der allgemeinen Gnade wurde ins rechte Licht geſtellt, die gefärliche Spitze der Lehre von der Vollkommenheit abgeſchliffen, andererſeits die bedenklichen Konſequenzen des abſoluten Dekretes klar aufgezeigt, und die Folge war, daſs der engliſche Calvinismus gemäßigter und der Wesleyanismus nüchterner wurde. Fletcher hat ſich durch ſeine Streitſchriften, Checks to Antinomianism, Christian Perfection u. a. um den Methodismus die größten Verdienſte erworben. Er war der Spangenberg des Methodismus.

Jon William Fletcher (de la Flechère), geboren den 12. Sept. 1729 zu Nyon in der Schweiz, war von ſeinem Vater, einem Offizier, zur Theologie beſtimmt und deshalb auf die Univerſität Genf geſchickt. Er hatte aber eine Vorliebe für den Beruf ſeines Vaters und entwich nach Liſſabon, wo er aus Landsleuten eine Kompagnie für portugieſiſche Dienſte in Braſilien bildete. Ein Unfall, den er den Tag vor ſeiner Einſchiffung hatte, hielt ihn zu ſeinem Glück zurück, denn das Schiff ging verloren. Er ſuchte nun eine Anſtellung in holländiſchen Dienſten und ging, als dies fehlſchlug, nach England, wo er 1752 eine Hauslehrerſtelle annahm. Hier wurde er ernſter geſtimmt. Ein Geſpräch mit einer armen Frau in St. Albans fürte ihn den Methodiſten zu; längere Zeit rang er im Gebet um Glauben, bis er endlich (Jan. 1755) Frieden fand im Blute Chriſti. Er fing nun ein aſketiſches Leben an, durchwachte jede Woche zwei Nächte in Gebet und Meditation und arbeitete zugleich ſo angeſtrengt, daſs er ſeine bisher kräftige Geſundheit untergrub. 1757 wurde er zum Prieſter in der engliſchen Kirche ordinirt und erhielt 1760 die Pfarrei Madeley, die er bis zu ſeinem Tode behielt. Er verwaltete ſein Amt mit großer Treue, und predigte zugleich in der Nachbarſchaft umher. Im Jar 1768 übernahm er außerdem die Leitung des College in Trevecca, und wurde von Lehrern und Schülern außerordentlich geſchätzt und geliebt. Er zog ſich aber 1770 zurück, als der Hauptlehrer entlaſſen wurde. Drei Jare nachher bot er ſich Wesley als Gehilfen an und blieb mit ihm in der engſten Verbindung bis ans Ende ſeines Lebens. Seine geſchwächte Geſundheit nötigte ihn 1776, ſeine Pfarrei auf mehrere Jare zu verlaſſen und eine Reiſe in ſeine Heimat zu unternehmen. Er kam jedoch 1781 geſtärkt zurück. Bald nachher heiratete er Miß Bosanquet, die ſchon ſeit 10 Jaren durch ihre Redegabe und ihre Woltätigkeit unter den Methodiſten ſich einen Namen gemacht

hatte, und lebte mit ihr in glücklichſter Ehe bis zu ſeinem Tod (14. Aug. 1785). Fletcher war eine apoſtoliſche Erſcheinung. Sein ganzes Weſen zeigte einen, der nicht dieſer Welt angehört. Oft breitete er ſegnend ſeine Hände über ſeine Freunde, wo er ſie auch traf, oder hielt das Abendmal mit ihnen, unbekümmert um den Ort. Sein Geſicht ſpiegelte die Sanftmut und Demut ſeines Herzens. Er vergaß alle Kränkungen, er duldete kein hartes Urteil über Andere. Seine natürliche Reizbarkeit und Heftigkeit überwand er und war geduldig bei Schmähungen und wolbedacht in allem, was er redete. Er hatte herzliches Erbarmen mit der leiblichen und geiſtlichen Not ſeiner Nebenmenſchen. Der Gedanke daran ließ ihn manche Nacht nicht ſchlafen. Er gab faſt alles den Armen und lebte ſelbſt meiſt nur von Brot und Früchten. Und keine Dienſtleiſtung war ihm zu gering. Auf der Straße ſah man ihn oft armen Leuten ihre Laſten tragen. Das Trachten nach Anerkennung und Ehren war ihm völlig fremd. Er verbarg ſeine Vorzüge und redete nie von ſich. Nicht einmal im engeren Kreiſe der Methodiſten wollte er eine irgend hervorragende Stellung einnehmen. Er hätte ſich auch nach ſeiner ganzen Individualität dazu nicht geeignet. Doch auch für die praktiſche Seite des methodiſtiſchen Werkes fand Wesley um dieſe Zeit einen äußerſt tüchtigen und treuen Gehilfen in Dr. Thomas Coke. Dieſer (geb. 1754), ein hochſtrebender, ehrgeiziger junger Mann, dabei aber voll Menſchenliebe, hatte in Oxford Theologie ſtudirt und nach einer hervorragenden Stelle in der Kirche getrachtet, aber ſeine Pläne wurden vereitelt und er mußte ſich mit einer Kuratſtelle in einem abgelegenen Dorfe in Sommerſetſhire begnügen. Eine andere Ausſicht auf eine bedeutende Laufbahn ſchien ſich ihm zu eröffnen, als er durch einen Freund in Taunton mit den Schriften und dem Werke der Methodiſten und 1776 mit Wesley ſelbſt bekannt wurde. Er hoffte, Wesley würde ihm ſogleich einen großen Wirkungskreis anweiſen. Aber er ſah ſich bitter getäuſcht. Wesley forderte ihn nur auf, ſein Amt treu zu verwalten und in dieſem kleinen Kreiſe in methodiſtiſcher Weiſe zu wirken. Doch er tat es, und zwar mit ſolchem Eifer, daſs er bald von ſeiner Stelle vertrieben wurde (1777). Sein Loos war jetzt entſchieden. Er ſchloſs ſich Wesley an und zog mit ihm umher. Durch Maxfields Einfluſs wurde er „bekehrt“ und nun warf er ſich mit ganzer Seele in das methodiſtiſche Werk und wurde bald Wesleys bedeutendſter Gehilfe und der Vater der wesleyaniſchen Miſſion. Wesley konnte ihm völlig trauen, denn er war, was ſich bei den andern Predigern nicht immer zuſammenfand, „geſund im Glauben und eifrig in guten Werken“.

Unterſtützt von dieſen beiden Männern war es Wesley möglich, das immer weiter ſich verbreitende Werk des Methodismus zu überwachen. Aber wie ſollte es nach ſeinem Tode werden? Dieſe Sorge lag ſchwer auf ihm und ſein weit vorgerücktes Alter mante ihn dringend, Maßregeln zu treffen, um den Fortbeſtand der methodiſtiſchen Gemeinſchaft zu ſichern. Den frühern Plan, einem kleinen Ausſchuſs die Leitung zu übertragen, gab er aus mancherlei Gründen auf. Von jeher ein entſchiedener Freund des monarchiſchen Prinzips hoffte er für den Methodismus nur davon einen gedeihlichen Fortgang, daſs die Gewalt in den Händen Eines Mannes bliebe. Und dieſen glaubte er in Fletcher gefunden zu haben. Ihn forderte er daher dringend auf, einmal ganz an ſeine Stelle zu treten. Aber Fletcher lehnte es ab. Coke war viel zu jung und zu neu unter den Methodiſten, als daſs an ihn hätte gedacht werden können. Charles Wesley hatte ſich ſchon lange faſt ganz zurückgezogen. Wer hätte aber auch Wesleys Stelle ausfüllen können? Fiel aber dieſer Plan zu Boden, ſo war das nächſtliegende, ſeine Gewalt der Konferenz zu übertragen. Sie beſtand aus den Predigern, in die er, wenn in irgend welche, das Vertrauen ſetzen konnte, daſs ſie nach ſeinem Tode das Werk in ſeinem Geiſte fortſetzen würden. Sie hatte ſeit Jarzehnten alle Angelegenheiten mit ihm beraten, und je mehr das Werk anwuchs, um ſo mehr ſelbſtändigen Anteil an der Leitung der Geſchäfte genommen. Dazu kam, daſs in vielen Kaufbriefen die Kapellen als „der Konferenz der ſogenannten Methodiſten“ zugehörig in der königlichen Kanzlei regiſtrirt waren, ſo daſs ſchon deshalb eine rechtsgültige Erklärung über den Ausdruck: „Konferenz“ nötig wurde,

um den Besitz der Kapellen zu sichern. Dies zeigte Wesley den Weg, den er zu gehen hatte, und den er nach Besprechung mit einem Rechtsverständigen einschlug. Er setzte eine Erklärungsurkunde (Deed of Declaration) auf, welche am 28. Februar 1784 im Oberkanzleigerichtshof (Highcourt of Chancery) niedergelegt wurde. Diese Urkunde ist die Magna Charta des wesleyanischen Methodismus, deren Inhalt um so mehr angegeben werden muss, als sie in der folgenden Geschichte des Methodismus eine große Rolle spielt. Im Eingang wird eine Erklärung über die Konferenz gegeben. Es wird gesagt, dass Wesley die methodistischen Kapellen, Predigthäuser, Wonungen u. s. w. Kuratoren übergeben habe unter der Bedingung, dass sie nur die von ihm bestellten Prediger annehmen; und dass er dieses sein Recht auf die Kapellen u. s. w. auf die Konferenz, d. h. die namentlich folgenden 100 Prediger übertrage mit der Besugnis sich selbst zu ergänzen. Sodann folgen 15 einzelne Bestimmungen, die im wesentlichen folgende sind:

I. Die Konferenz hält alljärlich ihre Sitzungen in London, Bristol, Leeds (1) oder an einem anderen Orte (12) und darf nicht weniger als fünf Tage und nicht über drei Wochen tagen (5). Sie beschließt nach Stimmenmehrheit (2), muss aber, um beschlussfähig zu sein, 40 Mitglieder zälen und zuvor die eingetretenen Vakanzen ausgefüllt haben (4). Sie wält daher zunächst neue Mitglieder, um die legale Zal von 100 voll zu machen (3) und zwar aus der Mitte der Reiseprediger, die mindestens ein Jar in voller Verbindung gestanden sein müssen (10) und ernennt sodann den Präsidenten und Sekretär für das laufende Jar (6). Von beiden müssen die Beschlüsse in dem Protokoll unterzeichnet werden, um gültig zu sein (14). Die Konferenzmitglieder verlieren Sitz und Stimme in der Konferenz, wenn sie one Erlaubnis zwei Jare nacheinander von den Sitzungen wegbleiben, d. h. de facto ausscheiden (7), oder wenn sie von der Konferenz selbst aus irgend welchen Gründen ausgeschlossen werden (8).

II. Die Konferenz nimmt die Probeprediger und Reiseprediger auf (9) und weist ihnen ihre Posten an, doch so, dass keiner über drei Jare auf derselben Stelle bleibt (11). Sie übt eine unbeschränkte Gewalt über alle Prediger und kann sie nach Gutdünken entlassen (8. 9). Sie kann ferner Bevollmächtigte nach Irland u. s. w. senden, die ganz in ihrem Namen handeln (13).

III. Sinkt die Zal der Konferenzmitglieder unter die Zal 40 und bleibt so drei Jare, so hört die Konferenz von selbst auf, und die Kapellen samt dem Recht, Prediger zu bestellen, fallen den betreffenden Kuratoren heim (15).

Durch diese Urkunde ist die Verfassung des wesleyanischen Methodismus für alle Zukunft festgestellt und gesetzlich garantirt worden. Aber statt eines einigenden Bandes wurde sie ein Erisapfel, der endlose Streitigkeiten und Spaltungen hervorrief. Kaum war sie bekannt geworden, als einer der Prediger, John Hampson, in einem Rundschreiben alle Methodisten aufforderte, alles aufzubieten, um diese Urkunde umzustoßen. Auf der Konferenz im Juli brach der Sturm los und kaum gelang es dem ehrwürdigen Fletcher, der fast kniefällig um Einstellung des Kampfes bat, den Frieden zu vermitteln. Doch nur scheinbar bekannten die beiden Hampson und zwei andere, dass sie im Unrecht seien. Sie trennten sich bald von Wesley, und obgleich auf der nächsten Konferenz 69 Prediger ihre Zustimmung zu der Urkunde unterzeichneten, so war doch eine Gährung hervorgerufen, die Wesley seine letzten Tage verbitterte. Der Gründer des Methodismus ist wegen dieser Maßregel als einer unweisen, eigensüchtigen oder hierarchischen hart angeklagt worden. Man hat ihm besonders vorgeworfen, dass er die Laien oder das Volk der Methodisten von aller Beteiligung an der Verwaltung ausgeschlossen habe. Allein abgesehen davon, dass damals fast alle Prediger Laien waren, hatte Wesley seine guten Gründe, den Einfluss der Gesellschaftsglieder ferne zu halten. So manchesmal hatten die Kuratoren der Kapellen den Versuch gemacht, ihre Prediger selbst zu wälen oder doch ein Veto bei der Anstellung zu haben (wie in Birstall und Dewsbury) und nicht selten hatten sich einzelne Gesellschaften von Wesley getrennt, weil ihnen jenes Recht verweigert wurde. Hätte er nun die Ernennung oder Entlassung der Prediger den Kuratoren oder Gesellschaften über-

lassen, so wäre bald das Reiseprediger zum Stillstand gebracht und der Gemeindeverband aufgelöst worden, und aus den Gesellschaften innerhalb der Kirche wären ebensoviele independente Gemeinden geworden. Doch gesetzt auch, die Gesellschaften hätten sich nach dem Vorbild der presbyterianischen Kirche zusammengeschlossen, so war auch das keine hinreichende Garantie für das Fortbestehen der methodistischen Lehre und Disziplin; waren doch zu Wesleys Zeit die englischen Presbyterianer, die Söne der strengen Puritaner dem Socinianismus verfallen. In dem einen wie in dem andern Falle aber trat eben das ein, was Wesley mit aller Macht zu verhindern suchte, die Bildung einer neuen Sekte. Ein anderer Vorwurf scheint besser begründet zu sein, dass er nämlich die Zal 100 fixirt hat. Es waren damals 190 Reiseprediger und es ist nur zu wol begreiflich, dass die übergangenen sich verletzt fülen mussten. Ein doppelter Grund bestimmte ihn, nicht alle zuzulassen, die Rücksicht auf die Reisekosten und auf die Gesellschaften, die auf längere Zeit jedes Jar one alle Reiseprediger gewesen wären.

Wesley wollte seine Gesellschaften im Schoß der Kirche erhalten, aber zugleich auch der von ihm hergestellten Diakonie eine selbständige und dauernde Stellung sichern. Er tat dies durch die Erklärungsurkunde, wodurch er das methodistische Werk zu einer religiösen Stiftung machte, welcher die Kapellen als Besitz, die Prediger als die zur Ausfürung des Zweckes der Stiftung bestellten Agenten zugehören sollten unter der Leitung der Konferenz als eines Verwaltungsausschusses. Und so betrachtet hat Wesley seinen Zweck völlig erreicht. Die Stiftungsurkunde ist ein festes Bollwerk gegen alle Änderungen in den Regulationen des Stifters. Aber anders musste sich die Sache herausstellen, wenn die Stiftungsurkunde zur Verfassungsurkunde einer Sonderkirche wurde, wenn die Methodisten aus dem Kirchenverband ausschieden und eine eigene Kirchengemeinschaft gründeten. In dieser Richtung aber ging der Strom des Methodismus; Wesley dämmte ihn lange mit aller Macht, bis er endlich selbst von ihm fortgerissen wurde.

In Amerika waren die Methodisten durch den Freiheitskrieg in eine schwierige Lage versetzt. Die englischen Geistlichen verließen das Land, so dass weit und breit kein Ordinirter zu finden war, um das Sakrament zu verwalten. In der Not taten es nun die Methodisten selbst. Wesley davon in Kenntnis gesetzt, ging den Bischof von London an, einige Laienprediger für Amerika zu ordiniren, aber umsonst. Er sah nun keinen andern Ausweg, um der Unordnung zu steuern, als dass er in diesem Notstande selbst welche ordinirte. Er hatte sich schon vorher überzeugt, dass Presbyter und Bischof ursprünglich identisch sei und daher ein Presbyter die Macht habe, zu ordiniren. Auch glaubte er nicht gegen die englische Kirchenordnung zu verstoßen, wenn er es für die nun unabhängigen Staten tue. Er ordinirte deshalb, übrigens ganz in der Stille, 1784, mit Hilfe des Dr. Coke und eines andern anglikanischen Geistlichen zwei Laienprediger zu Priestern und dann Dr. Coke zum Superintendenten, damit dieser den an der Spitze der amerikanischen Methodisten stehenden Asbury ebenfalls zum Superintendenten weihe. Zugleich fasste er eine Liturgie mit genauem Anschluss an die englische für die dortigen Methodisten ab, die aber bald auch in den englischen Kapellen gebraucht wurde. Diese Ordination war in der Tat eine Separation von der englischen Kirche. Charles Wesley brach es fast das Herz, dass sein Bruder so die Grundsätze seines ganzen Lebens verleugnet und „einen unauslöschlichen Schandfleck auf seinen Namen gebracht habe“; er sah richtig voraus, dass die englischen Laienprediger nicht ruhen würden, bis auch sie die Ordination erhielten. Und schon auf der nächsten Konferenz (1785) ordinirte Wesley drei Prediger für Schottland und zwei Jare darauf drei (darunter H. Moore) für England, da die Methodisten sich immer mehr weigerten, das Sakrament von andern Predigern zu nehmen. Überhaupt wollten sie den öffentlichen Gottesdienst nicht mehr besuchen und Wesley musste auch hier nachgeben und gestatten, dass, falls die Geistlichen unwürdig oder ungläubig seien, zur Zeit des Gottesdienstes in der Kirche auch in den Kapellen gepredigt, dabei aber die Liturgie gebraucht werde. Fast gleichzeitig tat Wesley den letzten entscheidenden Schritt, indem er,

um der Konventikelakte auszuweichen, „seine Kapellen und Prediger unter den Schutz der Duldungsakte stellte“. Die bischöfliche Geistlichkeit und die Behörden verlangten aber, ehe sie die Lizenz gaben, dass sich die Methodisten für Dissenter erklären sollten, aber das wollten sie nicht, daher sie manche Verfolgung zu bestehen hatten. Sie waren zwischen Kirche und Dissent eingeklemmt. Die Kirche wollte sie nicht anerkennen und sie selbst wollten nicht auf die Seite der Dissenter treten. Dieser immer zunehmenden Spannung zwischen Kirche und Methodismus hatte Charles Wesley mit Schmerz und Unwillen zugesehen. Seine hochkirchliche Gesinnung war längere Zeit gegen die dissentirende Richtung ein heilsames Gegengewicht gewesen. Als aber der Drang der Umstände seinen Einfluss immer mehr schwächte, zog er sich zurück und war in einem engeren Kreise tätig bis zu seinem Tod, den 29. März 1788. Er hatte mehr Lust am stillen Wirken, mehr Sinn für das Familienleben als sein Bruder und war darin auch glücklicher als John, der sich 1751 mit einer Witwe Vizelle verheiratet hatte, die ihn aber später one weiteren Grund verließ. Charles war in seiner Art so ausgezeichnet als sein Bruder, ein Mann von glühender Frömmigkeit, reifem Urteil, sicher und bescheiden in seinem Auftreten. Als Redner ragte er durch Meisterschaft in der Sprache und lebendige warme Darstellung hervor. Sein Hauptverdienst aber liegt auf dem Felde der religiösen Dichtung. An Originalität und Kraft der Gedanken, Tiefe des Gefüls, an Feuer der Rede und Schwung der Begeisterung tat es ihm keiner der Liederdichter seiner Zeit zuvor. Er war der Barde des Methodismus und hat die ganze Wesley'sche Lehre in Form der Poesie den Methodisten vielleicht so lebendig eingepflanzt, als es durch Predigen geschah. Ja über den Kreis dieser Gemeinschaft hinaus erstreckte sich sein Einfluss. Er hat der bis dahin höchst unbedeutenden Liederdichtung in der bischöflichen Kirche einen mächtigen Aufschwung gegeben und kaum gibt es heutzutage ein Gesangbuch, in dem sich nicht Wesley'sche Lieder fänden.

Was den Zustand der Gesellschaften in dieser Periode betrifft, so widerholte sich nur das Frühere, doch wurden Spaltungen wie Verfolgungen immer seltener. Eine Kapelle um die andere erhob sich. Auch in London wurde am 1. Nov. 1778 eine neue große Kapelle in der City Road eröffnet. Der Unterhalt der Prediger und dergl. wurde besser geregelt. Einzelne neue Einrichtungen wurden getroffen wie das „Buchwesen“ (1778) (Bookconcern) für den Druck und die Verbreitung wesleyanischer Schriften, die „Baucommittee“ (1790), um die Errichtung neuer Kapellen zu überwachen, eine „Committee für Irland“. Hiezu kam 1790 auch eine „Committee für die westindische Mission“, welche hauptsächlich durch Dr. Coke gegründet wurde, der, nachdem eine Heidenmission in Afrika und Ostindien zwar schon vorgeschlagen, aber abgewiesen worden war, seit 1786 Stationen in Westindien gründete und durch Kollektenreisen in England den Sinn für Mission weckte. Die Ausbreitung des Methodismus am Ende dieser Periode zeigt die folgende Zusammenstellung, welche der Konferenz vom Juli 1790, der letzten, welcher Wesley anwonte, vorgelegt wurde:

England	65	Bezirke,	195	Prediger,	52,832	Mitglieder
Wales	3	„	7	„	566	„
Schottland	8	„	18	„	1,086	„
Irland	29	„	67	„	14,106	„
Insel Man	1	„	3	„	2,580	„
Normannische Inseln	2	„	4	„	498	„
Westindien	7	„	13	„	4,500	„
Britisch Amerika	4	„	6	„	800	„
	119	„	313	„	76,968	„
Vereinigte Staten	97	„	198	„	43,265	„

Wesleys Wort: „die Welt ist meine Pfarrei“, war eine Warheit geworden. Bis in sein höchstes Alter war er im Stande, seine rastlose Tätigkeit fortzusetzen und erst im 87. Lebensjar begann er die Schwächen des Alters zu fülen, machte aber doch wie früher seine Reisen und predigte oft zweimal an einem Tage. Ge-

stützt auf seine Freunde betrat er die Kanzel — das Bild eines Knechtes, der seine letzte Kraft im Dienste seines Herrn verbrauchen will. Nachdem er noch am 23. Februar 1791 vor einer kleinen Versammlung gepredigt, nahmen seine Kräfte zusehends ab; er sprach wenig, versank oft in Schlummer. Dann raffte er sich wider auf und versuchte Psalmen und Lieder zu singen. Unter den Gebeten seiner Freunde verschied er mit dem Wort „Fahr wohl", sanft und stille am 2. März 1791 in einem Alter von fast 88 Jaren. Er wurde in der City-Road-Kapelle begraben.

John Wesley war von kleiner, hagerer Gestalt, aber kräftig gebaut und noch im höchsten Alter das Bild der Gesundheit. Die Silberlocken, die gegen die blühende Gesichtsfarbe schön abstachen, die klare Stirn, die Adlernase, das leuchtende, durchdringende Auge und der freundliche Zug um den Mund gaben seinem Gesichte einen eigentümlich hehren und anziehenden Ausdruck. Der Friede Gottes und die Freude im hl. Geist waren über sein Antlitz ausgegossen und schienen auch auf die überzufließen, die ihm nahe kamen. Wolwollen und herzliches Erbarmen sprach aus allen seinen Zügen. Sein Auftreten war edel, sicher und ungezwungen. Er hatte eine große Gabe, sich in Gesellschaft beliebt zu machen. Ein scharfer Beobachter und unerschöpflich an Anekdoten und nicht selten humoristisch verbreitete er gemütliche Heiterkeit um sich. Er war fast auf allen Gebieten zu Haus und liebte die Unterhaltung mit Gelehrten. Sein Kanzelvortrag war einfach, ruhig und ungezwungen, seine Stimme nicht stark, aber klar, seine Predigten kurz und deutlich, logisch geordnet und durch ihre Einfachheit ansprechend. Hier wie im gewönlichen Leben war seine Rede oft durch lakonische Kürze und attisches Salz gewürzt. Seinen Anhängern gegenüber war sein Wort häufig kategorisch und peremtorisch. Widerspruch von ihnen konnte ihn zu raschem, scharfem Auftreten hinreißen, wärend er dem Spott und den Verfolgungen seiner Feinde eine unerschütterliche edle Ruhe, oft einen überraschenden Humor entgegensetzte. Aber niemand war so bereit wie er, getanes Unrecht einzugestehen und abzubitten. Er war ein durchaus rechtlicher, gerader Charakter, one Eifersucht und Verdacht, arglos wie ein Kind und wurde daher vielfach getäuscht. Man hat ihm Ehrgeiz und Herrschsucht vorgeworfen. Aber wer will es ihm verargen, dass er sich wie ein Vater der Huldigungen, des Gehorsams und der Liebe derer freute, die seine Söne und Kinder im Evangelio waren? Wer kann den Meister tadeln, der sein mühsames Werk nicht durch andere verpfuschen lassen will? Es ist war, er übte strenge Zucht, wie ein Ordensgeneral, aber er ging auch in der strengen Befolgung der Regeln allen voran. Er trachtete nicht nach hohen Dingen, sondern hielt sich herunter zu den Niedrigen. Sein Ehrgeiz war, die an den Hecken und Zäunen aufzusuchen und zu nötigen, hereinzukommen; die Vornehmen einzuladen, überließ er andern. Nichts zeigt seine tiefe Demut so klar als seine Entrüstung über die beiden amerikanischen Superintendenten Coke und Asbury, die den Bischofstitel angenommen hatten. Es war in der Tat nur diese ungeheuchelte Demut, die seiner unbegrenzten Autorität eine feste Grundlage gab, und der es gelingen konnte, die Herrschgelüste unter den Laienpredigern niederzuhalten. Wesley war in allen Stücken, in Demut und Selbstverleugnung, in Arbeit und Mühen den Methodisten ein Vorbild. Von dem Einkommen, das er als Mitglied seines College hatte, verwandte er nur den geringeren Teil für sich, das Meiste gab er den Armen. Seine Lebensweise war äußerst einfach und streng geregelt. Jeden Morgen stand er um 4 Uhr auf und war bis zum Abend tätig. Die Abwechslung der Arbeit war seine einzige Erholung. Selbst die Zeit, die er unterwegs zubrachte, war nicht verloren. Auf dem Pferde sitzend pflegte er zu lesen. Ein par Minuten Schlaf unter einem Baume nach einem langen Ritt genügte ihm, um sich für Predigen und Besprechung mit den Gesellschaften zu stärken. Er hatte sich systematisch abgehärtet wie wenige und erfreute sich in Folge davon einer fast ununterbrochenen guten Gesundheit. In 60 Jaren hatte er nicht eine schlaflose Nacht. Sein Körper war das allezeit willige und diensttüchtige Werkzeug des Geistes. Nur bei solcher Gesundheit und strenger Ordnung war es ihm möglich, eine Tätigkeit zu entwickeln, die fast ins Unglaubliche geht. Es ist be-

rechnet worden, daſs er über 200,000 englische Meilen gereist ist und 40,000 Predigten gehalten, nicht zu reden von seinen bändereichen Schriften, den zeitraubenden Besprechungen mit den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaften und den andern mannigfaltigen Arbeiten, die seine Stellung mit sich brachte. Zu praktischer Tätigkeit war er aber auch in ausgezeichneter Weise befähigt. Er hatte eine unerschöpfliche Tatkraft, einen eisernen Willen, ein hervorragendes Organisationstalent. Sein klarer Verstand durchschaute die Verhältnisse rasch und fand leicht die Mittel zum Zweck. Ohne schöpferischen Geistes zu sein, wuſste er alles Gegebene trefflich zu verwenden und fortzuentwickeln. Er hörte nicht auf, treu zu sein im Kleinen, als er über Großes gesetzt war, er diente mit denen, über die er herrschte. Von Anfang bis ans Ende blieb er seinem Wahlspruch treu, sich selbst und andere selig zu machen.

In engster Beziehung zu dieser vorwiegend praktischen Richtung stand Wesleys Lehre. Sie war nur die notwendige Voraussetzung für sein sittliches Streben, das die Basis seines ganzen Wesens und Wirkens bildet. Wesley, kein schöpferischer Theologe, war weit entfernt, ein neues System aufzustellen. Er stand vielmehr fast ganz auf dem Boden der 39 Artikel, und wo er davon abwich, schloſs er sich andern Theologen, wie Taylor, Law und Arminius an. Wird seine Lehre arminianisch genannt, so ist nicht zu vergessen, daſs er mit den Nachfolgern des Arminius weder die Erbsünde, noch die Trinitätslehre verwarf. Er lehrte auf das Entschiedenste den gänzlichen Fall des Menschen, die Rechtfertigung durch den Glauben und die Notwendigkeit der zuvorkommenden Gnade. Aber sein sittliches Bewuſstsein sträubte sich gegen die Lehre von der absoluten Gnadenwal, der unwiderstehlichen Wirkung der Gnade und der Unmöglichkeit, aus der Gnade zu fallen. Dem gegenüber behauptete er, daſs die Prädestination eine bedingte sei, daſs die Gnade wol in einzelnen Fällen, aber nicht in der Regel, unwiderstehlich wirke, und daſs auch die Widergebarenen aus der Gnade fallen können, wenn sie nicht in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben. Dies war der Hauptpunkt, in welchem Wesley eine Abweichung von der englischen Kirchenlehre Schuld gegeben wurde. Aber bei der ziemlich unbestimmten Fassung der Prädestinationslehre in den 39 Artikeln hatte er fast ein so gutes Recht, seine bedingte Prädestination zwischen den Zeilen zu lesen, als die strengen Calvinisten, ihre Gnaden- und Zornwal hineinzutragen. Wesley schloſs sich in diesem Stück einfach an die der lutherischen Kirche verwandte arminianische Lehre an. Eigentümlich aber entwickelte sich seine Ansicht, obwol auch hiebei auf Vorgänger gestützt, in den Lehren, die sich auf den ethischen Prozeſs in der Seele des Menschen beziehen, in den Lehren von der *Widergeburt* und *Vollkommenheit*. Es sind diese Lehren hauptsächlich, welche als spezifisch methodistische gelten und Wesley dem beiſsendsten Spott und den heftigsten Angriffen ausgesetzt haben. Was die Widergeburt oder plötzliche Bekehrung betrifft, so gibt Wesleys eigenes Leben, wie wir oben sahen, den besten Kommentar dazu. Sie ist der Wendepunkt in der sittlich-religiösen Entwicklung. Das Vorbereitende ist die zuvorkammende göttliche Gnade, welche das Gefül und die Erkenntnis der Sündhaftigkeit, Schuld und Verdammnis wirkt, zugleich die Unmöglichkeit zeigt, durch Gesetzeswerke Gerechtigkeit und Frieden zu erlangen. Dann wird dem Sünder die in Christo vollbrachte Erlösung gezeigt und angeboten. Es kommt nur darauf an, daſs er das zunächst auſser ihm liegende Heil in Christo mit der Hand des Glaubens ergreift und dadurch der Sündenvergebung und Kraft zum neuen Leben mit einemmal teilhaftig wird. Dieser Akt der Heilsmitteilung seitens Gottes oder der Heilsergreifung seitens des Menschen muſs notwendig ein *bewuſster* Akt sein. Ist es doch der intensivste Moment in der ganzen sittlichen Entwicklung, das fröhliche Finden des lang Gesuchten, das Setzen des neuen Lebens aus Gott, das, wie die leibliche Geburt, unter groſsen Schmerzen eintritt und bei der innigen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele oft von gewaltigen Erschütterungen des leiblichen Lebens begleitet wird. Zum Beweis für diese Lehre von der plötzlichen Bekehrung konnte Wesley allerdings nicht bloſs auf die heil. Schrift, sondern auch auf die hervorragendsten Glaubensmänner von Paulus bis auf seine Zeit sich berufen, aber eine

andere Frage ist es, ob er dadurch berechtigt war, diese Art der Widergeburt zur allgemeinen Norm zu machen, und ob nicht durch vorwiegendes Hinarbeiten auf plötzliche Bekehrung — zumal wo die Voraussetzung des sittlichen Strebens fehlte — statt des waren Glaubens eine bloße Gefülserregung, statt des Eifers zur Heiligung antinomistische Selbstgenügsamkeit erzeugt wurde. Wesley übersah das, und das ist sein großer Mangel. Ihm selbst lag nichts ferner, als bloßen Gefülserregungen, wo er sie anders als solche erkannte, irgend einen Wert beizulegen, oder es bei dem Ergreifen des Heils in der Bekehrung bewenden zu lassen. Vielmehr war ihm die Bekehrung nur der feste Ausgangspunkt für die Heiligung. Ist der Mensch in dem Moment der Bekehrung one Verdienst aus Gnaden für gerecht *erklärt*, so muss er es auch *werden*. Er ist jetzt durch die Kraft des hl. Geistes, die ihm geschenkt ist, in den Stand gesetzt, seine sittliche Aufgabe zu erfüllen, sich in allen Stücken nach dem Bilde Christi zu gestalten. Dieses Ziel hat Wesley in der Lehre von der *christlichen Vollkommenheit* aufgestellt, die er mit Berufung auf zalreiche Schriftstellen (wie Ezech. 36, 25; Matth. 5, 48; 27, 37; Joh. 17, 20 und 23; 1 Joh. 4, 19; Ephes. 5, 25—27; 1 Thess. 5, 23 ꝛc.) für ebenso entschieden gefordert, als erreichbar erklärt, wobei er von der Voraussetzung ausgeht, dass Gott nichts fordern könne, das nicht zu vollbringen möglich wäre. Wesley lehrt nicht, wie es oft falsch dargestellt worden ist, eine absolute, sündlose Vollkommenheit, erklärt vielmehr widerholt, die christliche Vollkommenheit begreife nicht in sich völlige Freiheit von Unwissenheit oder Irrtümern in Dingen, die nicht zur Seligkeit gehören, noch von mancherlei Versuchungen und zallosen Schwachheiten, womit dieser sterbliche Leib die Seele beschwere, sie bestehe vielmehr darin, dass man Gott liebe von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und von allen Kräften und den Nächsten als sich selbst, und das schließe in sich, dass nichts, was der Liebe entgegen sei, im Herzen bleibe, sondern dass alle Gedanken, Worte und Werke durch die Liebe regiert werden, dass alle Unreinigkeit des Fleisches und Geistes weggenommen werde und somit die innere Sünde aufhöre. Dabei gab er aber, namentlich in spätern Jaren, zu, dass Irrtum in der Erkenntnis auch Irrtum im Handeln zur Folge haben, also auch bei den Vollkommensten Übertretungen vorkommen können, die zwar allezeit die versönende Kraft des Blutes Christi bedürfen, um getilgt zu werden, aber als unwillkürliche Übertretungen nicht eigentlich Sünden seien. Dahin gehören aber nicht die sogenannten Schwachheitssünden, denn diese sind wirkliche Sünden; aber der Vollkommene ist auch von solchen frei. Es ist also eine *relative, rein ethische Vollkommenheit*, was Wesley lehrt, der Zustand der Seele, wo die völlige Liebe Gottes und des Nächsten alle Lust zur Sünde verschlungen hat. Wird nun diese Vollkommenheit, wie das Wesley häufig tut, als das Ziel der Heiligung hingestellt, die mit der Bekehrung beginnt und stufenweise bis ans Ende fortschreitet, so würde die Frage nur die sein, ob und wie weit der Mensch dieses Ziel erreichen kann. Allein Wesley fasst sie auch wider als eine Gabe, die den Menschen in den meisten Fällen kurz vor dem Tode geschenkt wird, aber gleich der Gnade der Widergeburt in jedem Momente geschenkt werden kann. Und was noch mehr auffallen muss, der Mensch kann diese Vollkommenheit so gut wie jene Gnade wider verlieren. So inkonsequent, ja undenkbar dies erscheinen muss, so liegt doch in der Lehre vom möglichen Fallen aus der Gnade und Vollkommenheit ein heilsames Gegengewicht gegen die Gefaren der Sicherheit und Werkheiligkeit, und ein mächtiger Antrieb zum steten Wachen, Beten und Gebrauch der Gnadenmittel, zum Fleiß in der Heiligung und zum Bleiben in der Gemeinschaft des versönenden Blutes Christi, da one das auch der Vollkommenste nicht selig wird. So bricht Wesley selbst seiner Lehre von der Vollkommenheit die gefärliche Spitze ab.

Für Wesleys Lehre wie überhaupt für sein ganzes Leben und Wirken sind seine 14 Bände umfassenden Werke eine reiche Fundgrube. Sein Tagebuch (von 1735—1790), der Spiegel seines Lebens, wurde von ihm nach 1 Petri 3, 15 als „Verantwortung gegen Jedermann“ veröffentlicht. Nicht minder wichtig ist eine Sammlung von etwa 1000 Briefen. Das Konferenz-Protokoll (Minu-

tes) über die ersten fünf Konferenzen und namentlich der Auszug aus den Verhandlungen von 1744—1789 (The Large Minutes) sind das Gesetzbuch für die wesleyanische Verfassung und Lehre. Die letztere ist ausführlicher behandelt in den folgenden als Glaubensregel geltenden Schriften: der 1. Sammlung von 53 Predigten und den Noten zum Neuen Testament, einer gemeinverständlichen Überarbeitung von Bengels Gnomon. Beide Schriften enthalten ein reiches Material für eine wesleyanische Dogmatik, das aber bis jetzt noch nicht verarbeitet ist. Hieran schließen sich viele Broschüren dogmatischen und polemischen Inhalts, unter denen sich manche treffliche finden, wie „Original Sin“ und „Predestination calmly considered“. Weit zalreicher sind die Schriften praktischen und erbaulichen Inhalts, unter denen vor allem außer der obigen Predigtsammlung die zweite Sammlung nebst drei kleineren zu nennen ist. Die Sprache in der ersten ist kräftig, einfach, meist an das Schriftwort sich anschließend, in den andern, deren Inhalt praktischer Natur ist, fließender und ansprechender. Die andern Schriften bilden eine umfassende Traktatlitteratur. Die Fragen der Gegenwart, religiöse und politische, die herrschenden Sünden, soziale Übel (wie Sklaverei), leibliche und geistliche Not, häusliches Leben und Erziehungswesen, kurz Gegenstände aus den verschiedensten Gebieten werden darin abgehandelt. Um eine gesunde Lektüre unter das Volk zu bringen, verarbeitete Wesley fremde Schriften (etwa 118) und gab die „Christliche Bibliothek“ (50 Bände) und das arminianische Magazin heraus, ferner mit seinem Bruder verschiedene Sammlungen von Gedichten, und besonders von religiösen Liedern, unter denen sich manche Übersetzungen von deutschen Kirchenliedern von ihm befinden, außerdem Choralbücher. Selbst Schulbücher und populäre Schriften über Naturphilosophie und Geschichte schrieb der unermüdliche Mann. Der Wert der meisten dieser Schriften lag freilich nur in ihrem nächsten Zweck, dem Einen, auf den sich alles bezog, was Wesley tat, alles mit dem Sauerteig des Evangeliums zu durchdringen, den Strom des Christentums in alle Lebensverhältnisse hineinzuleiten.

Blicken wir zum Schlusse noch auf das Gesamtergebnis von Wesleys Wirken und die Bedeutung des durch ihn gestifteten Methodismus. Wesleys großes Verdienst ist, die in der evangelischen Kirche vernachlässigte Diakonie ins Leben gerufen und in großartigem Maßstab entwickelt zu haben. Er hat die Laien zur Mittätigkeit herangezogen, die in der Gemeinde schlummernden Kräfte geweckt und verwendet, wie keiner vor ihm. Man kann den Methodismus einen evangelischen Orden nennen, dessen Väter die ordinirten Geistlichen, dessen Brüder die Laiengehilfen waren. Sie unterschieden sich allerdings von katholischen Orden dadurch, dass kein Gelübde, sondern nur der freie Wille sie band, dass sie nicht in Klöstern lebend der Welt entfremdet wurden, sondern in der Welt lebten, um diese mit dem Sauerteig des Evangeliums zu durchdringen; aber wie jene waren sie strengen Regeln unterworfen und ihren Obern unbedingt gehorsam. Die Tüchtigsten unter ihnen wurden als Evangelisten ausgesondert, die das ganze Land predigend durchzogen. Wo sie ein Feld gewonnen, bildeten sie Genossenschaften und ließen sie Brüder zurück, die das Feld bebauten. Auch die neugewonnenen Anhänger hatten sich der Ordensregel zu unterwerfen. Durch die Klassen, — den Nerv des Methodismus — wurden die Einzelnen enge verbunden, durch die ausgewälten Bauden der Wetteifer im geistlichen Kampf angefeuert. Mittelst dieser Klassen wurde die strengste Kontrole über die einzelnen geübt. Die wöchentlichen Klassbesprechungen waren gewissermaßen der Beichtstul; es wurde über Lebenswandel und Herzenszustand der Glieder dem Aufsicht fürenden Prediger wöchentlich Rapport abgestattet, und von diesem wider den Oberen. So lästig eine solche geistliche Polizeiaufsicht erscheinen mag, denen, die sich ihr freiwillig unterwarfen, war sie es nicht; und nur so war es dem geistlichen Oberhirten möglich, das Ganze mit sicherem Blicke zu überschauen, zu leiten und in schwierigen Fällen rasch einzuschreiten. Was Organisation betrifft, so steht Wesley hinter keinem der großen Ordensstifter zurück. Auch Luther hatte wol gesehen, wie förderlich eine engere Verbindung der einzelnen Gemeindeglieder sein würde. Aber die große

Gefar war bei diesem methodistischen System, dass das innere Christentum veräußerlicht wurde, da nichts im innern Heiligtum des Herzens verschlossen bleiben durfte, sondern jede Empfindung, jeder Gedanke offen gebeichtet werden musste.

Wesley ist der Vater der innern Mission. Alle die Werke der rettenden Liebe, durch die England heutzutage sich einen Namen gemacht hat, finden wir im Keime schon bei ihm und seinen Genossen. Sie haben der Gefangenen und Verurteilten sich erbarmt, lange ehe Elis. Fry die Kerker öffnete. Sie haben die verwarlosten Kinder um sich gesammelt, lange ehe die „Lumpenschulen" gegründet wurden; sie haben die von Raikes begonnenen Sanntagsschulen durch Einfürung freiwilliger Lehrer verbessert. Ihre geordnete Armenpflege war ein Vorbild für die jetzigen Armenvereine. Das jetzt so ausgedehnte Werk der Stadtmissionen war ein wesentlicher Teil ihrer Arbeit, und noch heute wird dieses Werk fast ganz nach methodistischen Grundsätzen betrieben. Ihr Straßenpredigen wird in der neueren Zeit von bedeutenden Männern unter den episkapalen Geistlichen und Dissenterpredigern nachgeamt. Die ganze Predigtweise, auch der Kirchengesang, hat durch die Methadisten einen Umschwung erhalten. Wesley ist der Begründer der Traktatlitteratur. Für wolfeile Verbreitung von Bibeln und religiösen Schriften hat er besondere Sorge getragen. Auch mit Reform des Schulwesens beschäftigte sich Wesley. Er richtete eine christliche Musterschule in Kingswood ein, für die er die Schulbücher sargfältig auswälte oder selbst verfasste, und, was ihm die Hauptsache war, genaue methadistische Regeln vorschrieb. Allerdings war dies sein unglücklichster Versuch. Er verstand das Kindesalter nicht, und der Vorwurf ist gar nicht unbegründet, dass er die Kinder wie Erwachsene, die Erwachsenen wie Kinder behandelte. Vor allem sollte auf die Bekehrung der Kinder hingearbeitet werden. Wesleys Freude kannte keine Grenzen, als er von einer außerordentlichen Erweckung in Kingswoad hörte, aber um so bitterer war sein Schmerz, als er nach ein par Jarzehnten fand, dass seine Schule hinter den gewönlichen fast in jedem Stück zurückblieb. Dass der Methodismus für Kinder nichts sei, war klar erwiesen; aber viele von Wesleys Vorschlägen, namentlich in Beziehung auf die Auswal der Schulbücher und den christlichen Geist in Schulen wurden später an andern Orten aufgenommen. — Wie in der Nähe so wirkte der Methodismus auch in die Ferne. Wesley sorgte für die amerikanischen Staten, als die englische Kirche sie verließ; durch ihn und seinen Gehilfen Coke wurde die Heidenmission mit Energie aufgenammen nnd das Interesse dafür in England geweckt. Er war endlich der erste, der seine laute Stimme gegen die Sklaverei erhob und vom Methodismus wurde Wilberforce angeregt, der die Ketten der Sklaven sprengte. Wo wir hinblicken, sehen wir eine reiche Aussat von neuen praktischen Prinzipien, die von dem Methodismus ausgestreut wurde und in der Folge reiche Früchte trug. Als dienende Macht hat die durch Wesley eingefürte vielseitige Diakonie der Kirche unschätzbare Dienste getan. Anerkannt von der Kirche und in enger Verbindung mit ihr hätte sie dieses noch mehr werden können und wäre selbst vor manchen Extravaganzen bewart warden. Aber verachtet und verstoßen von der stolzen Herrin, der sie mit Treue und Aufopferung dienen wollte, musste sie auf ihre Selbsterhaltung denken und wurde statt einer lebendigen Macht in der Kirche zur Sekte außerhalb derselben.

II. Periode. Von Wesleys Tod bis auf die neueste Zeit 1791 bis 1880.

Die nun folgende 90järige Geschichte ist die praktische Probe und faktische Kritik des wesleyanischen Methodismus. Es zeigte sich nur zu bald, dass ein Bruch mit der bischöflichen Kirche unvermeidlich war, und nun erhob sich die wichtige Frage, an deren Lösung der Wesleyanismus bis auf diesen Tag gearbeitet hat: ob die für eine Gesellschaft bestimmte Organisation als Verfassung einer unabhängigen Kirche möglich und zweckmäßig sei. Die Verfassungskämpfe treten in dieser Periode in den Vordergrund. Obgleich aber dieselben mit kurzen Unterbrechungen die wesleyanische Gemeinschaft bewegten und erschütterten, so entwickelte letztere doch eine Kraft und Tätigkeit, wie keine andere Kirchengemein-

schaft, wärend der calvinistische Methodismus völlig in den Hintergrund zurücktritt.

1) Die Verfassungskämpfe innerhalb des wesleyanischen Methodismus. Die Aufregung, welche die Erklärungsurkunde hervorrief, hatte Wesley anen lassen, was nach seinem Tode geschehen würde. Aber der verhängnisvolle Schritt war geschehen, es blieb ihm nichts übrig, als in einem Schreiben an die Konferenz, das nach seinem Tode eröffnet werden sollte, die Mitglieder derselben bei der Barmherzigkeit Gottes zu beschwören, sich keine Oberherrschaft über ihre Brüder anzumaßen und one Parteilichkeit bei der Anstellung der Prediger und Verteilung der Gelder zu verfaren. Auch hatte er widerholt seinen Helfern das Versprechen abgenommen, sich nicht von der Kirche zu trennen. Allein Wesleys letzter Wille war nur ein schwaches Gegengewicht gegen sein hierarchisches System, und das Festhalten an der Kirche konnte nicht wol erwartet werden, da nicht wenige unter den Predigern von Hause aus Dissenter waren und sich zur Zeit religiöser Lauheit den Methodisten nur darum angeschlossen hatten, weil bei ihnen allein religiöses Leben war. Sie fügten sich wol Wesleys Forderungen zu seinen Lebzeiten, traten aber gleich auf der ersten Konferenz nach seinem Tode mit ihren independentischen Forderungen hervor. Es machten sich überhaupt vier Ansichten geltend. Die meisten wollten „den alten Plan", d. h. Wesleys System, unverändert beibehalten und die Verbindung mit der Kirche waren, einige aber auch Laiendelegaten zur Konferenz zulassen. Die andern drangen auf Lostrennung von der Kirche entweder mit Beibehaltung des alten Planes oder mit Einfürung der Laienvertretung. An der Spitze der letztereu Partei stand Alexander Kilham, der obwol von methodistischen Eltern zu Epworth stammend, sich doch schon frühe auf Seiten der Dissenter neigte, und überzeugt, dass sich die Methodisten faktisch von der Kirche getrennt hätten, nun eine Änderung des Systems beantragte. Zalreich unterzeichnete Denkschriften unterstützten ihn, aber die Konferenz verbrannte dieselben, behielt den alten Plan mit großer Stimmenmehrheit bei und traf zugleich eine Einrichtung, wodurch die Macht der Konferenz in der Tat noch vermehrt wurde. Um nämlich die Oberaufsicht über das ausgedehnte Feld des Methodismus zu erleichtern, wurde dasselbe in Distrikte eingeteilt, die je 3 bis 8 Bezirke umfasstеu, und Distrikts-Committees gebildet, bestehend aus allen Predigern des Distrikts, die den Vorsitzenden aus ihrer Mitte wälen sollten. Der Geschäftskreis dieses Ausschusses wurde auf der nächsten Konferenz näher so bestimmt: Er hat 1) Prediger wegen Unsittlichkeit, Irrlehre, Unfähigkeit oder Verletzung der wesleyanischen Ordnung zu suspendiren; 2) über Kapellenbau zu entscheiden; 3) den Predigergehalt festzusetzen und 4) die Mitglieder des Ausschusses für Anstellung der Prediger (Stationing Committee), der kurz vor der Konferenzsitzung tagt, zu wälen. Die Distriktsausschüsse sollten demnach ein Mittelglied zwischen den Bezirken und der Konferenz bilden, die erste Instanz, von der aus an die höchste Behörde appellirt werden könnte. Auch die Frage über Ordination und Verwaltung des Sakraments kam auf dieser Konferenz zur Sprache. Einige nichtordinirte Prediger, wie Kilham, hatten sogleich nach Wesleys Tod angefangen, dasselbe zu administriren und sich dadurch die Rüge der Konferenz zugezogen. Aber Prediger und Gesellschaften verlangten, dass ihnen dies gestattet werde. Die Konferenz nahm zum Lose die Zuflucht, das für dieses Jar dagegen entschied. Aber schon im nächsten Jar (1793) musste sie nachgeben und die Verwaltung des Sakraments den Gesellschaften, die es entschieden verlangten, gestatten. Auch wurde der Unterschied zwischen ordinirten und nichtordinirten Predigern (gegen Wesleys Bestimmung) aufgehoben. Die nächste Konferenz ging noch einen Schritt weiter und beschloss, um die Ansprüche der Laien in etwas wenigstens zu befriedigen: 1) dass kein Kurator abgesetzt werden dürfe, one seiner Schuld in Gegenwart der andern Kuratoren und der Klassenfürer überwiesen zu sein; 2) dass, wenn ein Prediger der Unsittlichkeit angeklagt werde, alle Laienbeamten des Bezirks die Sache untersuchen und dann erst der Vorsitzende der Distrikts-Committee nach Stimmenmehrheit die Sache entscheiden solle, jedoch mit Vorbehalt der Appellation an die Konferenz.

Aber dieſe Konzeſſionen, ſtatt alle zu befriedigen, fürten nur zu neuen Gärungen. Die Konferenz vom Jare 1795 ließ deshalb von einer Kommiſſion von Predigern einen Friedensplan (Plan of Pacification) entwerfen, der den Kuratoren vorgelegt und mit wenigen Änderungen angenommen wurde (6. Auguſt 1795). Es wurde beſtimmt, daſs, wo die Mehrzal der Kuratoren, Verwalter und Klaſſenfürer dafür ſei, mit Zuſtimmung der Konferenz die Sakramente verwaltet werden dürfen, und zwar nach der engliſchen Liturgie, aber nicht an demſelben Sonntag, wie in der Statskirche, und nur von dem durch die Konferenz bevollmächtigten Prediger. Auch die Abhaltung des Begräbnisgottesdienſtes und des ſonntäglichen Gottesdienſtes gleichzeitig mit dem kirchlichen wurde unter der Bedingung geſtattet, daſs das allgemeine Gebetbuch ganz oder teilweiſe gebraucht werde. In Beziehung auf Disziplin wurden folgende Regeln feſtgeſtellt: 1) die Prediger werden nur von der Konferenz angeſtellt und müſſen von den Kuratoren zugelaſſen werden. 2) Wenn Klagen gegen einen Prediger wegen Unſittlichkeit, Irrlehre, Unfähigkeit oder Verſtoß gegen die wesleyaniſche Ordnung erhoben werden, ſo ſollen alle Diſtriktsprediger und Laienbeamte die Sache unterſuchen und je nach Befund den Prediger entfernen und bis zur nächſten Konferenz einen andern anſtellen. 3) Weigert ſich ein Prediger, vor der Unterſuchungskommiſſion zu erſcheinen, ſo iſt er eo ipso ſuſpendirt. 4) Wenn die Kuratoren einen Prediger auf eigene Fauſt entfernen, ſo hat der Diſtriktsausſchuſs die Sache zu unterſuchen und zu entſcheiden, ob eine neue Kapelle zu gründen ſei. 5) Kein Prediger darf one vorausgehende Unterſuchung abgeſetzt werden. 6) Die „Hundert“ ſind die einzigen legalen Mitglieder der Konferenz; die jüngeren Prediger rücken dem Dienſtalter nach in die vakanten Plätze in der Konferenz ein. 7) Jeder Prediger, der den Frieden ſtört, verfällt der Strafe der Suſpenſion. 8) Wenn ein Laienbeamter den Frieden ſtört, ſo kann der Superintendent oder die Mehrzal der Laienbeamten eine Verſammlung der Reiſeprediger und Laienbeamten des Bezirks berufen, welche die Sache unterſucht und entſcheidet. In einem Anhang wird unter anderem noch beſtimmt, daſs die Laienbeamten bezeugen müſſen, daſs die Verwaltung des Sakraments in einer Geſellſchaft nicht zu Spaltungen füre; daſs keine anonymen Briefe und Schriften zirkuliren dürfen und daſs kein Prediger gezwungen werden könne, das Sakrament zu verwalten.

Kaum war dieſer „Friedensplan“ veröffentlicht, als Kilham, unzufrieden darüber, daſs eine Laienvertretung bei der Konferenz übergangen worden war, anfing, dagegen zu agitiren. Er wurde deshalb von dem Diſtriktsausſchuſs (Dezember 1795) und nachher von der Konferenz ſuſpendirt. Durch Wort und Schrift ſuchte er die Geſellſchaften gegen die Konferenz aufzuſtacheln, Verſammlungen wurden an verſchiedenen Orten gehalten, eine Delegatenverſammlung tagte gleichzeitig mit der Konferenz zu Leeds im Sommer 1797. Die Konferenz ließ, um die wesleyaniſche Verfaſſung ſicher zu ſtellen, gleich anfangs ein kurzgefaſstes Geſetzbuch (Code of Laws or Rules) zur Unterſchrift vorlegen, welches am 1. Auguſt von 145 Predigern und am 10. Auguſt noch von 96 jüngeren Predigern unterzeichnet wurde; nur drei Prediger verweigerten die Zuſtimmung und ſchloſſen ſich Kilham an, aber die Aufregung unter den Laien war groß und die Konferenz ſah ſich genötigt, ihnen in den Regulationen von Leeds (7. Auguſt) einige Zugeſtändniſſe zu machen. In Beziehung auf die äußern Angelegenheiten wurde beſtimmt, daſs die vierteljärlichen Verſammlungen (beſtehend aus den Predigern und Laienbeamten eines Bezirks) die erſte Inſtanz für Rechnungsabhör u. a. ſein ſollen. Denſelben wurde auch ein ſuſpenſives Veto bei neuen Konferenzbeſchlüſſen, jedoch nur bis zur nächſten Konferenz, eingeräumt, aber jede Agitation dagegen durch Verſammlungen oder Schriften verboten. Größere Rechte wurden den Klaſſenfürerverſammlungen eingeräumt. Kein Mitglied ſollte one ihre Zuſtimmung in die Geſellſchaft aufgenommen, keines wegen Unſittlichkeit ausgeſtoßen werden, ehe dieſe von jenen Verſammlungen bewieſen ſei. Ebenſo ſolle kein Klaſſenfürer oder Verwalter one Zuſtimmung der Klaſſenfürerverſammlung, noch ein Ortsprediger gegen den Willen der Ortspredigerverſammlung angenommen

werden. — Damit war allerdings die Aufsicht über die Verwaltung der Gelder, die Aufnahme und Entlassung der Mitglieder und Laienbeamten fast ganz in die Hände der verschiedenen Laiengehilfen selbst gelegt, aber den Mitgliedern der Gesellschaften kein Recht eingeräumt, am allerwenigsten eine Laienvertretung bei der Konferenz zugestanden. Kilham und jene drei Prediger trennten sich deshalb von der Muttergesellschaft und gründeten am 9. August 1797 in der Ebenezerkapelle zu Leeds die „Neue Methodisten-Gemeinschaft" (The Methodist New Connexion), welcher sich sogleich 5000 Methodisten anschlossen. Es liegt dieser Gemeinschaft sowol die wesleyanische Lehre als Organisation zugrunde; nur ist den Laien durchaus gleiches Recht mit den Predigern eingeräumt. Neue Mitglieder werden von den Gesellschaftsmitgliedern und dem Prediger aufgenommen und nur mit Zustimmung der Klassenfürerversammlung können Unwürdige ausgestoßen werden. Ebenso werden die Klassenfürer, Verwalter und Prediger von Laien und Predigern zusammen gewält und bei den Distriktsversammlungen wie bei der järlichen Konferenz erscheinen ebenso viele von den Gesellschaften frei gewälte Laiendelegaten, als Prediger. Diese Methodistenverbindung jedoch, die hauptsächlich in den nördlichen Grafschaften ihre Anhänger hat, ist unbedeutend geblieben. Sie zälte im Jare 1880 nur 26,000 Mitglieder.

Weit rascher verbreitete sich die Primitive Methodisten-Gemeinschaft (Primitive Methodist Connexion) seit 1810. Drei Jare zuvor hatten zwei wesleyanische Ortsprediger, Hugh Bourne und William Clowes, angefangen, die in Amerika üblichen Lagerversammlungen nachzuamen. Von der Konferenz deshalb zuerst vermant und dann ausgeschlossen, bildeten sie eine neue Verbindung unter obigem Namen. Auch sie haben eine Laienvertretung (2 Laien auf einen Prediger) eingefürt, im übrigen aber den wesleyanischen Organismus ganz beibehalten. — Da es bei ihren Versammlungen oft sehr lebhaft zuging, so wurde ihnen der Spottname „Ranters" (Schreier) gegeben. Ihre Lagerversammlungen sind übrigens mit der Zeit viel seltener, ihr Auftreten weniger schroff geworden. Mit der Muttergesellschaft stehen sie in gutem Einvernehmen, sind, wie diese, äußerst tätig in Werken der innern Mission, haben auch (seit 1844) Missionen in Canada, Neu-Seeland und Australien angefangen und unterscheiden sich von den andern Wesleyanern hauptsächlich nur durch strenge Aufrechthaltung der ursprünglichen methodistischen Einfalt in Predigt und Leben. Die Gemeinschaft hat stetig zugenommen und zälte (1880) 182,691 Mitglieder, 1,142 Prediger und 372,000 Sonntagsschüler.

Noch weiter ging die Gemeinschaft der „Bibelchristen" oder Bryanites, die 1815 von dem Ortsprediger William O'Bryan gegründet wurde, welcher, unzufrieden mit der bei den Wesleyanern üblichen Besoldung der Reiseprediger u. a., alles auf die einfachen Bräuche der Urkirche zurückfüren wollte. 1819 hatte die Gesellschaft schon 30 Reiseprediger in 12 Bezirken, aber von da an hat sie nur langsam zugenommen. 1880 hatte sie 20,664 Mitglieder. Auch sie hat die Laienvertretung auf ihrer Konferenz eingefürt. Sie ist übrigens nicht sowol eine Secession von der Mutterkirche, als ein Ausläufer derselben.

Auch in Irland bildete sich um diese Zeit eine neue Gemeinschaft, die der „Primitiven wesleyanischen Methodisten", die mit der obigen primitiven Methodistengemeinschaft nicht zu verwechseln ist. Adam Averill, ein Geistlicher der englischen Episkopalkirche und zugleich Methodist, entzweite sich mit der irischen Konferenz, weil diese die Abhaltung ihres Gottesdienstes gleichzeitig mit dem in der Statskirche verlangte und die Erlaubnis dazu von der englichen Konferenz erhielt. Er sah darin eine Abweichung von Wesleys ursprünglichem Plan und schied deshalb 1816 mit etwa 9000 Mitgliedern aus. Und doch machte er, indem er die Laienvertretung einfürte, eine Änderung, die dem „alten Plan" schnurstracks zuwider war. Auch diese Gesellschaft verbreitete sich nicht viel weiter; sie nahm in dem letzten Jarzehnt ab, und hat sich 1877 mit der Muttergesellschaft wider vereinigt.

Man hätte denken sollen, dass mit diesen vier Nebengesellschaften die möglichen Formen des wesleyanischen Methodismus erschöpft gewesen wären und dass

ſich Unzufriedene der einen oder andern derſelben anſchließen würden, allein es ſchien, als ob jede Streitfrage zu neuen Seceſſionen füren ſollte. Die Konferenz hatte beſchloſſen, daſs mit Zuſtimmung der Diſtriktsverſammlungen und eines Konferenzausſchuſſes Orgeln in den Kapellen eingefürt werden dürfen. In Leeds wurde dieſer Weg umgangen und gegen den Wunſch der Klaſſenfürer eine Orgel durch einige vermögliche Mitglieder in der Brunswick Chapel aufgeſtellt. Die Konferenz trat gegen dieſes ordnungswidrige Verfaren nicht auf, wie ſie ſollte, und die Folge davon war 1828 eine Seceſſion der „Independenten Wesleyaner“ und der „Wesleyaniſchen proteſtantiſchen Methodiſten“ (ſ. u.). Beide Geſellſchaften blieben aber höchſt unbedeutend. Von größerer Bedeutung war der Warren'ſche Streit 1834, wozu der Konferenzbeſchluſs, daſs ein theologiſches Seminar für die Wesleyaner gegründet werde, den Anlaſs gab. Schon Wesley dachte an ein ſolches Seminar. Und jetzt, da ſich kein Geiſtlicher der Epiſkopalkirche mehr an die Methodiſten anſchloſs, war es um ſo nötiger geworden, für eine tüchtige Bildung der Prediger zu ſorgen. Dr. Samuel Warren, anfänglich mit dem Plan der Konferenz ganz einverſtanden, trat dagegen auf, weil einige ihm miſsliebige Männer für das Seminar vorgeſchlagen wurden und vermutlich weil er ſelbſt übergangen war. Er ſchrieb und ſprach in beleidigender Weiſe gegen mehrere angeſehene wesleyaniſche Prediger. Andere Unzufriedene ſchloſſen ſich ihm an. Warren wurde von der Diſtriktsverſammlung ſuspendirt und appellirte an die Konferenz, mochte aber zugleich eine Klage gegen die Diſtriktsverſammlung in dem Kanzleigerichtshof anhängig, dem die Unterſuchung aller Vermächtnis- und Fideicommiſſangelegenheiten zuſteht. Aber der Vizekanzler wies die Klage ab und der Lordkanzler beſtätigte dieſe Entſcheidung, die um ſo wichliger iſt, als ſie zeigt, daſs in den Augen des Geſetzes die Konferenz die oberſte Behörde der Wesleyaner iſt, welche alle Angelegenheiten nach Recht und Brauch zu entſcheiden hat. Warren wurde von der Konferenz ausgeſtoßen und gründete mit 20,000 Gleichgeſinnten die „Wesleyaniſche Methodiſten-Aſſociation“ (Wesleyan Methodist Association). An die Stelle der Konferenz wurde die „Jaresverſammlung“ (The Annual Assembly) geſetzt, welche aus einer beſtimmten Anzal von Reiſe- und Ortspredigern und je einem Laiendelegaten für 500 Mitglieder beſteht und die allgemeinen Angelegenheiten der Geſellſchaft (Aufnahme, Anſtellung und Entlaſſung der Prediger, Verwendung der Vereinsgelder) verwaltet, aber in Lokalangelegenheiten ſich nicht miſchen darf. Namentlich ſoll kein Mitglied ausgeſtoßen werden, außer auf Beſchluſs der Mehrheit eines Klaſſenfürervereins oder einer vierteljärlichen Verſammlung. Doch zog auch dieſe Gemeinſchaft, in welcher das Recht der Laien und die Unabhängkeit der Bezirke ſo beſonders berückſichtigt wurden, keine andern Methodiſten an. Die Zal der Mitglieder war nach 20 Jaren nicht größer, als am Anfang. Und was das Merkwürdigſte iſt, der Urheber dieſer Sekte zerfiel ſelbſt mit ſeinem Plan und trat in die biſchöfliche Kirche über. Die Konferenz ihrerſeits ſuchte ſich nun durch die Erklärungsakte (The Declaratory Act) 1835 gegen innere Zerwürfniſſe ein- für allemal ſicher zu ſtellen. Es wird darin erklärt: 1) daſs die Konferenz und Diſtrikts-Committees das entſchiedene Recht haben, wenn irgend ſie es für nötig finden, eine Unterſuchung über den ſittlichen, chriſtlichen oder amtlichen Charakter der Prediger auch one vorausgegangene formelle Anklage zu verhängen und nach den Vorſchriften des Neuen Teſtaments und den Regeln und Bräuchen der Gemeinſchaft eine Entſcheidung zu treffen; 2) daſs alle Prediger, die in Gemeinſchaft bleiben wollen, ſich verpflichten, dem Disziplinarverfaren der Konferenz und der Diſtrikts-Committees in friedlichem chriſtlichen Geiſte ſich zu unterwerfen, widrigenfalls ſie bis zur nächſter Konferenz ſuspendirt ſein ſollen. Andererſeits räumte aber die Konferenz den Laien in kleineren Dingen einiges ein. Die Regulationen 1835 beſtimmten nämlich: 1) in Beziehung auf Finanzielles, daſs wie hisher die Miſſions-, Kapellen- und Schulkaſſen, ſo künftig auch der Hilfsfond, der Kinder- und Predigerhilfsfond von Committees, aus Predigern und Laien beſtehend, verwaltet werden ſollen; 2) in Betreff der Ausſchließung von Mitgliedern, daſs der Superintendent ſich in ſchwierigen Fällen mit andern berate, auch acht Tage nach

dem Verhör verstreichen lasse, ehe er ein Mitglied ausschließe, und dass dem Ausgeschlossenen die Appellation an die Distriktsversammlung und Konferenz, oder, der Kürze halber an eine spezielle Distriktskommission freistehen solle, außer in Fällen offenbarer Renitenz und Aufwiegelung; 3) dass außerordentliche Bezirksversammlungen in besonders wichtigen Fällen auf Antrag der Laienbeamten unter dem Vorsitz des Superintendenten gehalten, dabei aber nur Verwaltungsangelegenheiten, keine Disziplinar- oder Verfassungsfragen, zur Sprache gebracht werden dürfen.

Doch die Ruhe war nur auf kurze Zeit hergestellt. Es vergingen keine zehn Jare, ehe eine neue Gärung ausbrach — die Reformbewegung, die den wesleyanischen Methodismus in seinen Grundfesten erschütterte. Fliegende Blätter (Fly Sheets), welche seit 1844 anonym erschienen und allen wesleyanischen Predigern zugeschickt wurden, unterwarfen das Verfaren der leitenden Männer der Gemeinschaft einer scharfen und bittern Kritik. Der Angriff richtete sich hauptsächlich auf Dr. Bunting, der seit 30 Jaren als der hervorragendste und einflussreichste Mann unter den Methodisten gegolten hatte. Von ihm waren die wichtigsten Maßregeln ausgegangen; von ihm wurden die Missionsinstruktionen abgefasst und die Konferenzbeschlüsse vorbereitet. Er hatte die wichtigsten Ämter in der Gemeinschaft bekleidet, war einigemale zum Präsidenten und Sekretär der Konferenz gewält worden und war seit längerer Zeit der ständige Sekretär der Mission, Präsident des theologischen Seminars und Mitglied der verschiedenen Committees, die als die ständigen Ausschüsse die Leitung der Gemeinschaftsangelegenheiten so ziemlich in ihrer Hand hatten und auf die Konferenzverhandlungen insofern einen Einfluss ausübten, als sie für die verschiedenen Geschäftszweige Vorlagen machten. Auch wurde es immer mehr üblich, für schwierigere Posten, namentlich das Missionssekretoriat, dieselben Männer widerzuwälen, da bei dem verwickelten Geschäftsgang ein öfterer Wechsel nur ein Hemmnis gewesen wäre. Aber so bildete sich eine Oligarchie, Bunting an der Spitze, welche wie eine politische Regierung nur Männer ihrer Richtung heranzog und Andersgesinnte ferne hielt. Dies war der nächste Grund der Unzufriedenheit, die sich in den „Fliegenden Blättern" Luft machte. Es wurde Bunting und seinen Anhängern Herrschsucht, Parteilichkeit, Selbstsucht und Stolz vorgeworfen urd gesagt, Bunting sei zum Verräter an dem Methodismus geworden. Wesley habe alles Gewicht auf das Reisepredigen gelegt, aber diese Herren suchen feste Anstellungen, leben behaglich, genießen bessere Besoldungen als die andern, und werden ihrem eigentlichen Beruf entfremdet und verweltlicht. Aus Herrschsucht wollen sie alles in London konzentriren, eine Konferenz in der Konferenz bilden, und maßen sich eine Herrschaft über ihre Brüder an, die den ausdrücklichen Forderungen Wesleys zuwider sei. Sie hätten aus ihrer Mitte eine Ernennungskommission niedergesetzt, welche die Mitglieder der verschiedenen Committees wäle, und so wälen sie eigentlich immer mehr sich selbst. Auch die neuen Mitglieder der Konferenz nominiren sie und haben auch den Versuch gemacht, den Präsidenten der Konferenz in ähnlicher Weise zu wälen. Diesem Unwesen könne nur dadurch gesteuert werden, dass die Nominations-Kommission abgeschafft, dafür die freie Wal durch Ballotiren eingefürt, die Comittee-Mitglieder gewechselt und dem Streben nach dauernder Anstellung und Centralisation Einhalt getan werde (Fly Sheets I. II).

Diese Angriffe, so heftig sie waren, hätten als anonyme Anklagen übergangen werden können. Allein es zeigte sich gleich anfangs, dass sie von einer kampfgerüsteten Partei ausgingen, denn die fliegenden Blätter wurden verbreitet durch einen „korrespondirenden Ausschuss für Auffindung, Enthüllung und Abstellung von Missbräuchen", der in London, Manchester, Bristol, Liverpool, Birmingham, Leeds, Hull und Glasgow seine Agenten hatte. Die Konferenz von 1847 konnte deshalb nicht schweigen; sie sprach sich in würdiger Weise gegen die anonymen Angriffe aus und versicherte die Geschmähten, namentlich Bunting, ihrer unveränderten Hochachtung, zugleich aber gab sie ihre Zustimmung zu einer verhängnisvollen Maßregel, die ein jüngerer Prediger, Osborn, vorschlug, dass nämlich alle Prediger eine Erklärung unterzeichnen sollten, „dass sie sich in keiner Weise bei

der Abfassung und Verbreitung gewisser Flugschriften beteiligt haben". Die Erklärungsformel wurde den bei der Konferenz nicht anwesenden Predigern zugeschickt und die Veröffentlichung der Unterschriften in Aussicht gestellt. 256 Prediger, etwa der vierte Teil, verweigerten ihre Unterschrift hauptsächlich aus Abscheu gegen ein so inquisitorisches Verfaren. Die Gegner triumphirten, als sie die Absicht der Konferenz vereitelt sahen. Es schien überhaupt, als sei die öffentliche Stimmung für sie, da schon auf den drei letzten Konferenzen die Kandidaten der Buntingschen Partei bei der Präsidentenwal durchgefallen waren. Sie boten nun alles auf, um auch die Gesellschaften in ihre Reformbewegung hineinzuziehen. Sie gründeten zwei Zeitungen, „The Wesleyan Times" und „The Wesley Banner", als Organe ihrer Partei gegenüber dem Blatte der Konferenz, „The Watchman". Noch immer kämpften sie mit geschlossenem Visier, aber nun war die Konferenzpartei entschlossen, sie mit Gewalt zum Geständnis zu bringen. Die größte Gereiztheit und Erbitterung herrschte, als die nächste Konferenz 1849 in Manchester zu tagen begann. Scharfe Worte und Derbheiten wurden gewechselt, wie sie einer solchen Versammlung am allerwenigsten anstanden. Das ganze Verfaren war tumultuarisch. Allerdings legte die Erklärungsakte vom Jare 1835 für das Disziplinarverfaren eine unumschränkte Macht in die Hände der Konferenz, aber es zeigte sich hier nur zu deutlich, dafs solche Disziplin wol bei Knaben, aber nicht bei gereiften Männern und Greisen sich anwenden läfst, one den bittersten Hafs zu entflammen. Andererseits waren die Angeklagten im entschiedensten Unrecht, da sie ja selbst wie alle Prediger sich verpflichtet hatten, sich dem Disziplinarverfaren one Widerrede zu unterwerfen, nun aber dagegen protestirten, ferner schon durch ihre anonymen Schriften gegen die ausdrücklichen methodistischen Regeln verstoßen hatten, und jetzt durch ausweichende Worte oder Verweigerung jeder Antwort ganz gegen die methodistische Ordnung sich vergingen. Doch wurden einige Geständnisse ausgepreßt und drei Prediger, Everett, der Verfasser der Fliegenden Blätter, Dunn, der Herausgeber des Wesley Banner, und Griffith, ein Hauptmitarbeiter an der Wesleyan Times, aus der Gesellschaft ausgestoßen und andere öffentlich gerügt oder zurückgesetzt. So sehr aber auch die Konferenz formell im Rechte war und die öffentliche Meinung, wie sie sich in den leitenden Zeitungen aussprach, hierin auf ihrer Seite hatte, so entfremdete sie sich doch durch ihr gereiztes und bitteres Benehmen viele unter den Methodisten, denen jetzt erst klar wurde, dafs die Konferenz eine absolute Gewalt habe, wie nur irgend eine Hierarchie. Die ausgestoßenen Prediger wurden überall als Märtyrer der Gewissensfreiheit aufgenommen. Sie hielten Versammlungen und verbreiteten Flugschriften, in welcher sie über das Pfaffentum, die Inquisition und den Gewissenszwang der Konferenz loszogen, ja die Konferenz geradezu das Tier aus dem Abgrund nannten und zur Reform des Methodismus aufforderten. Nach solchen Vorbereitungen wurde am 12. März 1850 in London eine Versammlung wesleyanischer Delegaten gehalten, die meist aus Laienbeamten der Gesellschaft bestand. Man verständigte sich über einen Entwurf, der die Grundsätze und Forderungen der Reformer aussprach. Sie erklärten darin ihre Zustimmung zu der wesleyanischen Lehre, verlangten aber eine zeitgemäße Änderung der Verfassung. Vor allem sollten die Beschlüsse vom Jare 1835 und überhaupt alle Verordnungen, die die Versammlungen der Laien und Eingaben an die Konferenz erschwerten, aufgehoben werden. Die Konferenz der Hundert zwar solle wie bisher fortbestehen, aber sich auf die in der Erklärungsurkunde bezeichneten Geschäfte beschränken. Dagegen sollten alle Laienbeamten von den Gesellschaftsmitgliedern erwält, alle Disziplinarsachen von den Klassenfürer- und vierteljärlichen Versammlungen erledigt werden; die letzteren aus allen Predigern und Laienbeamten bestehen und die Distriktsversammlungen und Committees aus einer gleichen Zal von Laien und Predigern zusammengesetzt sein; endlich auch ein Laien-Committee von der Delegatenversammlung gewält werden, um die Rechte der Laien zu wären und die methodistische Verfassung zu revidiren. Schließlich wird noch die entschiedenste Mifsbilligung des Verfarens der Konferenz ausgesprochen und dieselbe aufgefordert, ihr Urteil zu ändern. — Damit war die Reformbewegung in ein neues

Stadium eingetreten. Statt bloß Abstellung der Misbräuche, wollte sie Änderung der Verfassung und lenkte so in die Ban der früheren Secessionen ein. Doch wollte sie keine Lostrennung von der Muttergesellschaft, sondern durch massenhafte Secessio in montem die Konferenz zur Annahme ihrer Forderungen zwingen. Es wurde deshalb gleichzeitig mit der Konferenzsitzung im August 1850 eine zweite Delegatenversammlung gehalten, welche der Konferenz eine, die obigen Grundsätze und Forderungen enthaltende und von 50,000 Methodisten (darunter 7000 Laienbeamten) unterzeichnete Denkschrift überreichen ließ. Die Konferenz wies sie aber als ordnungswidrig ab. Und nun forderten die Delegaten zur Einstellung aller Beiträge auf, dabei aber zum Festhalten an dem Grundsatz: „Keine Secession"; und gestatteten nur für den Fall, dafs viele Mitglieder ausgestoßen würden, einen separaten Gottesdienst. Zugleich rechtfertigten sie ihren Schritt in einer Adresse an alle protestantischen Kirchen Großbritanniens. — Die Aufregung in den Gesellschaften war eine ungeheuere. Die Konferenzkapellen standen zum Teil leer, die Prediger hatten, da die regelmäßigen Beiträge aufhörten, kaum den nötigsten Bedarf, alles drohte in Verwirrung und Stockung zu kommen. In dem einen Jare 1850—1851 verlor die Gemeinschaft in England 56,000 Kommunikanten und eine wenigstens ebensogroße Zal von Kirchgängern, und die nächsten Jare zeigten eine stetige Abnahme der Mitglieder. Im Jare 1850 zälte die britische Konferenz in England allein 358,277 Kommunikanten, 1855 aber nur 260,858, so dafs sie (nach Abzug neuer Mitglieder) in fünf Jaren 100,000 Kommunikanten und etwa dieselbe Zal von Zuhörern verloren hat. Gleichwol gab sie nicht nach und wies jedes Jar die Forderungen der Delegatenversammlung mit Entschiedenheit zurück. Diese Standhaftigkeit der Konferenz zeigte endlich den Reformern, wie vergeblich ihre Agitation sei. Was durch Wort und Schrift geschehen konnte, hatten sie versucht, um die Konferenzfreunde auf ihre Seite zu bringen, aber ihre Agenten fanden immer weniger Anklang, ihre Tagblätter konnten sich nur mit Mühe halten, der Bau neuer Kapellen stürzte sie in Schulden. Das Schlimmste aber war, dafs sie fast nur Ortsprediger hatten und als getrennte Gesellschaft — was sie in der Tat waren — einer festen Organisation ermangelten. Die Teilnahme an der Agitation nahm immer mehr ab. Von der Hälfte jener 100,000 ist nicht näher bekannt, welchen Denominationen sie sich angeschlossen hat. Die andere Hälfte aber dachte immer ernstlicher daran, im Gegensatz gegen ihre ursprünglichen Grundsätze sich einer der schon bestehenden Secessionen anzuschließen. Die primitiven Methodisten lehnten eine Vereinigung kurz ab; die neue Gemeinschaft war nicht ganz nach ihrem Sinn, da diese von einer Unabhängigkeit der Bezirke nichts wissen will. Es blieb daher nur ein Anschluss an die Methodisten-Association übrig, obwol sie auch hier einen Stein des Anstoßes in der Charakterprüfung auf der Konferenz sahen. Auf der Delegatenversammlung 1856 erklärten sich denn auch zwei Drittel der Reformer zur Vereinigung mit der Association bereit, in der Hoffnung, sich über strittige Punkte zu verständigen. Im Juli 1857 traten von den 45,000 Reformern 19,000 mit den damaligen 21,000 Mitgliedern der wesleyanischen Methodisten-Association und den nicht zalreichen protestantischen Methodisten (s. o.) zusammen und bildeten die Vereinigten methodistischen Freikirchen (United Methodist Free Churches), welche unter den Methodisten die demokratische Linke einnehmen. Dabei wurde die Stiftungsurkunde (Foundation Deed) der genannten Association zugrunde gelegt und 1858 angenommen. An die Stelle der Konferenz der Muttergemeinschaft tritt hier die järliche Versammlung der Repräsentanten der einzelnen Gesellschaften, welche frei gewält werden, one dafs ein Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, Gesellschaftsbeamten oder einfachen Mitgliedern gemacht würde. Auf eine Gemeinde von weniger als 500 Gliedern kommt ein Vertreter, auf 500 bis 1000 zwei, auf eine größere Anzal drei. Diese Jaresversammlung hat das Recht der Anstellung, Absetzung und Überwachung der Reiseprediger, der Sorge für Aufrechthaltung der orthodoxen Lehre (deren Hauptpunkte der Stiftungsurkunde einverleibt sind) und der Verwendung der allgemeinen Fonds. Sie darf sich aber in Lokalangelegenheiten der Gesellschaften nicht mischen, außer wenn

eine ſolche in Irrlehre oder Unſittlichkeit verfällt, in welchem Falle ſie von der Gemeinſchaft ausgeſchloſſen wird. Verfaſſungsänderungen können alle zehn Jare auf jener Verſammlung vorgeſchlagen werden, nur keine ſolche, welche die Lehre oder die Selbſtändigkeit der Geſellſchaften (namentlich in Betreff der Anſtellung und Abſetzung der Lokalprediger und Beamten) antaſten. Trotz dieſer überwiegenden Begünſtigung des Laienelementes, wovon man alles Heil hoffte, ſind dieſe Freikirchen noch nicht zur Ruhe gekommen. Nach dem neueſten Bericht (1881) traten im letzten Jare 3050 Mitglieder aus, 3674 wurden ausgeſchloſſen. Wol zeigt ſich ein Zuwachs von faſt 800 Gliedern gegen das Vorjar, aber die Geſamtzal 72,839 iſt doch um 7000 geringer, als 1877. Es fehlt das konſervative Element, die ſtetige, beſonnene Leitung, welche die alte Gemeinſchaft in der Konferenz hat. Die übrigen Reformer verloren ſich zum größten Teil in andern Denominationen, nur ein Bruchteil konſtituirte ſich als Wesleyaniſche Reform-Union, die aber von wenig Bedeutung iſt. Sie zälte 1880 nur 7860 Mitglieder mit 18 Geiſtlichen.

Die Wunden, welche die Reformbewegung und die maſſenhafte Seceſſion der Muttergemeinſchaft geſchlagen, waren lange nicht verſchmerzt. Wärend ſie 1850 über 358,000 Mitglieder in Großbritannien hatte, war die Zal derſelben nach 30 Jaren nur um 18,000 größer. Die Zunahme ſeit dem niederſten Stand im J. 1855 bis 1880, von 260,858 auf 376,678 iſt allerdings eine ſehr beträchtliche (etwa 32%, wärend die Bevölkerung um 25% zugenommen hat), allein die Zunahme war fluktuirend, in manchen Jaren ſtellte ſich ſogar eine Abnahme heraus und, was wol zu beachten iſt, ein Abfall von Tauſenden — ein Zeichen, daſs Seceſſionsgelüſte noch immer vorhanden ſind. Erſt jetzt (1881) iſt wider eine Zunahme bis zu 381,000 Komm. zu gewaren. Die Konferenz hatte in dem ſchweren Kampf mit den Reformern nicht nachgegeben, mit aller Energie das alte Syſtem verteidigt und das Feld behalten. Nach dem Sieg aber war ſie weiſe genug, den Laien in den gemiſchten Committees mehr Einfluſs einzuräumen. Der wichtigſte Schritt in dieſer Hinſicht war die Konſtituirung einer Repräſentativen Konferenz 1877, welche aus je 240 Geiſtlichen und Laien beſteht, und im Anſchluſs an die eigentliche Konferenz über Finanzſachen, Miſſionen, Schulweſen, das theologiſche Inſtitut u. ſ. w. verhandelt. Zu den geiſtlichen Vertretern gehören, vorweg alle Vorſitzende der Diſtrikte und einige andere, zu den weltlichen 30, von der legalen Konferenz gewälte Beamte, und zwar immer die Kaſſiere der Gemeinſchaftsfonds. Die andern Vertreter werden von den Diſtrikts-Committees gewält: Geiſtliche von Geiſtlichen, Laien von Laien. Es gibt ſomit zwei, oder eigentlich drei Konferenzen: 1) die Paſtorale, die ſich teilt in die „Legale Konferenz der Hundert“ (welche in den Augen des Geſetzes im rechtlichen Beſitz aller Kirchen und des Gemeinſchaftsvermögens iſt) und die Geiſtlichen-Konferenz, beſtehend aus den bei der Konferenz anweſenden ſtimmberechtigten Predigern. 2) die Repräſentative Konferenz, deren Beſchlüſſe aber der Beſtätigung durch die Legale Konferenz bedürfen. So behält dieſe doch immer noch die Zügel in der Hand.

2) Die Arbeit und Ausbreitung des wesleyaniſchen Methodismus. Sehen wir zunächſt auf die Tätigkeit nach Innen, ſo war ſie im Weſentlichen dieſelbe, wie früher. Die Reiſeprediger trieben das Werk der Bekehrung mit unermüdetem Eifer. Sie ſammelten, beſonders in den großen Städten, die Verwarloſten und Verlorenen, und nirgends hat die methodiſtiſche Zucht ſo entſchieden gewirkt, als unter den in Trunkſucht, Sinnlichkeit, Roheit und Unwiſſenheit verſunkenen niedern Volksklaſſen. Aber auch Wolhabendere, namentlich aus dem Gewerbſtand, ſchloſſen ſich immer häufiger an und gaben die Mittel her zu ausgedehnterer Tätigkeit. Die außerordentlichen Erſcheinungen und Erweckungen der vorigen Periode hörten auf, dagegen wurde durch wolgeordnete Tätigkeit nachhaltiger gewirkt. Die treffliche Maſchinerie dazu wurde, obwol im Weſentlichen dieſelbe wie früher, im Einzelnen mehr vervollkommnet. Die Konferenz ſetzt alles in Bewegung und beherrſcht das Ganze. Ihre Beſchlüſſe fürt ſie durch die Diſtrikts-Committees, Bezirksvorſtände raſch und ſicher durch und

wird durch regelmäßige Berichte stets mit allem auf dem Laufenden erhalten. Durch järliche Deputationen an die ihr untergeordneten Konferenzen in Irland und Frankreich bleibt sie in lebendigem Verkehr mit denselben. Die besondern Committees für Warung der Gesellschaftsrechte, für unmittelbaren Verkehr mit der Regierung, Kontrale der Verwaltung, das Buchwesen, das Erziehungswesen, die Schulen für Predigersöne (Newkingswood) und für Töchter (Queenswood und Trinity Hall), für die Predigerseminare, Kapellenbau, Unterstützungskasse, Emeriten- und Witwenkasse und den Kinderfond — machen eine genaue Aufsicht über die einzelnen Zweige möglich und beschleunigen den Geschäftsgang. Es gibt keine Retardaten; alles wird aufs Prompteste erledigt. Für die einzelnen Zwecke wird besonders gesammelt und dadurch hauptsächlich das Interesse für das Einzelne geweckt und erhalten. Über die Verwendung der Gelder wird genaue Rechenschaft abgelegt, überhaupt jedem Mitglied der Gesellschaft eine Einsicht eröffnet in den ganzen Geschäftsgang. Jeder kann wissen, welche Mittel erfarderlich sind, und was geleistet wird. Und daraus erklärt sich wal die große Opferfreudigkeit der Methadisten, die in andern Denominationen kaum ihresgleichen findet. Diese Öffentlichkeit der Verwaltung, bei der überdies die Laien in den Committees beteiligt sind, ist ein Ersatz für den Mangel einer Laienvertretung und ein Gegengewicht gegen ein willkürliches Verfaren der Konferenz. Jedes Mitglied wird zur Mittätigkeit herangezogen, und mit der Größe der Opfer wächst auch die Liebe zur Sache. Alle Räder in diesem merkwürdigen Triebwerke greifen wal ineinander und keines darf stille stehen, und es kann nicht überraschen, wenn auch der Erfolg ein bedeutender ist. Die Methadisten haben die älteren Denominationen alle überflügelt und zälen fast ebensaviele Kommunikanten und Zuhörer, als die andern Denominatianen zusammen. In Carnwal sind sie die herrschende Kirche, in den Fabrikdistrikten der Statskirche gleich oder überlegen. Man rechnet gegenwärtig (1881) etwa $3^1/_2$ Millionen Methodisten (wovon c. $^1/_4$ Komm.) in Großbritannien, wovan etwa $^2/_3$ auf die „alte Gemeinschaft" kommen.

Das Erziehungswesen. Mit großem Eifer haben sich die Methodisten der armen und ärmsten Kinder angenommen und für sie Sonntagsschulen eingerichtet, die in gewissem Sinne Pflanzschulen für ihre Gemeinden sind. Das wesleyanische Sonntagsschulwesen nimmt eine der bedeutendsten Stellen neben änlichen Anstalten ein. Es ist in stetigem Wachsen begriffen, die Schülerzal nahm in dem letzten Jahrzehnt um 20% zu und betrug 1880: 787,143 in 6376 Schulen mit fast 120,000 Lehrern und Lehrerinnen (davan etwa $^3/_4$ Mitglieder der Gemeinschaft). Von $^5/_6$ aller Schulen beteiligen sich die Kinder beim Gottesdienst. Die größere Hälfte der Schüler sind 7—15 Jare alt, $^1/_4$ unter 7 und $^1/_8$ über 15 Jare und ziemlich darüber, sodass 70,000 von den letzteren schan als valle Mitglieder der Gemeinschaft oder auf Probe erscheinen. Wie überhaupt in diesen Schulen methodistische Grundsätze eingeprägt werden, so werden schon bei den Kindern kleine Mäßigkeitsvereine, „Bands of Hope", gebildet, es sind deren 1750 mit 166,000 Mitgliedern. Für die Verwarlosten wurde das „Kinderheim und Waisenanstalt" mit 4 Zweigen in London, Milton in Lancashire (eine eigentliche Besserungsanstalt), Birmingham und Canada gegründet. Auch Tagschulen, d. h. eigentliche Valksschulen, haben die Wesleyaner: 851 mit 180,000 Schülern (i. J. 1880), die bei den Prüfungen durch die königlichen Schulinspektaren hinter keiner andern Denomination zurückstehen und Statsunterstützung erhalten. Seitdem aber die sogenannten School Board Schools, d. h. die großenteils durch Kommunalsteuern erhaltenen Schulen immer mehr um sich greifen, haben die wesleyanischen wie alle konfessionellen Schulen einen harten Stand. Doch haben die Wesleyaner bis jetzt das Feld noch nicht geräumt und machen auch bei den Board Schools (in welchen Religiansunterricht vor oder nach den gesetzlichen Schulstunden nicht verboten ist) ihren Einfluss geltend. Treffliche Seminare bestehen für männliche Schulzöglinge (120) in Westminster, für weibliche (108) in Southlands. Um den gesteigerten Anforderungen der Zeit zu genügen, werden jetzt auch da und dort Schulen für die Mittelklassen gegründet.

Für die Vorbildung der Prediger wurde 1833 ein theologisches Institut gegründet (s. o.) mit zwei Seminoren in Richmond (Surrey) und Didsbury (Manchester), zu welchen Headingley (Leeds) und eben jetzt Birminghom hinzukamen, wärend für Irland in Belfast ein solches Seminar ist, im ganzen mit 220 Studirenden. Die vereinigten methodistischen Freikirchen haben eines in Manchester. Sogar die primitiven Methodisten haben dem Zuge der Zeit folgen müssen und eines in Sunderland gegründet, die Neue Gemeinschaft in Ranmore (Sheffield). Diese Seminare wollen hauptsächlich auf den praktischen Beruf vorbereiten. Das theologische Institut z. B. verlangt in dem Lehrplan außer einigen Schulfächern Apologetik, Umrisse der Kirchengeschichte, Kirchenverfassung, Elemente der biblischen Kritik und Interpretation, Homiletik; ouch Lotein, Griechisch und Hebräisch, doch kann von den Sprochen dispensirt werden (die Primitiven verlangen diese gar nicht). Auch in der Kandidatenprüfung, für welche die im Examen vorkommenden Bücher und kurze Stücke aus dem Alten und Neuen Testament im Grundtext vorher bekannt gemacht werden, können die Sprachen umgangen werden. Sie werden von Seminaristen erwartet, aber nicht verlangt. Die Hauptsache ist immer noch der innere Beruf zum Predigtomt und Bewärung desselben in der Praxis. Seitdem aber die alten Universitäten allen offen stehen, studiren einzelne auf denselben, manche matrikuliren in der Londoner Universität, mit der zwei wesleyanische Kolleges (Taunton und Sheffield) in Verbindung stehen, müssen dies aber vor dem Eintritt in das Seminar tun, das überdies ouf die, welche promoviren wollen, im Unterricht keine Rücksicht nimmt.

Was die Tätigkeit noch Außen betrifft, so war die methodistische Gemeinschaft, wie die herrnhutische, schon zu Wesleys Zeit eine Missionskirche. Zur Zeit von Wesleys Tod waren ouf den verschiedenen Stotionen schon 5848 Kommunikanten, und darunter über 4000 Neger. Dr. Coke, der Wesleys rechte Hand gewesen, setzte auch in dieser Periode das Missionswesen mit großem Erfolge fort. Er stand als Generalsuperintendent an der Spitze desselben, machte Kollektenreisen durch England, besuchte oft die Stationen, korrespondirte mit den Missionaren und entwarf die Regulationen für die Mission. Als die Geschäfte wuchsen, wurde ihm eine Missions-Committee, bestehend ous den in London stationirten Reiseprediger, beigegeben; Coke dehnte nun die Missionstätigkeit auch auf Afrika und Ostindien aus. Er selbst wollte das Unternehmen leiten und schiffte sich in seinem 67. Jare mit 6 Missionaren nach Ceylon ein, starb aber unterwegs plötzlich om 3. Mai 1813. Achtzehnmale war er über den otlontischen Ocean gefaren; er hatte seine gonze Kraft und sein Vermögen der Mission gewidmet, und diese zälte bei seinem Tode nicht weniger als 50 Prediger und 17,000 Kommunikanten. Sein Verlust war für die Mission, was Wesleys Tod für die Gesellschaften. Es war unmöglich, ihn durch einen andern Mann zu ersetzen; aber eben dieser Verlust trieb zu neuem Eifer. Missionsvereine wurden jetzt in jedem Distrikte gebildet und das Missionswesen wurde hinfort Sache aller Methodisten.

Westindien blieb lange der gesegnetste Schauplatz. Das Werk hatte einen guten Fortgang bis zum Sklovenaufstand (1831), der den Methodisten Schuld gegeben wurde und ihnen deshalb viele Leiden verursachte. Aber noch Aufhebung der Skloverei konnten sie die Arbeit, anerkannt und unterstützt von der Lokalregierung, wider mit Erfolg aufnehmen. Ihre Kirche blieb die herrschende und zälte 1880 46,082 Kommunikanten und über zweimal so viel Zuhörer, überhaupt mehr als die Hälfte der westindischen Christen. Weit schwieriger war die Mission in Afrika. Die Wesleyaner woren die ersten, welche seit 1795 ihre Leute nach Sierra Leone, dem Grab der Missionare, sendeten. Es war dort 1791 eine englische Kolonie aus Negern von Neuschottland und Londoner Prostituirten gebildet worden, zu denen in späterer Zeit befreite Neger kamen. Die sittliche Versunkenheit dieser Kolonie war sprichwörtlich, aber die Methodisten wagten sich unter den Auswurf der Menschheit, und scheuten nicht das Fieberklima, das einen um den andern wegraffte, und gründeten ouch hier ihre Kirche, der gegenwärtig weit über die Hälfte der dortigen Christen angehört, 13,647 Kommunikanten. Auch in Gambia grüudeten sie 1821 eine Mission und 1834 ouf der Goldküste,

wo außer ihnen nur noch Baseler Missionare sind. In Südafrika, wo ihnen die Londoner Missionsgesellschaft und die Herrnhuter vorangingen, fingen sie ihr Werk 1819 an und zälen hier 18,288 Kommunikanten. Unbedeutender sind die Missionen in Ostindien und China. Auch die anderen Methodisten haben, wiewol in kleinerem Maßstabe, auswärtige Missionen, meist in Australasien. Die methodistischen Missionare predigen in mehr als 30 fremden Sprachen, van denen sie manche zuerst zu Schriftsprachen gemacht haben.

Van dem Hauptstamm der Mutterkirche haben sich nach und nach die erstarkten Zweige in den Kolonieen abgelöst und als selbständige Konferenzen aber Kirchen kanstituirt, so 1874 die damals c. 70,000 Kommunikanten zälende canadische Konferenz, die sich mit andern Methodisten, namentlich der „Neuen Gemeinschaft", von der sie die Laienvertretung annahm, zur „Conference of the Methodist Church in Canada" vereinigte und seitdem in starker Zunahme begriffen ist; ferner die East British American Conference, mit c. 16,000 Kammunikanten. Beide zälten 1878 über 124,000 Mitglieder. Darauf folgte 1877 die australische Konferenz, 1855 in Verbindung mit der Muttergesellschaft gegründet, die damals 20,000 Komm. zälte und jetzt auf mehr als 66,000 Komm. gestiegen ist. Eine freundliche Beziehung zu diesen Tochtergemeinschaften wird durch alle 3 oder 4 Jare abgesandte Adressen und Deputatianen aufrecht gehalten. In engerem Verbande mit der Mutterkirche sind nur noch die französische und die irische Konferenz geblieben. Die irische, fast stationär seit Anfang des Jarhunderts, hat durch Vereinigung mit den primitiven wesleyanischen Methodisten (s. o.) einen Zuwachs bekommen und zälte 1880 24,463 Kamm., will aber sa wenig gedeihen, als die französische Kanferenz, die, samt den Missianen in Frankreich, nicht 1800 Kamm. zält. Auch sonst auf dem Kontinente findet der Methadismus wenig Anklang, außer in Süddeutschland, auf welches die größere Hälfte der jetzigen Gesamtzal von etwa 4000 Komm. kommt. (Vgl. Engl. Kirch.-Stat Bd. IV. S. 236).

3) Rückblick und Schluss. — Die wesleyanische Organisation war für eine Gesellschaft berechnet und ist zu einer Kirchenverfassung geworden. Daraus erklären sich die endlosen Spaltungen und Gärungen. Die väterliche Disziplin, auf größere Verhältnisse übertragen, wurde zur lästigen Inquisition; die Ausschließung der Laien vom Kirchenregiment wurde als schweres Unrecht empfunden. Aber die Secessionen sind nicht, wie der ursprüngliche Methodismus, ein Salz geworden, und die Einfürung des Laienelementes in die Kirchenleitung hat die Freiheiten und Rechte nicht sa gewart, wie man es anfänglich hafte. Das zeigen die Klagen über Hintansetzung, die in all diesen Secessionen von Zeit zu Zeit laut werden. Es ist im Grunde nur an die Stelle der Konferenz die Herrschaft der Laienbeamten, des Geldes oder Talentes getreten. Es hat sich herausgestellt, dass prinzipielle Änderungen an der künstlichen Maschine des Methadismus nur Verschlechterungen sind. Es gilt auch hier: aut sint ut sunt aut non sint. Man muss die Maschinerie entweder behalten, wie sie ist, oder wegwerfen. Und es ist merkwürdig, wie eben in dem Lande, wo die Kirchen aufs freieste sich bilden können, in Amerika, die Methadistengemeinschaft nach dem „alten Plan" die zalreichste aller Kirchen ist. Es scheint, dass der englische Charakter, obwol er oder vielleicht eben weil er im Politischen keinen Zwang duldet, im Religiösen sich gerne Autoritäten unterwirft. Vorwiegend auf das Praktische gerichtet und mit Vorliebe in bestimmten Formen sich bewegend, schließt er sich einer religiösen Organisation an, die sein Leben regelt und mit Energie auftritt.

Der Methodismus ist eine Hierarchie; darin liegt seine Stärke und seine Schwäche. An den Reisepredigern hat er eine glaubensstarke, dienstwillige und todesmutige Schar von Evangelisten, die durch den steten Wechsel frisch erhalten, durch keine persönlichen Rücksichten gebunden oder weltliche Vorteile gelockt, durch keine Familiensorgen gedrückt, one bleibende Stätte, ganz dem großen Berufe, Seelen zu retten, dienen, und darum mehr wirken, als andere. Aber die Schattenseite ist, dass der Pastorat fehlt; kein innigeres Verhältnis zwischen Hirten und

Herde kann sich bilden. Die Prediger sind nur beliebte Gäste, die eigentlichen Seelsorger sind die Klassenfürer. Die Gemeindeeinrichtung ist besser geregelt, als in irgend einer andern Kirche, aber die häusliche Erziehung wird oft vernachlässigt, zu früh auf Bekehrung gedrungen; daher die Kinder, sogar Söne hervorragender Prediger, dem Methodismus entfremdet, sich nicht selten anderen Denominationen oder der Episkopalkirche anschließen. Dieser Mangel hängt zusammen mit der Haupttendenz des Methodismus, zu bekehren. Dahin drängt alles; die Bußpredigt soll den Sünder erschüttern, in den Staub werfen, auf dass er um so begieriger die freie Gnade ergreife. Der Bekehrungseifer wird oft zur Bekehrungshast. Das stetige und mühsamere Aufbauen wird nicht selten darüber versäumt. Es wird zuviel auf Gefülserregung hingearbeitet, das innere Leben zu sehr veräußerlicht, und die evangelische Freiheit schlägt häufig in gesetzlichen Zwang um. Über dem Drang nach Tätigkeit kommt das stillere Gemütsleben, das sich bei dem verwandten deutschen Pietismus zeigt, nicht zu seinem Recht. Die kirchlichen Gnadenmittel werden weniger geschätzt: Bußpredigt und Bekehrung ist alles. Aber die einseitige Richtung ist nicht allgemein. Es gibt viele treffliche Methodistenprediger, die in den ganzen Reichtum der Schrift hineinfüren und das Evangelium auf das ganze Leben der Christen anwenden.

In seiner äußeren Erscheinung ist der Methodismus der Gegenwart von dem des letzten Jarhunderts verschieden. Er hat viele Abgeschmacktheiten und Einseitigkeiten abgestreift und sich den Verfeinerungen des Tages und dem Comfort nicht abgeneigt gezeigt. Bei einer Abendgesellschaft in dem stattlichen Missionshause würde man nicht vermuten, dass dies Söne und Töchter der Methodisten sind, die durch ihren ärmlichen Anzug und ihre seltsame Haltung den Spott der Welt auf sich zogen. Die Methodisten wetteifern mit andern Denominationen in Herstellung würdiger und geschmackvoller Gotteshäuser, und selbst die Primitiven werden von dem Strome der Zeit mit fortgerissen. Auch Orgeln werden da und dart eingefürt, die Trennung der Geschlechter in den Kirchen hat längst aufgehört, ja auch das Reden der Frauen, das nur noch bei den Primitiven sich findet. Nur den geistlichen Ornat verwerfen die Methodisten noch, wie die meisten Dissenter. In seinem äußeren Auftreten wie in seiner inneren Verfassung steht der Methodismus längst da als eine selbständige Kirchengemeinschaft neben andern. Hat er aber nicht seine eigentümliche Bedeutung verloren, nachdem er ein neues Leben in Kirche und Dissent geweckt hat, die jetzt mit ihm wetteifern in lebendiger Predigt und pastoraler Tätigkeit, auf dem Gebiete innerer und äußerer Mission, Sorge für Verwarloste, Volkserziehung und Sonntagsschulwesen u. s. w.? Es ist kein Gebiet mehr, das er als sein besonderes ansehen könnte. Gerade den Allerärmsten und Verworfensten wendet jetzt, wie vielleicht nie, die Statskirche ihre Sorge zu. Und eben das, was er immer als den Nerv seines Systems angesehen, die Klassenversammlungen, scheinen vernachlässigt zu werden. So ist er der Statskirche wider viel näher gekommen, zu der er längst in freundlichem Verhältnis steht, mit deren Lehre und Cultus er im Wesentlichen eins ist. Widerholt und bis in die neue Zeit sind verschiedene Versuche gemacht worden, ihn in den Schoß der Statskirche zurückzufüren. Allein nichts ist unwarscheinlicher, als dass dies je geschehen wird (s. Rigg. The Churchmansleip of John Wesley) Er hat sich durch alle Schwierigkeiten, Verspottungen und Verfolgungen, durch die gefärlichsten Kämpfe siegreich durchgearbeitet und eine Achtung gebietende Stellung errungen, er ist im englischen Gemeinwesen eine Macht gewarden, mit der jeder Statsmann rechnen muss. Er nimmt, was von großer Wichtigkeit ist, gegen Kirche und Stat eine friedliche, unpolitische Stellung ein und beteiligt sich lebhaft bei allen wichtigen socialen und religiösen Fragen. Er hat seine Vertreter im Parlament und in bürgerlichen Ämtern (wie eben in diesem Jare ein Wesleyaner Lord-Mayor von London ist). Dabei ist der Methodismus aufs lebhafteste überzeugt, dass er das Beste von allen Kirchenverfassungen in sich vereinige, die vorzüglichste Methode der Einpflanzung und Ausbreitung des Evangeliums besitze und den Beruf habe, die Leuchte seines vollkommeneren Christentums nicht bloß unter Heiden, sondern auch in evangelischen Kirchen und frommen Kreisen aufzustecken. Bei dieser Selbst-

gewifsheit, bei der Leichtigkeit, mit der er die nötigen Mittel beschafft, bei den großen Erfolgen, die er erzielt hat, kann ihm nichts ferner liegen, als die Vertauschung seiner Herrschaft mit einer untergeordneten Stellung in der Statskirche, am allerwenigsten in einer Zeit, wo diese zwischen den Klippen des Ritualismus und Latitudinarianismus mühsam durchsteuert. Aber gerade als selbständige Kirche hat er ein volles Recht neben andern, und ist in seiner Eigentümlichkeit ein Bedürfnis für ausgedehnte Kreise. Er reicht allerdings nicht hinauf in die höhern Kreise und den gebildeten Mittelstand, auch nicht mehr hinab in die untersten Schichten des Volkes. Sein umfangreiches Gebiet sind die unteren Mittelklassen, die wolhabenden Gewerbtreibenden und die Arbeitsklassen in Städten und namentlich in Fabrikdistrikten — die Stände, die immer mehr an Bedeutung gewinnen. Ihrem praktisch religiösen Bedürfnis entspricht aufs beste die frische, glaubenswarme, populäre Predigt, die fern von polemischen und dogmatischen Erörterungen energisch auf das Ziel losgeht. Die Prediger stehen ganz auf demselben Boden mit ihren Hörern: die Schriftlehre nach Wesleys Auffassung steht ihnen axiomatisch fest, und diese den Herzen nahe zu bringen, setzen sie ihre ganze Kraft ein. Ob das so bleiben wird, wenn das Bedürfnis selbständigen Forschens erwacht, ob nicht auch dem Methodismus, wie andern Denominationen, Lehrstreitigkeiten drohen werden, ist eine Frage der Zukunft. Seine eigentümliche Organisation eignet sich übrigens besonders dazu, störende Elemente auszuscheiden. Was ihm seine Stellung sichern wird, ist das Festhalten an dem rein praktischen Prinzip seines Stifters. Dieses hat ihm die Herrschaft über 20 Millionen Bekenner in allen Weltteilen errungen.

Quellen: J. Wesley's Works XIV. Bände; Wesley's Leben von Whitehead, Moore, Southey, Tyerman; Ch. Wesley's Leben und Tagebuch von Jackson; Whitefields Leben und Schriften von Gillies; Isaak Taylor, Wesley und Methodismus (1850); Ch. Smith, History of Methodism., 3 Bände (1857); Dr. Abel Stevens, Hist. of Method. 3 Bände (1868); Die Conferenzprotokolle (Minutes) der verschiedenen Gemeinschaften; London Quaterly Review (Wesl.); U. Meth. Fr. Ch. Magazine; Edinburgh Review Juli 1881. **E. Schoell.**

Methodismus in Amerika. Der Methodismus, die dritte große religiöse Bewegung, welche England seit dem 16. Jarhundert erfaren hat, entstand beinahe gleichzeitig in Amerika und sicherte sich dadurch von vorne herein einen bedeutenden Einfluss auf die neue Welt. Zu derselben Zeit, in welcher Voltaire, Rousseau und die Encyklopädisten die Schierlingssat des Unglaubens in Frankreich ausstreuten, die bald darauf in der Revolution und den europäischen Kriegen blutige Früchte trug, predigten die Gründer des Methodismus in England und in seinen nordamerikanischen Kolonieen, vor allem unter den niederen und vernachlässigten Klassen der Gesellschaft, Buße und Bekehrung, und wurden dadurch bis auf den heutigen Tag die Woltäter von Tausenden und Millionen, so weit die englische Zunge reicht. John Wesley (geb. 1703), der Hauptstifter und treueste Repräsentant des Methodismus in seinen Licht- und Schattenseiten, ein praktisch religiöses und legislatorisches Genie, den man den englischen Spener und Zinzendorf, und zugleich den protestantischen Ignatius Loyola nennen kann, begann seine öffentliche Wirksamkeit als Prediger in der im Jare 1733 von General Oglethorpe gegründeten Kolonie von Georgien, welche jetzt einen der südlichen Staten der nordamerikanischen Republik bildet. Begleitet von seinem Bruder Charles Wesley und von Benjamin Ingham, einem der Oxforder „Methodisten", wie sie schon damals wegen ihrer methodischen Frömmigkeit, und zwar spottweise (wie die Anhänger Speners und Frankes „Pietisten") genannt wurden, trat er die Reise am 14. Oktober 1735, mit welchem sein gedrucktes Journal beginnt, an mit der alleinigen Absicht, „seine Seele zu retten und ganz der Ehre Gottes zu leben". Außer den englischen Kolonisten hoffte er besonders auch die heidnischen Indianer zu bekehren, was er sich damals als eine viel zu leichte Aufgabe dachte. Sein Aufenthalt in Georgien dauerte bloß zwei Jare und hatte unter den Kolonisten einen geringen, unter den Indianern gar keinen Erfolg, da er sich nicht

einmal die Mühe nahm, ihre Sprache zu lernen. Später kehrte Wesley nie wider nach Amerika zurück und wirkte dort bloß mittelbar durch Schüler und Korrespondenz.

Anders war es mit dem zweiten Hauptgründer des Methodismus, einem Manne von ebenso lebendiger Frömmigkeit und noch hinreißenderer Beredtsamkeit, aber ohne alles Organisations- und Administrationstalent, wodurch sich der erste so sehr auszeichnete. George Whitefield, der unterdes durch seine erschütternden Bußpredigten eine mächtige religiöse Erweckung in London und Bristol hervorgerufen hatte, wurde Wesleys Nachfolger in Georgien, wo er am 7. Mai 1738 eintraf und bald den Plan zur Gründung eines noch jetzt bestehenden Waisenhauses nach dem Muster der Frankeschen Stiftung in Halle faßte. Später segelte er noch sechsmal nach Amerika und starb in Neu-England im J. 1770 an einer Erkältung, die er sich in einer Predigt zugezogen hatte. Seine Wirksamkeit war mithin ziemlich gleichmäßig zwischen der alten und neuen Welt geteilt. Er durchreiste nach und nach als ein echter Evangelist fast alle nordamerikanischen Kolonieen, predigte täglich, oft mehrmals des Tages, entzündete überall neues Leben und erweckte unzählige Sünder zur Buße und zum Glauben an Christum (über seine Predigtweise s. den Art. Methodismus S. 696).

Whitefield ging übrigens nicht darauf aus, eine Sekte zu gründen und hatte dazu auch gar kein Talent. Er predigte in allen Kirchen, die ihm geöffnet wurden, und war bloß darauf bedacht, Sünder zu bekehren und sie dann der Pflege ihrer gewönlichen Geistlichen zu überlassen. So wirkte er in Amerika mit Episkopalisten und noch mehr mit Presbyterianern und Kongregationalisten, besonders dem berühmten metaphysischen Theologen und Erweckungsprediger, Jonathan Edwards von Northampton in Massachussets (s. den Art. Bd. IV, S. 44) in brüderlicher Gemeinschaft. Daher haben denn auch seine Predigten den presbyterianischen und puritanischen Kirchen von Amerika warscheinlich mehr direkten Nutzen gebracht, als den eigentlichen Methodisten. Onedies hatte er sich wegen der calvinischen Prädestinationslehre, welcher er zugetan war, von dem arminianisch gesinnten Wesley a. 1741 getrennt. In England bildete sich zwar durch die Tätigkeit der Lady Selina Huntingdon, einer eifrigen Schülerin Whitefields, ein besonderer Zweig calvinistischer Methodisten unter dem Namen „Countess of Huntingdon's Connection". Aber in Amerika hat diese Sekte keine Vertreter. Erst neuerdings sind durch Auswanderung aus Wales einige calvinistisch-methodistische Gemeinden entstanden.

Die persönliche Wirksamkeit Wesleys und Whitefields in Amerika war also in Bezug auf den Methodismus bloß vorbereitender Art, aber doch sehr charakteristisch und bedeutungsvoll. Denn von dem Auftritte Whitefields an schreiben sich die Erweckungen (revivals of religion), welche eine Eigentümlichkeit des amerikanischen Kirchenwesens, vor allem des methodistischen, geworden sind, von Zeit zu Zeit in größerer oder geringerer Stärke widerkehren und sich oft mit ansteckender Gewalt über ganze Denominationen und Distrikte verbreiten.

Die erste eigentliche Methodistengemeinde Amerikas wurde im Jare 1766 in der Stadt New-York von Philipp Embury, einem aus Irland ausgewanderten Laienprediger (local preacher) organisirt, und im Jare 1768 die erste methodistische Kirche daselbst gebaut. Bald darauf sandte Wesley mehrere seiner Schüler, besonders Franz Asbury, nach Amerika, welche in den Kolonieen herumreisten und neue Gemeinden in Pennsylvanien, Maryland, Virginien und Nord-Carolina stifteten, jedoch noch immer in einer gewissen Verbindung mit der bischöflichen Kirche standen. Als aber nach der Beendigung des amerikanischen Freiheitskrieges und der Anerkennung der Unabhängigkeit der Kolonieen das letzte politische Band mit dem Mutterlande und der Mutterkirche zerrissen war, entschloss sich der damals schon 81järige John Wesley auf widerholte Bitten hin im Jare 1784 zu dem entscheidenden, von den Freunden der bischöflichen Kirchenordnung scharf getadelten, von den Methodisten viel gerühmten Schritte, den anglikanischen Presbyter Thomas Coke zum Superintendenten, und Whatcoat und Vasey zu Presbytern oder Ältesten zu ordiniren, und sandte sie mit der Instruktion nach Amerika,

die zerstreuten Methodisten-Vereine zu einer selbständigen Kirche zu organisiren. Zugleich gab er ihnen eine Abkürzung der Liturgie (Common Prayer Book) und der 39 Artikel der anglikanischen Kirche, die er auf 25 reduzirte, als Leitfaden ihrer Wirksamkeit mit.

Noch in demselben Jare versammelten sich 60 von den damaligen 80 Laienpredigern zu Baltimore in Maryland, bestätigten den Ordinations-Akt Wesleys, adoptirten seine 25 Artikel als ihr Glaubenssymbol und seine Regeln der Disziplin, die jedoch später bedeutend modifizirt wurden. Zugleich ordinirte nun Coke mit den beiden Presbytern den zuvorgenannten Laienprediger Asbury zum Diakonus, zum Presbyter und endlich zum zweiten Superintendenten oder Bischof, wie man diese höchsten Beamten später nannte. Die beiden Bischöfe ordinirten dann sofort 12 der anwesenden Lokalprediger zum Presbyterat. Die Zal der Gemeindeglieder belief sich damals auf 14,986. Im Jare 1792, in welchem die erste General-Konferenz gehalten wurde, war dieselbe bereits auf 65,000 und die Zal der Reiseprediger auf 266 angewachsen. Zum dritten Bischof wurde Whatcoat a. 1800 ordinirt.

Seit jener Zeit hat die bischöfliche Methodistenkirche in den Vereinigten Staten teils durch ihre aggressive Missionstätigkeit, zu welcher ihre kompakte Organisation und das System der Reiseprediger und der Lokalprediger vortrefflich geeignet ist, teils auch durch Einwanderung von Großbritannien stetig zugenommen und ist gegenwärtig die zalreichste unter den protestantischen Denominationen der neuen Welt. Sie hält Schritt mit der außerordentlich raschen Entwicklung des Landes und spannt die Netze ihrer Tätigkeit von Maine bis Florida und von der atlantischen Küste bis zum stillen Ocean. Die Methodisten und Puritaner sind die Pionire des amerikanischen Christentums. Die methodistischen Prediger haben meistens sehr wenig theologische und allgemeine Bildung, ja sind zum Teil von Vorurteilen gegen theologische Anstalten und Erziehung eingenommen, als ob dieselben der Einfalt des Glaubens, der lebendigen Frömmigkeit und der selbstverleugnenden Gesinnung Eintrag tun. Aber es sind gewönlich Männer von unermüdlichem Eifer für die Rettung unsterblicher Seelen, von energischem Missionsgeiste, gesundem, praktischem Verstand, populärer und eindringlicher Beredsamkeit und großem Geschick, die Gefüle der niederen und mittleren Klassen der Gesellschaft zu bearbeiten. Neuerdings hat die bischöfliche Methodistenkirche auch mehrere Kollegien und theologische Seminare reichlich fundirt, unter denen das Drew Seminary in Madison, New-Jersey, das bedeutendste ist, gibt gelehrte und populäre Zeitschriften heraus und nimmt überhaupt regen Teil an dem Fortschritte der wissenschaftlichen Bildung. Das Methodist Quarterly Review, das lange unter der Redaktion des Dr. John M'Clintock (des Begründers einer englischen theologischen Real-Encyklopädie in 10 Bänden) stand, ist one Zweifel eine der besten und verbreitetsten gelehrten Zeitschriften Amerikas. Ihre religiösen Wochenblätter haben eine außerordentliche Zirkulation, der „Christian Advocate“ von New-York zält über 30,000 Abonnenten. Im inländischen und ausländischen Missionswesen, in der Bibel- und Traktaten-Verbreitung gehört die Methodistenkirche zu den tätigsten und freigebigsten Kirchengemeinschaften. Ihr System ist so maschinenartig geregelt und ausgebildet, dass sie beinahe jede Geldsumme für ihre kirchlichen und woltätigen Zwecke in kurzer Zeit aufzubringen im Stande ist. Im Jare 1866 feierte sie ihr hundertjähriges Jubiläum und kollektirte 2 oder 3 Millionen Dollars für kirchliche und woltätige Zwecke.

Seit etwa 40 Jaren hat diese Kirche auch auf die zalreichen deutschen Einwanderer ihr Augenmerk gerichtet und mehrere hundert Gemeinden unter ihnen organisirt, besonders in den westlichen Staten. Der Urheber dieser Mission ist der Prediger Dr. W. Nast aus Württemberg (ein Compromotionale des bekannten Dr. David Friedrich Strauß). Er wurde im Schoße einer amerikanischen Methodistenfamilie vom deutschen Rationalismus zum amerikanischen Christentum bekehrt und hat sich seitdem mit großem Eifer ganz dem Streben gewidmet, lebendiges, praktisches Christentum unter seinen eingewanderten Landsleuten zu erwecken. Er hat auch ein blühendes deutsches Predigerseminar in Berôa in Ohio

gegründet, wo er seinen Lebensabend zubringt. Der rasche Erfolg in diesem Lande hat das Unternehmen veranlasst, eine ähnliche Mission in Deutschland und in der Schweiz zu beginnen. So wurden denn seit 1850 Dr. Jakoby und mehrere andere methodistische Evangelisten nach Bremen und anderen Städten gesandt und ihre Operationen mit reichlichen Beiträgen unterstützt, die sich im Jar 1855 auf mehr als 20,000 Dollars beliefen. Ein methodistisches Predigerseminar wurde in Bremen gegründet und a. 1868 nach Frankfurt a/M. verlegt. Es lässt sich aber wol bezweifeln, ob der Methodismus denselben Beruf für Deutschland habe, den er unleugbar für England und Amerika gehabt hat und noch hat. In der Schweiz (Basel, Zürich ꝛc.) ist sein Erfolg durch die Erstorbenheit der Landeskirchen und den herrschenden Unglauben begünstigt.

Über das Verhältnis des Methodismus zu dem nahe verwandten und doch wider sehr verschiedenen deutschen Pietismus, sowie über seinen Einfluss und das von ihm ausgegangene und gepflegte System der sogenannten „Neuen Maßregeln" zur Bekehrung der Sünder habe ich in meinem Buche über Amerika (Berlin 1854 S. 123 ff.) gehandelt. Eine allgemeine Charakteristik des Geistes, der Lehre, Verfassung und des Kultus des Methodismus setze ich aus dem vorangehenden Aufsatz über den englischen Zweig desselben voraus. Somit will ich hier nur noch die eigentümlichen Unterschiede des amerikanischen Methodismus, verglichen mit dem englischen, hervorheben.

1) Der amerikanische Methodismus entfernt sich weiter von der englischen Statskirche, als die englischen Wesleyaner, welche zwischen dieser und den eigentlichen Dissenters in der Mitte stehen und noch geraume Zeit nach dem Tode Wesleys die Sakramente aus den Händen der bischöflich ordinirten Geistlichen empfingen. 2) Er bedient sich in seinen Gottesdiensten fast ausschließlich des freien Herzensgebetes, statt des bei den Wesleyanern noch gebräuchlichen abgekürzten Common Prayer Book; er ist in seiner Predigtweise freier, kühner, energischer, aggressiver und aufregender, dagegen aber weniger methodisch, würdig, ehrfurchtsvoll und ruhig, und er macht einen ausgedehnten Gebrauch von der Maschinerie „der neuen Maßregeln", den Lagerversammlungen (camp meetings), der Bußbank (anxious bench), und was noch sonst zur Beförderung jener revivals nötig erachtet wird, die in dieser amerikanischen Form in England und in Europa überhaupt gar nicht oder doch sehr selten vorkommen. 3) Seine oberste Kirchenbehörde ist die allgemeine Konferenz (General Conference), welche sich alle vier Jare versammelt, und aus Delegaten sämtlicher järlichen Distrikt-Konferenzen (annual conferences) besteht, wärend die wesleyanische Gemeinschaft von hundert sich selbst immer wider ergänzenden Geistlichen (Legal Conference of One Hundred, die in dem ursprünglichen Dokument von 1784 heißen „Preachers and expounders of God's holy Word under care and in connection with the said John Wesley") regiert wird.

Im Jare 1843 zälte die bischöfliche Methodistenkirche der Vereinigten Staten 6 Bischöfe, 32 järliche Konferenzen, 3,988 Reiseprediger, 7,730 Lokalprediger oder Laienprediger und 1,068,525 Kommunikanten.

Im darauffolgenden Jare trat aber die große Spaltung zwischen der nördlichen und südlichen Sektion ein, welche zu einem mehrjärigen Prozesse wegen des gemeinschaftlichen Eigentums fürte und, wie es scheint, unheilbar ist. Der einzige Grund der Trennung ist die Sklaverei, indem die Methodisten der freien Staten es nicht zugeben wollten, dass die südlichen Geistlichen und Bischöfe Sklaven halten. Seitdem besteht also die Denomination aus zwei Körpern, wovon sich der nördliche die Methodist Episcopal Church schlechthin, der südliche die Methodist Episcopal Church South nennt. Obwol sie im Dogma, Verfassung und Kultus ganz miteinander übereinstimmen, so haben sie dennoch wegen der Sklavenfrage gar keine Gemeinschaft miteinander und verwalten ihre Angelegenheiten getrennt. Das gemeinschaftliche Eigentum, das Kapital und die Zinsen des Bücherverlags in New-York, wurde durch die Entscheidung des obersten Gerichtshofs der Vereinigten Staten gleichmäßig verteilt. Die Abschaffung der Sklaverei durch den Bürgerkrieg (a. 1865) hat die Trennung nicht geheilt.

Dagegen haben in neueſter Zeit alle methodiſtiſchen Gemeinſchaften eine Art Kirchen-Konföderation gegründet, welche im September 1881 die erſte Konferenz in London gehalten hat.

In England gibt es bekanntlich neben dem methodiſtiſchen Hauptkörper, gewönlich Wesleyaner (auch Original Connection) genannt, eine Menge kleinerer methodiſtiſcher Gemeinſchaften, welche von jenem meiſt aus Oppoſition gegen die hierarchiſche Kirchenregierungsform, bei welcher die Laien faſt gar nichts zu ſagen haben, austraten oder ausgeſtoßen wurden („New Connection", „Primitive Methodists", „Bible Christians", „Wesleyan Association" und „Wesleyan Methodist Reformers"). Dazu kommen dann noch die Whitefieldiſchen Methodiſten oder die Lady Huntingdons Connection, welche in der Lehre calviniſtiſch, in der Verfaſſung kongregationaliſtiſch iſt. Dieſelbe Urſache hat auch in Amerika von Zeit zu Zeit Sezeſſionen hervorgerufen. Unter dieſen hat jedoch bloß Eine eine größere Bedeutung erlangt, nämlich die ſogenannte Protestant Methodist Church in the United States, welche ſich a. 1828 auf einer mehr demokratiſchen Baſis, mit Laienrepräſentation im Kirchenregimente, organiſirte und das biſchöfliche Amt gänzlich abſchaffte. Außerdem gibt es zwei methodiſtiſche Neger-Kirchengemeinſchaften (African Meth. Episcopal Church und African Meth. Episc. Zion Church), und zwei deutſche methodiſtiſche Körper (die „Evangeliſche Gemeinſchaft" oder „Albrechtsbrüder", und die „Gemeinſchaftlichen Brüder" oder „Otterbeinerianer"), welche zwar in allen Lehren und Gebräuchen mit den biſchöflichen Methodiſten übereinſtimmen, aber eine abgeſonderte ſelbſtändige Organiſation haben und ſehr großen Fortſchritt machen. Sehr viele Deutſche gehören übrigens, wie ſchon oben bemerkt, dem nördlichen und ſüdlichen Zweige des Hauptſtamms an. Die „Evangeliſche Gemeinſchaft" hat ebenfalls Miſſionäre nach Deutſchland geſandt, beſonders nach Württemberg, wo ſie unter den Pietiſten viel Eingang findet (ſ. Bd. IV, S. 438).

Statiſtik: Die geſamte Gliederzal der verſchiedenen Methodiſten-Gemeinſchaften in Amerika belief ſich a. 1879 auf 14 Millionen; Kommunikanten 3,428,050; Prediger 23,562; Gemeinden 32,000. Der Cenſus von 1880, deſſen Reſultate noch nicht veröffentlicht ſind, wird dieſe Zalen etwas erhöhen. Die ſtärkſte unter dieſen Gemeinſchaften iſt die biſchöfliche Methodiſtenkirche in den nördlichen und weſtlichen Staten.

Litteratur: Über die Wirkſamkeit Wesleys und Whitefields in Amerika und über die ganze frühere Geſchichte des Methodismus vergl. außer den Schriften dieſer beiden Männer Rob. Southeys Life of Wesley, and Rise and Progress of Methodism, 2. amerikan. nach der dritten engl. Ausgabe mit Anmerk. von S. T. Coleridge, Alex. Knox und D. Curry, New-York 1847. (Die Vorrede gibt ein langes Verzeichnis anderer Schriften über die Geſch. des Method. und ſeiner Gründer.) L. Tyerman's Life and Times of the Rev. John Wesley, Founder of the Methodists, London & N.-York 1872, in 3 Bänden; Derſelbe Life of George Whitefield, London & N.-York 1877, 2 vols; R. Denny Urlin, The Churchman's Life of Wesley, London 1880. Von der biſchöflichen Methodiſten-Kirche Amerikas handelt am ausführlichſten Dr. Nathan Bangs, A History of the Methodist Episcopal Church, New-York 1838 ff. in 4 Bdn. (Mehr eine fleißige Materialienſammlung als eine Geſchichte.) Bedeutender iſt Dr. Abel Stevens, History of the Methodist Episcopal Church, N.-York 1866—67, in 4 Bdn.; Derſelbe, Centenary of American Methodism, N.-York 1865. Vgl. auch Jacoby, Geſchichte des Methodismus, Bremen 1870; J. Porter, The Revised Compendium of Methodism, N.-York 1875; Jüngſt, Amerk. Methodismus in Deutſchland, Gotha 1875. Das theologiſche Hauptorgan der Methodiſten iſt das Methodist Quarterly Review, und das ausführlichſte Repoſitorium der methodiſtiſchen Theologie und Gelehrſamkeit iſt M'Clintock und Strong's Cyclopaedia, New-York 1867—1881, 10 Bände. Das vollſtändigſte Verzeichnis von 277 antimethodiſtiſchen Büchern und Predigten, die aber meiſt längſt verſchollen ſind, gibt in alphabetiſcher Ordnung H. D. Decanver, Catalogue of works in Refutation of Methodism from its Origin in 1729 to the present time. Philadelphia 1846. Die 25 Religionsartikel Wesleys finden ſich in Schaff's Bibliotheca Sym-

bolica ecclesiae universalis (New-York 1877), Band III, 807—813. Vgl. auch den Abschnitt über Methodismus in demselben Werke, Bd. I (3. Aufl. 1881), S. 882—903, und den Art. Methodism in M. Clintock u. Strong's Cyclopaedia, Bd. VI (New-York 1876), S. 151—188. **Phil. Schaff**, Prof. in New-York.

Methodius, Bischof von Olympus und Patara in Lycien, dann von Tyrus, welcher 311 in der maximinischen Verfolgung zu Chalcis*) den Märtyrertod erlitten hat, wird von den alten Schriftstellern, die seiner gedenken, immer um seines gegnerischen Verhältnisses zur Theologie des Origenes willen erwänt. Eusebius, dessen Schweigen von diesem Gegner des Origenes in der Kirchengeschichte vielleicht nicht zufällig ist, machte ihm (s. Hieron. apol. I. adv. Ruf. opp. ed. Mart. IV. 359) aus seiner Bekämpfung des Origenes einen Vorwurf, da er doch so manches von ihm sich angeeignet; umgekehrt sagt Sokrates (VI, 13), dass Methodius, nachdem er Origenes oft bestritten, zuletzt in dem Dialog Xenon eingelenkt habe; indessen wenn dieser identisch ist mit der Schrift *περὶ τῶν γενητῶν* (wie nach Photius, cod. 235 p. 301^b, 30 warscheinlich), so hat die Anerkennung den Widerspruch keineswegs aufgehoben. Der entschiedene Widerspruch des Methodius gegen solche Lehren des Origenes, welche von der populären Auffassung des kirchlichen Gemeinglaubens abfüren, und seine Gereiztheit gegen die theologische Spekulation, welche von der alten Einfalt der Auslegung und dem aufs Praktische gerichteten Glauben, dem Glauben, der sich darauf verläßt, daſs bei Gott kein Ding unmöglich sei, sich abwende zu dünkelhaften Raisonnements (de resurrect. bei Epiph. haer. 64, p. 563), schließt dennoch einen entschiedenen Einfluſs der Theologie des Origenes auf Methodius nicht aus, wie denn Methodius vom „Platonismus" dieser Theologie keineswegs frei ist und ihrer allegorischen Auslegungsweise in ausgedehntem Maße huldigt. Jene die ganze alte griechische Theologie durchziehende und von Origenes systematisch begründete Anschauung, welche die sinnliche Seite des Menschen seiner waren geistigen Natur schroff gegenüberstellt und die Ethik auf Vernichtung der Sinnlichkeit ausgehen läſst, sowie der unvermittelt gegenübergestellte uneingeschränkte Freiheitsbegriff, der auf einer äußerlichen Fassung des Verhältnisses von Vernunft und Sinnlichkeit beruht, bestimmen noch ziemlich stark die praktisch-asketische wie die religiös-kontemplative Auffassung des Methodius. Allein er sucht nun doch gerade im Gegensatz gegen Origenes über jenen schroffen Dualismus von Geist und Leib hinauszukommen. Er bekämpft dessen Präexistenzlehre und die Auffassung der sichtbaren Welt als eines Straforts für die gefallenen Seelen, weil gerade die Vereinigung von Seele und Leib das eigentliche gottgewollte Wesen des Menschen ausmache. Damit hängt zusammen, daſs ihm auch die sichtbare Welt nicht bloß vorübergehenden Wert hat, sondern einen ewigen göttlichen Zweck in sich trägt. Sie wird daher nicht vernichtet, sondern nur durch Feuer gereinigt werden. Natürlich wendet er sich auch gegen die spiritualistische Verflüchtigung der Auferstehungslehre bei Origenes. Wie alle verschiedenen Kreaturstufen eine ewige Bedeutung haben und auch der zukünftige Zustand keine Gleichmacherei herbeifüren soll (*δεῖ τῷ θεῷ τὰ ἀθάνατα γένη πάντα σώζεσθαι*), so ist auch der Mensch als Mensch d. i. als geistleibliches Wesen von Gotteshand zur Unsterblichkeit gebildet; nur ein engeländliches Leben, nicht eine Verwandlung in Engel wartet seiner. Auch das Fleisch ist der Unsterblichkeit fähig. Die eingedrungene Sünde macht nur vorher den Tod behufs ihrer Ausscheidung nötig; Gott treibt den Menschen aus dem Paradiese, damit er nicht vom Baum des Lebens esse, und dadurch auch das durch seine freie Tat in ihm entstandene Böse, welches infolge der Übertretung als Begierde sich fest im Fleische eingenistet hat und von außen die Anreizungen des Teufels aufnimmt, verewigt werde. Denn zwar vermag der Mensch in freier Willensentscheidung die aus der sündlichen Wurzel hervortreibenden Schöſslinge

*) Chalcide Graeciae, Hieron. de vir. ill. 83, also wol Chalcis auf Euböa, wenn nicht der altgriech. Übersetzer das richtige trifft, der mit *Χαλκ. τῆς ἀναιολῆς* auf das syrische weist.

abzuſchneiden und nicht zum Fruchttragen kommen zu laſſen, nicht aber die Wurzel ſelbſt zu vernichten, noch auch ſich der böſen Gedanken zu erwehren. Die Röcke von Fellen, die erſt infolge des Falls dem Menſchen angetan worden (Gen. 3, 21), ſind daher nicht mit Origenes vom Leibe, ſondern nur von der Sterblichkeit (*νεκρότης*, weil die Felle von toten Tieren genommen) zu verſtehen. Auch die Zweiheit der Geſchlechter und die Ehe iſt, wie Methodius trotz ſeiner großen Vorliebe für die Virginität anerkennt, urſprüngliche göttliche Einſetzung, der Menſch von Anfang an als Mann und Weib geſchaffen; aber freilich gipfelt die Weltentwicklung unter Chriſtus den *ἀρχιπάρθενος* ſchließlich in der Verleugnung des Geſchlechtslebens. — So wenig genau Methodius mit den Sätzen des Origenes umgeht, ſo ſehr Miſsverſtändniſſe und Konſequenzmachereien unterlaufen, ſo iſt doch ſeiner Polemik eine gewiſſe tiefere Bedeutung nicht abzuſprechen; es liegt ihr ein bewuſster Zug zum chriſtlichen Realismus zu Grunde, der ſelbſt über die damalige Neigung der Kirche in chiliaſtiſchen Ideeen hinausgeht und welcher ihn auch veranlaſst, ſich gegen eine Allegoriſirung der Schöpfungsgeſchichte zu erklären, welche nicht in erſter Linie den geſchichtlichen Sinn gelten und die Auslegung *κατ' ἀναγωγήν* nur damit ſich verbinden läſst (Conviv. dec. v. III, 2: *σφαλερὸν γὰρ πάντη καταφρονεῖν τῶν κειμένων, ὡς εἴρηται, μάλιστα τῆς τενέσεως κτλ.*). — Seine Bemerkungen gegen die ewige Schöpfung wollen die Unabhängigkeit Gottes von der Welt waren. — Von ſeinen Werken iſt nur das Conviv dec. virgin. vollſtändig erhalten, ein geiſtliches Sympoſion, in welchem 10 Jungfrauen (unter ihnen die gefeierte Thekla) vor der Arete, der Tochter der Philoſophie, nacheinander Reden halten zum Preiſe der Enthaltſamkeit; am Schluſs ein von Thekla geſungener, von den übrigen mit Reſrain begleiteter Hymnus, in welchem die Jungfrauen als Brautjungfern der Kirche den kommenden Bräutigam begrüßen (dogmatiſch bemerkenswerte Äußerungen über die Kirche, über die Menſchwerdung als Annahme des erſten Menſchen durch den Logos ꝛc.) Für die Bekämpfung des Origenes kommen in Betracht: 1) die umfangreiche Schrift *περὶ ἀναστάσεως*, ungefär zur Hälfte erhalten bei Epiphan. haer. 64, 12—62 und aus den Exeerpten bei Photius cod. 234 zu ergänzen, 2) *περὶ γεννητῶν* bei Photius cod. 235. In der dialogiſchen Schrift *περὶ αὐτεξουσίου* (vgl. Hieron. de vir. ill. 83), deren Gang aus dem erhaltenen (zuerſt von Meursius varia div. 1619 und in deſſen opp. ed. Florent. VIII, 728 sq. edirten) Teile, den Excerpten bei Phot. cod. 236 und einigen anderen Fragmenten ſich erkennen läſst, finden wir (p. 57—62 ed. Jahn) als organiſch mit dem Anfange des Dialogs (ib. von S. 51 unten an) zuſammenhängend das Stück wider, welches Euſebius (praepar. evang. VII, 22, vgl. hist. eccl. V, 27) als aus der Schrift des chriſtlichen Philoſophen Maximus (Zeitgenoſſen des Septimius Severus) *περὶ ὕλης* oder *πόθεν ἡ κακία καὶ περὶ τοῦ γενητὴν ὑπάρχειν τὴν ὕλην* (vgl. Hieron. de vir. ill. 47) mitteilt. Die Ausſage des Euſebius mit A. Jahn für unrichtig zu erklären, iſt ſehr bedenklich. Warſcheinlich iſt der Dialog des Maximus, welcher die Annahme einer Hyle zur Erklärung des Böſen in der Welt zurückweiſt, von Methodius als Grundlage für ſeine Unterſuchung über die Freiheit des Menſchen aufgenommen, wobei erſt er die Disputirenden als Orthodoxen und Valentianer bezeichnet hat. Der urſprüngliche Dialog des Maximus wird wol über den Schluſs des euſebianiſchen Fragments bis zur Ausfürung des von Photius bezeichneten Gedankens gereicht haben: *ὅτι τῇ φύσει κακὸν οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τῇ χρήσει γίνεται κακά τὰ κακά* (l. l. ed. Bekk. p. 397ᵇ, 36). Die folgenden, einen weſentlich anderen Charakter tragenden Erörterungen über Willensfreiheit, Herleitung des Böſen aus dem Sündenfall, und dieſes aus dem Neide des Satans gehören dem Methodius. Der Dialog iſt dann wider in ziemlich plumper Weiſe ausgenutzt in dem pſeudoorigeniſtiſchen dialogus c. Marcionitas de recta in deum fide (vgl. meinen nach Obigem etwas zu modifizirenden Exkurs in m. Geſchichte der Kosmologie in d. gr. Kirche S. 561—564). — Exegetiſche Schriften des M. ſind verloren, desgleichen bis auf wenige zum Teil unſichere Fragmente die Schrift gegen Porphyrius. Viel ſpäterer Zeit gehören die Homilien in Symeonem et Annam und in Ramos Palmarum, welche letztere auch, ebenfalls fälſchlich, dem

Chryſoſtomus zugeſchrieben wird. — WW. ed. Combefisius, Paris 1614 f., wo aber vom Conviv. nur die Excerpte bei Phot. cod. 237. Dieſe Schrift, zuerſt von Leo Allatius, Rom 1656, 8°, dann von Poſſinus, Par. 1657 f., darnach von Combef. im auctar. noviss. bibl. patr. Par. 1672 f. edirt. Alles zuſammen mit kleineren Fragmenten bei Gallandi III und mit Benützung der durch A. Mai veröffentlichten Fragmente: A. Jahn, S. Meth. opp. et S. Meth. platonizans, Halis Sax. 1865 2 pts. (außerdem bei Migne, ser. gr. t. 18). Über Methodius: Leo Allatius, diatribe de Methodiorum scriptis in der Ausgabe des Conviv. Fabricius bibl. gr. ed. Harl. VII, 260 sqq. Über die im Mittelalter dem Biſchof von Patara und Märtyrer M. zugeſchriebene Weisſagung (griech. in Monum. s. Patr orthodoxogr. Bas. 1569, latein. in zalreichen Paraphraſen) ſ. A. v. Gutſchmidt in Fleckeiſen, Jahrbb. f. klaſſ. Philol. III, 1857, S. 616 f.; Döllinger, Der Weisſagungsglaube in Riehl, hiſtor. Taſchenbuch 1871, S. 257 ff. und beſonders G. v. Zezſchwitz, vom röm. Kaiſerthum deutſcher Nation ꝛc., Lpz. 1877, S. 35 ff.

W. Möller.

Methodius, Apoſtel der Slaven, ſ. Cyrill u. M., Bd. III, S. 419.

Metrophanes Kritopulus, der Verfaſſer einer neueren griechiſchen Bekenntnisſchrift, hat bereits früher in der Geſchichte des Cyrillus Lukaris Erwänung gefunden. Als Patriarch von Alexandrien ſtand Lukaris in lebhaftem brieflichen Verkehr mit dem Abendlande. In einem Schreiben von 1616 an Georg Abbot, Erzbiſchof von Canterbury, klagte er über das gefärliche Andringen jeſuitiſcher Emiſſäre, deren Kunſtgriffen die Seinigen um ſo mehr ausgeſetzt ſeien, da ſie denſelben keine gründliche Kenntnis der Theologie und der kirchlichen Angelegenheiten entgegenzuſetzen hätten. Um dieſer verderblichen Unwiſſenheit abzuhelfen, gedenke er einen begabten und lernfähigen Zögling ſeiner Kirche zum Zweck eines eingehenden wiſſenſchaftlichen und kirchlichen Studiums nach England und Deutſchland zu ſchicken (m. ſ. d. Brief in P. Colomesii Clarorum vir. epist. Lond. 1687, ep. 46, et in ejusd. Opp. ed. Fabric. Hamb. 1709, p. 557). Das Vorhaben wurde ausgefürt, die Wal fiel glücklich auf Metrophanes, einen geborenen Macedonier aus Berrhoea und Schüler des Maximus Margunius. Er war gebildet auf dem Berge Athos und wurde dann Hieromonachos und Protosynkellos, d. i. erſter Siegelbewarer des Patriarchats von Konſtantinopel. Das Geburtsjar des gewiſs damals noch jungen Mannes finde ich nirgends angegeben (conf. Hilarius in notis ad Ph. Cyprii Chronicon eccl. gr. I, p. 459). Der Erzbiſchof Abbot nahm, wie er ſelbſt erzält (Colom. Opp. p. 361), den Ankömmling wolwollend auf und bewirkte mit Bewilligung des Königs Jakob deſſen Aufnahme unter die Schüler der Univerſität Oxford. Hier ſtudirte er mehrere Jare, mutmaßlich nicht one Erfolg, obgleich über ſeine dortige Tätigkeit keine Notizen vorliegen. Wichtiger wurde ſein Aufenthalt in Deutſchland, wohin er um 1620 oder 21 über Hamburg überſiedelte. Er verweilte auf den proteſtantiſchen Univerſitäten, in Wittenberg, Tübingen, Altdorf, Straßburg und Helmſtädt und ſcheint überall von ſich, ſeinen Kenntniſſen und Talenten eine gute Meinung erregt, wenn auch keine Anziehungskraft für ſeine Kirche geweckt zu haben. Das bezeugen verſchiedene öffentliche Urteile. Erasmus Schmid in Straßburg, woſelbſt Metrophanes in Berneggers Hauſe wonte, rühmt ſeine Gelehrſamkeit (Notae in N. T. p. 900); Dinner in Altorf bezeichnet ihn als den Gelehrteſten und Lernbegierigſten, der jemals von der griechiſchen Kirche aus die unſrige beſucht habe, und zugleich als rechtſchaffenen Mann und guten Chriſten. Ein ganzes Jar (1625) hielt er ſich in Helmſtädt auf; hier gewann er die Zuneigung Vieler und ſtand namentlich mit Conring, Calixt und Konrad Hornejus in lebhaftem Verkehr. Auf Anregung dieſer Männer geſchah es, daſs er 1625 ein Bekenntnis der griechiſch-orthodoxen Kirche nebſt Darſtellung ihrer wichtigſten Gebräuche in ſeiner Sprache niederſchrieb, welches nachher von Johann Hornejus, dem Son des vorigen, nebſt lateiniſcher Überſetzung und mit einem einleitenden Briefe Conrings verſehen (vid. Conringii Opp. VI, p. 381) Helmstadii 1661 herausgegeben wurde. Es war das wichtigſte Denkmal, das Metrophanes in Deutſchland zurückließ. Er verfaſste

außerdem einige Briefe und Abhandlungen gemischten, zum Teil philologischen Inhalts: De vocibus quibusdam liturgicis epist. ed. J. J. Crudelius, Jüterb. 1737, Oratio graeca panegyrica et dogmatica in nativitatem domini latine versa per M. G. Queccium, Alt. 1626, Responsio ad quaestionem de dicto apostolico spiritu ambulate, gr. et lat. ed. a M. Rindero, Emendationes et animadversiones in Joh. Meursii Gloss. graeco-barbarum ed. Franzius, Stendal 1787, De pronunciatione literae Θ ed. Schwenterus, Norimb. 1625, dazu Briefe in G. Richteri epistolis p. 729 u. in J. Chr. Wolfii Conspectu supell. epist. p. 26. 66. 129. — Nach diesem mehrjärigen Aufenthalt in Deutschland verweilte Metrophanes noch einige Zeit als Lehrer der griechischen Sprache in Venedig und begab sich dann, ungewiss in welchem Jare, nach Konstantinopel zu dem Cyrillus Lukaris zurück, später wurde er Patriarch von Alexandrien. Die gute Absicht aber, welche Cyrillus mit dieser Sendung verbunden hatte, ging nicht in Erfüllung, und wie hätte ein Einzelner die allseitig gefärdeten Bestrebungen dieses Mannes unterstützen und sein Unternehmen kräftig fördern sollen! Selbst ein Gesinnungsgenosse des Cyrillus, ein Anhänger seiner protestantischen Lehransichten ist Metrophanes nicht geworden, was wir daraus schließen müssen, dass er nach dessen Tode der von Cyrillus von Berrhoea gegen Lukaris und dessen Lehrsätze 1638 gehaltenen Synode zu Konstantinopel öffentlich beitrat (vid. Christoph. Angeli Enchirid. de stat. hodiern. Gr. ed. G. Fehlavius, Annotata ad praefat.; Kimmel, Libri symbol. p. 398). Über sein Todesjar, das nach 1640 zu fallen scheint, fehlt jede genauere Angabe.

Unsere Aufmerksamkeit verdient nun noch die oben erwänte, in Helmstädt von Metrophanes abgefasste und von Johann Hornejus publizirte Konfession (*Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς κτλ.*); schon Kimmel hatte den griechischen Text mit dem auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel vorhandenen Autographon verglichen; die hiernach berichtigte Ausgabe aber ist erst nach Kimmels Tode von Weissenborn besorgt in dem Appendix libr. symbol. eccl. orientalis, Jen. 1850. Es ist eine ziemlich ausfürliche, klar und gewandt geschriebene Darlegung der griechischen Lehre und des Kultus, zwar nicht streng symbolisch formulirt, sondern in der freieren Form einer theologischen Abhandlung, welche auch eigentümliche Auffassungen einflechten darf, wärend sie im ganzen das Gemeingültige treu widergeben will. Der Verfasser will sich und seine Sache im günstigen Lichte darstellen, das beweist schon die vorangeschickte sehr anerkennende Dedikation an die Helmstädter Universität. Er bestreitet vielfach die römische Lehre, deren Verhältnis zu der eigenen Kirche er den Lesern klar machen will, enthält sich aber nach der protestantischen Seite aller Polemik. Das griechische Lehrsystem zerfällt nach seiner Anordnung in zwei Teile, eine „einfache“ und eine „ökonomische“ Theologie (Conf. p. 13 ed. Weissenb.). Die erstere begreift die Gotteslehre und Trinität und fürt zu den bekannten Beweisen für den Ausgang des heiligen Geistes nach der griechischen Auffassung (Confess. p. 15 sq.). Vergleichen wir die vom Verfasser gegebenen Erklärungen mit den traditionellen der griechischen Kirchenväter, so ergibt sich eine größere Abrundung des Dogmas, änlich der lateinischen Lehrform. Jede göttliche Person soll zu den beiden anderen in ein bestimmtes Verhältnis treten und zugleich ein gemeinsames Moment der Gottheit darbieten. Die erste Hypostase verhält sich zur zweiten als Vater, zur dritten als Entsender (*προβολεύς*), fasst aber beide in sich zusammen als *νοῦς*. Die zweite Person oder der Son enthält als *λόγος*, die dritte aber, das *πρόβλημα* der ersten, als *πνεῦμα* in sich ein Gemeinsames der beiden anderen. Wenn die Trinität ihrem ersten Stück ein zweites und drittes folgen lässt, so wird mit dieser Reihenfolge doch nicht ein Unterschied der Würde, sondern nur der Ordnung bezeichnet, die Ordnung aber weist auf das Zeitverhältnis, nach welchem der Vater zuerst, der Son später, der Geist am letzten der Menschheit offenbar geworden ist (ibid. p. 19). Hier scheint Metrophanes eigentümlich und abweichend zu verfaren, da er die innere unzeitliche Priorität des Vaters als des Urgrundes der Gottheit anerkennen muss, und dennoch die beiden folgenden Stufen darum in dieser Folge verstanden wissen will, weil sie im zeitlichen Verlauf

der Offenbarung ebenso nacheinander erkannt werden. Doch dient auch dieses Moment seiner Hauptabsicht, nämlich der Annahme vorzubeugen, als ob der Geist auch vom Sone seinen Ursprung genommen habe. Und eben dafür, dafs in Gott nur Ein Ursächliches zu statuiren sei, woran zugleich das Einheitliche und Monarchische des ganzen Gottwesens erkannt werde, finden sich alle möglichen Beweismittel benutzt (Confess. p. 43). Übrigens liebt Metrophanes trinitarische Beziehungen; in dem Dreifachen sieht er das Ebenbildliche der Menschenseele ausgedrückt und nennt die Teile *νοῦς*, *λόγος* und als das Dritte den unsterblichen Lebensodem, *ἀπνοία*, *ἀθανασία*, welcher dem lebendig machenden Geiste Gottes entspricht (ibid. p. 57). Die ökonomische Theologie beginnt mit der Schöpfung der Geisterwelt; neun Engelklassen sind einander gefolgt, in der untersten der Lucifer, und dessen Abtrünnigkeit brachte eine Lücke in der „logischen Welt" hervor, welche Gott durch Erschaffung der gemischten menschlichen Kreaturen auszufüllen beschlofs. Nachdem der Mensch durch die erste Übertretung zwar nicht alle Freiheit und Willenskraft, wol aber das pneumatische Licht des Geistes verloren, nachdem das Gesetz ihn lange verurteilt und nicht gerechtfertigt hatte, wie konnte die verderbte und veraltete Masse der Menschheit erneuert werden, wenn nicht durch das Herabkommen und die Vereinigung Gottes mit ihr? „Gott hätte auch andere Mittel zur Widerherstellung ergreifen können, aber dieses war das beste" (Conf. p. 64. 69). Man sieht, der Verfasser wollte das Dogma nicht bis zum vollen Beweis der Notwendigkeit der Menschwerdung auf die Spitze treiben; er stützt sich auf die doppelte Vorstellung, dafs die Menschheit durch das Opfer Christi mit Gott versönt und durch die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Göttlichen in sich selbst erneuert und entsündigt sei, und darin denkt er ganz griechisch (Conf. p. 69. 77). Ebenso charakterisch ist die Bemerkung, dafs die an dem gekreuzigten Erlöser verübten Schmähungen von den Juden und Römern oder Lateinern, aber nicht von den Hellenen ausgegangen seien (p. 72); vielmehr haben gerade diese nach Joh. 13, 31 den Herrn vor seinem Leiden verehrungsvoll aufgesucht und sind mit Anerkennung von ihm empfangen worden. Wie die göttliche Vorherbestimmung gefafst und die Gnade Gottes mit der menschlichen Geneigtheit synergistisch verknüpft wird, brauchen wir nicht zu sagen (*περὶ τῆς προγνώσεως*, p. 79 sq.). Die Kirche definirt der Schriftsteller mit Vorsicht, indem er die Schwierigkeit einräumt, welche durch die neueren Spaltungen in die Frage nach der waren Kirche eingetreten seien. Er hält sich an die Merkmale katholischer und apostolischer Heiligkeit und Lehrübereinstimmung, berürt das hierarchische Verhältnis fast gar nicht, mufs aber doch neben der Bewarung des biblischen Wortes auch die der Tradition geltend machen (Conf. p. 100 sq). Höchst auffallend erscheint die Beschränkung der Sakramente auf drei, denn außer Taufe, Abendmal und Buße wird alles andere wie Myron, Priesterweihe, Ehe und Ölung in die zweite Kategorie der heiligen Gebräuche verwiesen. Erinnern wir uns jedoch an die bedeutenden Schwankungen, welche die Zälung der Sakramente bei den Griechen im Mittelalter und selbst noch im 16. Jarhundert bemerken läfst, so dürfen wir annehmen, dafs damals vor der bestimmteren Feststellung des Lehrbegriffs dem einzelnen Lehrer in diesem Punkt auch ein freies Urteil vergönnt sein mochte. Das Interesse an der Dreizal mag den Metrophanes geleitet haben, da er abermals trinitarisch erklärt. Demgemäß soll in der Taufe das Symbol der Versönung mit dem Vater und die Aufnahme in dessen Kindschaft durch die Widergebirt, in dem Abendmal das Zeichen der Einverleibung mit Christus dem Sone, welcher dem Leben eine neue gesunde Wurzel gegeben hat, und in der Buße endlich der Typus der Ausdauer des heiligen Geistes, der uns weckt, so oft wir vom rechten Wege abirren, gegeben sein. Diese Deutung stimmt mit der sonstigen Auffassungsweise des Bekenntnisses wol überein und verrät noch keinen Einfluss der protestantischen Lehre. Höchstens kann es befremden, dafs Metrophanes nicht statt der Buße das Myron (*βασιλικὴ σφραγίς*) vorgezogen, das gewönlich als Sakrament aufgefürt wird, und welches die Beziehung auf den heiligen Geist ebenfalls gestattet haben würde. Die folgenden Abschnitte geben zu kritischen Bemerkungen wenig Anlafs; sie sollen die Leser mit Ritus und

Sitte der griechiſchen Kirche bekannt machen. Daher wird gehandelt von den Geboten und Werken, wobei die Bemerkung, daſs der Menſch doppelt gerechtfertigt und befreit werden müſſe, teils von der Erbſünde, teils von den täglichen Fehltritten, welches letztere nur durch eigne Übung und Werktätigkeit geſchehen könne, — ſodann von dem Taufritus und der dreimaligen Untertauchung, dem geſäuerten Brot bei der Euchariſtie mit ſcharfer Verteidigung gegen den lateiniſchen Gebrauch des Ungeſäuerten und von den ſieben Klaſſen der Prieſterſchaft. Den Schluſs machen Bilder- und Heiligenverehrung, Faſten, Mönchtum, Seelenmeſſen, Stellung nach Oſten bei dem Gebet, ſowie die alte Sitte, am Sonntage und wärend der ganzen Pentekoſte one Kniebeugung zu beten. In dieſen Kapiteln verrät ſich die Abſicht des Verfaſſers, ſich über die grobſinnlichen Vorſtellungen der Menge zu erheben.

Nach Geiſt und Ausdruck haben wir alſo eine in einigen Stücken modifizirte, doch aber weſentlich griechiſche Konfeſſionsſchrift vor uns. Kritopulus iſt keineswegs, wozu ihn damals Nikolaus Comnenus machte, ein Graeco-Lutheranus. Er iſt auch kein Calviniſt; nur ein Nihuſius, der ſchmähſüchtige Widerſacher des Cyrillus Lukaris, durfte ſagen: Sane sicnti Cyrillus fuit mentitus, confessionem quam ipse vulgavit esse Graecorum omnium, ita nec meliore fide Graecis iisdem adscripsit suae confessionis privatae nescio quam epitomen Critopulus (Conring l. c. p. 392). Von dem Standpunkt des Cyrillus Lukaris war Metrophanes noch weit entfernt. Und wenn neuerlich R. Hofmann, Symbolik oder ſyſtematiſche Darſtellung ꝛc. S. 139 von ihm ſagt, daſs er hie und da von ſeiner „Kirche“ und deren „orthodoxem Lehrbegriff“ abgewichen ſei, ſo iſt zu bedenken, daſs es damals in gewiſſen Punkten noch keinen „orthodoxen Lehrbegriff“ der griechiſchen Kirche gab, ja daſs dieſer überhaupt zu keinem ſo ſcharfen Ausdruck wie im Abendlande gelangt iſt. Auch über den Wert der apokryphiſchen Bücher hatte ſich in ihr kein einſtimmiges Urteil feſtgeſtellt; ſie konnten von Metrophanes K. 7 vom Kanon unterſchieden werden, obgleich ſie nachher die Synode zu Jeruſalem demſelben gleichſtellte. Nur ſo viel räumen wir ein, daſs Metrophanes ſich mit dem evangeliſchen Glauben, der ihn umgab, nicht auseinandergeſetzt hat und um ſo eher geneigt ſein konnte, manchem für proteſtantiſche Ohren Anſtößigen ein beſſeres Anſehen zu geben. Jedenfalls verdient ſein Werk eine bedeutende Stelle unter den neueren griechiſchen Lehrſchriften zweiter Ordnung, und wir adoptiren das Urteil Conrings in deſſen Begleitſchreiben S. 393: Neque enim habet haec confessio quidquam, quod videas ab hujus aevi Graecis scriptoribus ecclesiasticis aut omnibus aut plerisque rejici, quamvis reperire sit Graecos nonnullos de cultu imaginum, adoratione sanctorum, rituum auctoritate aliisque longe crassius philosophatos.

Vgl. Dietelmaier, De Metrophane Critopulo, hujus academ. quondam cive tandem patriarcha Alexandrino, Alt. 1769; Chr. A. Henmanni Poicile, II, p. 236; Heineccius, Abbildungen I, S. 197. 207; Fabric., Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 597; Ejusd., Histor. Bibl. Fabric. V, p. 198; dazu die Praefatio der genannten Ausgabe von Weißenborn, endlich S. 64 ff. in meiner Symbolik der griechiſchen Kirche. **Gaß.**

Mette, der Frühgottesdienſt, Matutinum (Horae matutinae), jetziger Name des erſten Teils des nächtlichen Officiums der alten Kirche, nachdem dasſelbe nicht mehr in der Nacht, ſondern in der Frühe des Tages gebetet zu werden pflegt. Die Mette, wol zu unterſcheiden von dem Hauptgottesdienſt der Meſſe, bildet den erſten und ausgedehnteſten Teil des Breviariums, die Laudes ſchließen ſich unmittelbar an. So groß war die Liebes- und Gebetsglut einer früheren Zeit, daſs die Ihrigen — insbeſondere in aſketiſchen Vereinigungen — viermal des Nachts zum Gebete ſich erhoben, in der 1. Vigilie zur erſten, in der 2. zur zweiten, in der 3. zur dritten Nokturn, in der 4. zu den Laudes. Daher die einzelnen Abteilungen der Matutin, die übrigens vom Säkularklerus dermalen zuſammen gegen Ende der 4. Morgenvigilie rezitirt werden; nicht ſelten findet ſogar die ſog. Anticipation ſtatt, welche ſchon Thomas von Aquin konſtatirt, d. h. Vorausnahme am Abend zuvor nach der Veſper wegen des Beginns des kirchlichen

Tages nach Untergang der Sonne. Besonders an hohen Festen ist die Mette feierlich, und weithin bekannt der nächtliche Gottesdienst der Christmette mit Anbruch des ersten Christtages und die Mette wärend des Triduums var Ostern, auch Rumpel- oder Pumpermette genannt, wegen eines am Schlusse zu machenden Geräusches zur Darstellung, wie man annimmt, der Verwirrung und des Schreckens bei dem Tode Jesu. — Zur Eröffnung dient allezeit der Versikel Domine, labia mea aperies mit Respanse (Ps. 51, 17) als Bitte an Gott, dass er die unwürdigen Lippen des Beters reinigen und öffnen möge, denn „die Sünde verschließt den Mund" (Chrysostamus); ergänzt wird der Gedanke nach durch den Hilferuf Deus in adjutorium meum intende (Ps. 70, 2) mit Respanse. Es folgt die Daxologie des Dreieinigen im Gloria patri et filio, samt Alleluja. Nun beginnt das sag. Invitatorium oder Einladungsgebet (Ps. 95, Kammt herzu, lasst uns dem Herrn frohlacken) in Verbindung mit einer nach der kirchlichen Jarreszeit wechselnden und diese charakterisirenden Antiphon, die den Psalm einleitet, an mehreren Stellen kunstreich durchbricht und endlich abschließt. So lautet die Antiphon des Invitatariums für die Fastensanntage Non sit vobis vanum: Achtet es nicht geringe, früh var Tagesanbruch euch zu erheben, denn den Wachenden hat der Herr die Krone verheißen. In der lyrischen Form des Liedes findet der angeregte Gebetsgeist seinen weiteren natürlichen Ausdruck durch den Hymnus oder Labgesang, einen ebenfalls zeitlich wechselnden Erguss der Freude und des Dankes, so in der Adventszeit für die Menschwerdung des Eingebarenen zur Errettung der Sünder. Nunmehr beginnt der ruhiger und mehr reflektirt gehaltene Teil der Mette in der Psalmadie und Lektian, indem den Lektianen einer jeden Nokturn eine Anzal Psalmen zu respansarischer Rezitatian varausgesendet wird, welche bestimmten Gebetsgedanken dienen, waran sich neun Lektianen wärend der drei Nokturnen (je drei für eine) an Fest- und Sanntagen ader drei Lektionen für die eine Nakturn des serialen Officiums anreihen. Feierliche Einleitungen (Vaterunser, Absalutian und Benediktian) gehen den Lesungen varaus und Respansarien im engeren Sinn schließen dieselben ab; van neun Lektianen werden die drei ersten de scriptura gewält (biblisch), 3 de aliquo Sermone (patristisch) aut de vita Sancti und 3 de Homilia Evangelii de tempore vel de festo. Hiefür sind als biblische Bücher verordnet: für die Adventszeit Jesaia, für Weihnachten bis Septuagesimä die paulinischen Briefe, sadann die Bücher Mose, Judica bis Ostern die Klagelieder, van Ostern an die Apostelgeschichte, Apakalypse und die katholischen Briefe, van Pfingsten an wider das Alte Testament. Die neunte Lektian wird außer in der Advents- und Fastenzeit mit dem Tedeum laudamus abgeschlassen, welches als Antwart auf alle Gaben der Mette dem Dreieinigen den vallendetsten Labpreis darbringt und dem Herrn in heiligem Jubel huldigt. Damit ist der Übergang zu den Laudes gemacht und die edel und kunstreich angelegte Matutin beendet.

Luther empfahl die Beibehaltung der täglichen Gottesdienste und namentlich der Mette und Vesper, denn (Form. Missae 1523) sie „sind anders nichts, denn Warte der heil. Schrift" und . . „es gebühret . . , daß der ganze Psalter stückweise ausgetheilet im Brauch bleibe und die ganze Schrift, in Lektianen ausgetheilet, für und für in der Kirche erhalten werde". Der Lektion soll eine kurze Erklärung beigefügt werden. Im Statut van der Ordnung Gottesdienst's in der Gemeine (1523) sagt er, dass „man täglich des Margens eine Stunde früh um vier oder fünf zusammenkomme und daselbst lesen lasse, es seien Schüler oder Priester, ader wer es sei, gleichwie man jetzt nach die Lektian in den Metten lieset, das sollen thun Einer ader Zwei oder Einer um den Anderen, oder ein Char um den anderen, wie das am besten gefällt". In der deutschen Messe (1526): „Sanntags früh um fünf ader sechse singt man etliche Psalmen, als zur Metten". Die evangelische Kirche blieb diesen Gedanken bis auf den Rationalismus getreu und fürte sie in verschiedener liturgischer und musikalischer Behandlung, teilweise mit Auslegungen, Summarien und Predigten verbunden, aus. Allerdings wurde die tägliche Mette bald freigestellt und auf dem Lande sehr bald unterlassen, vgl. die Ellbagensche K.-Ordnung van 1523. Die Landesordnung des Herzogtums

Preußen (1525) verlangt, daſs der Kaplan oder Pfarrer bei der Mette ein ganz oder halb Kapitel vor dem Volk deutſch leſe und nicht ſinge. Pommerſche K.-O. 1535: Man ſoll „drei korthe Lektionen aus der Bibel lateiniſch ſingen (drei Knaben), dann noch dieſelben (ein vierter Junge) deutſch leſen". Northeimſche K.-O. 1539: „Sonntags ſoll früh zwiſchen 5 und 6 Uhr die Mette mit drei Pſalmen, einer Lektion, einem Reſponſorium und dem Te Deum gehalten werden. Von dem letztern ſingt, damit auch in der Kirchen die Gemeine nicht vergeblich ſei, den einen Vers der Chor, den anderen die Kirche". In der ſächſiſchen K.-O. vom Jare 1539 findet ſich: „Des Sonntags mag man frühe als zur Metten auch einen Pſalm, zween oder drei, die Schüler ſingen laſſen mit der Antiphon, von der Dominica oder Feſto, darauf eine Lektion aus dem Alten Teſtament, folgends das Benediktus mit einer Antiphon von der Dominica oder Feſto und einer Kollekte beſchloſſen". Die Hamburger K.-O. 1539 ſtellt auf: Antiphon, Pſalm, Lektion aus dem Evangelium, lateiniſch und deutſch, Reſponſorium, Tedeum, Kyrie, Benedicamus. Die Halleſche K.-O. 1541 ſagt: „Die Mette wird von den Diakonen im Sommer um 4, im Winter um 5 Uhr zu unſerer lieben Frauen mit Geſang aus dem deutſchen Pſalter, Lektion aus der Bibel mit Veit Dietrichs Summarien und Gebet gehalten". Pfalzneuburg (1543) handelt von der Chriſtmette (4 Uhr Morgens), den drei Metten in der Marterwoche und der Oſtermette (gleichfalls um 4 Uhr Morgens). Endlich fordert die Pfälziſche K.-O. vom Jare 1563: „An den Werktagen alleſamt ſoll in Städten alle Morgen one Singen ein Kapitel aus der heil. Schrift verſtändlich vorgeleſen und dem Volk die Summa des Kapitels und fürnehmſte Lehr daraus . . . kürzlich und einfältig fürgehalten, und darauf das Morgengebet mit dem Vaterunſer und zehn Geboten fürgeſprochen werden, alſo daſs die Lektion, Vermanung und Gebet ſich nicht über eine halbe Stunde erſtrecke".

Die Mette kam früher als die Veſper innerhalb der evangel. Kirche in Abgang; im Zuſammenhang mit der Forderung zalreicherer Gottesdienſte und reicherer Pflege der Elemente der Schriftleſung, der Anbetung und des Geſanges haben in neuerer Zeit nicht wenige Stimmen die Widerherſtellung der Mette angeregt und hiefür Vorſchläge gemacht. Vergl. Löhe's, Petri's, Hommel's u. a. Agenden; Schoeberlein's Schatz des lit. Chor- und Gemeindegeſangs (Göttingen), Band I, S. 515 u. ff.; Kliefoth's lit. Abhandlngen, Band 7 und 8; Bunſen's Evang. Geſang- und Gebetbuch; Armkuecht, Die Haupt- und Nebengottesdienſte der evangel.-luth. Kirche (Göttingen 1853); die alte Matutin- und Veſperordnung in der evangel.-luth. Kirche 1856; die heil. Pſalmodie, Göttingen 1855; Lorbing, Der Pſalter zum Singen eingerichtet (Halle); v. Zezſchwitz, Syſtem der praktiſchen Theologie II, S. 454 (Leipzig 1876) u. ff. — Cantionale für die ev.-luth. Kirchen im Großh. Mecklenb.-Schwerin (1875) II, 1 S. 20 ff. Von älteren Anleitungen iſt zu vergleichen: Lossii Psalmodia (Wittenberg 1561); Keuchenthal's Kirchengeſänge (daſelbſt) 1573; das Vesperale und Matutinale des lutheriſchen Domherrn zu Havelberg M. Ludecus (1589) und viele Agenden. **M. Herold.**

Mexico, kirchliche Statiſtik. Die Republik Mexico hat einen Flächenraum von über 1,921,240 QMt. Die Bevölkerung des Stats wurde 1869 auf 9,169,707, 1880 auf 9,389,461 Seelen angegeben. Würden dieſe Zalen irgendwie zuverläſſig ſein, ſo wäre eine ziemlich langſame Zunahme der Bevölkerung zu konſtatiren. Die Bewoner ſetzen ſich zuſammen aus Weißen ($^1/_7$), Miſchlingen ($^2/_7$) und Indianern ($^4/_7$); eine kleine, ſeit Aufhebung der Sklaverei ſtetig abnehmende Zal von Negern kommt kaum in Betracht. Was die kirchlichen Verhältniſſe anlangt, ſo war bis 1873 auf Grund des Art. III der Föderalverfaſſung von 1824 die „katholiſch-apoſtoliſch-römiſche Religion" Statsreligion und die Ausübung jeder andern Religion verboten; ſeitdem herrſcht Duldung. Doch iſt die Zal der Proteſtanten verſchwindend gering; wie groß die Zal heidniſcher Indianer iſt, läſst ſich nicht feſtſtellen. Die römiſche Kirche Mexicos gliedert ſich in folgender Weiſe: I. Erzbistum Mexico (gegründet 1530) mit ſieben Suffraganen: 1) Antequera (Oaxaca 1535), 2) Chiapa (1538), 3) Chilapa (1863), 4) Yucatan (1519 und 1561), 5) Puebla de los Angelos (1519), 6) Tulacingo

(1863), 7) Veracruz (Zalapa 1863). II. Erzbistum Mechoakan (1536) mit vier Suffraganen: 1) Leon (1863), 2) S. Luis de Potosi (1854), 3) Queretaro (1863), 4) Zamora (1863). III. Erzbistum Quadalaxara (Jalisko 1548) mit 4 Suffraganen: 1) Durango (1620), 2) Leon nueva (1777), 3) Sonora (1779), 4) Zacatecas (1863). Über die Anzal der Protestanten liegt aus dem J. 1880 eine Angabe vor, nach welcher die amerikanisch-bischöfliche Kirche in 71 Gemeinden 6000 Seelen zälte, die presbyterianische Missionsgesellschaft in 22 Gemeinden 3000 Abendmalsgenossen, die bischöfliche Methodistenkirche 20 Kirchen und 314 Abendmalsgenossen, die Bostoner Missionsgesellschaft auf 2 Stationen 200 Mitglieder.

Vgl. Behm und Wagner, Die Bevölkerung der Erde, VI, 1880; Gams, Series episcoporum eccles. cathol., Ratisb. 1873; N. Ev. K.-Ztg. 1880, Nr. 31.

Hauck.

Meyer, Heinrich August Wilhelm, ist laut des Taufregisters bei der St. Margarethenkirche zu Gotha (Fol. 492, Nr. 18) dortselbst am 10. Januar 1800 geboren und am 12. desselben Monats getauft. Sein Vater war der Bürger und Hofschuhmacher Johann Nikolaus Meyer; seine Mutter, eine geborene Leinhoff, welche bis zum Jare 1851 lebte, wird gelegentlich als eine sehr kluge und energische Frau bezeichnet. Welchen Einfluss Bretschneider, welcher als Generalsuperintendent und Oberpfarrer an der Margarethenkirche stand, auf die Entwickelung Meyers gehabt habe, ist aus den vorliegenden Akten und Familiennachrichten nicht zu ersehen. Seine gelehrte Vorbildung erhielt er auf dem Gymnasinm illustre seiner Vaterstadt, welches unter Doerings Diektorate stand und an welchem auch Rost wirkte. Unterm 23. März 1818 erhielt Meyer bei seinem Abgange zur Universität das folgende Zeugnis: — per plures annos in Gymnasio nostro versatus extremo tempore jure meritoque primum locum inter discipulos nostros occupavit. Excelluit enim ille in plurimis, quae apud nos traduntur, disciplinis, praecipue in accuratiore latinae linguae cognitione, quam elegante carmine latino, in memoriam Lutheri sacris saecularibus ab eo decantato, publice probavit. Jam vero cum ad solidioris doctrinae studium accederet modestia, vitae probitas et animi integritas, facile, qualis ille olim extiturus sit, augurari possumus. Er ging nach Jena, um Theologie zu studiren, und blieb hier bis Michaelis 1820. Die Vorlesungen von Gabler, Schott, Danz und Baumgarten-Crusius hat er fleißig besucht; neben den theologischen Disziplinen nahmen ihn aber auch die philosophischen Vorlesungen von Fries und geschichtliche und philologische Studien unter Luden, Eichstädt und Reisig in Anspruch: auch Arabisch hat er unter Rosegarten getrieben. Die durch eine unglückliche Bürgschaftsleistung seines Vaters verursachte Erschöpfung der Geldmittel zwang den lernbegierigen jungen Mann, mit $2^1/_2$ Jaren des Universitätslebens sich zu begnügen und — was gesetzlich zulässig war — das sechste Semester in häuslichen Studien hinzubringen.

Vor seiner heimatlichen Kirchenbehörde bestand er um Ostern 1821 und um Michaelis 1822 die beiden ordnungsmäßigen theologischen Prüfungen, und zwar „völlig gut". Schon vor der zweiten Prüfung war er aber in eine Wirksamkeit eingetreten, welche in mehr als einer Hinsicht von entscheidender Folge für seinen Lebensgang geworden ist. In Grone bei Göttingen hatte der dortige Pastor Oppermann ein Pensionat zur wissenschaftlichen Ausbildung von Knaben aus höheren Ständen gegründet. Für diese Anstalt wurde Meyer als Lehrer gewonnen. Hier fand er in einer Tochter des Pastors Oppermann seine Lebensgefärtin, mit welcher er, als er am Ende des Jares 1822 in das Pfarramt zu Osthausen, seit 1826 zum Meiningenschen gehörend, eingetreten war, sich verband und welche bis zum Jare 1864 seinem Hause vorgestanden hat. Bedeutungsvoll wurde ferner der Aufenthalt in Grone dadurch, dass Meyer hier die Hannoverschen Verhältnisse so lieb gewann, dass in ihm der Wunsch entstand, in der Hannoverschen Landeskirche Anstellung zu finden. Er selbst spricht dies mit warmen Worten in seinem unterm 5. Februar 1827 an das Konsistorium zu Hannover gerichteten Gesuche aus. Es handelte sich, wenn Meyers Wunsch erfüllt werden sollte, zunächst um Erteilung des Indigenats an denselben seitens des königl. Kabinets-

Ministeriums. Auf den günstigen Bericht des Konsistoriums wurde unterm 27. April 1827 das Indigenat erteilt. Hierauf hatte Meyer ein Kolloquium bei dem Konsistorium zu bestehen, auch eine Probepredigt und Katechisation in einer Kirche zu halten, und nachdem diese Prüfung rühmlich (Bene in omnibus) erledigt war, wurde auf seine Anstellung Bedacht genommen. Eine gewisse Schwierigkeit fand man in den Gehaltsverhältnissen. Meyer habe schon eine Einnahme von 300 bis 400 Talern, in einer sehr wolfeilen Gegend, berichtete das Konsistorium an das Kabinet des Königs, er würde deshalb auf eine Pfarre Anspruch machen, zu welcher gewönlich Prediger translocirt werden; man könne aber ihn, der vom Auslande komme, nicht vorziehen. Indessen im Jare 1829 fand sich eine geeignete Stelle zu Harste bei Göttingen. Meyer bat von Osthausen aus um Verleihung derselben, indem er namentlich betonte, dass die Nähe der Universitätsstadt mit ihrer Bibliothek für ihn bei seinen wissenschaftlichen Bestrebungen von Wichtigkeit sein würde. Die mit der Stelle verbundene Einnahme wurde zu 529 Talern 23 Gr. 8 Pf. veranschlagt. Unterm 30. Oktober 1830 erfolgte die Ernennung für Meyer, und am 30. Januar 1831 wurde er in Harste als Pastor eingefürt. Seit dem Tage hat er bis an seinen Tod der Hannoverschen Landeskirche angehört.

Im Jare 1837 wurde Meyer auf die Superintendentur-Pfarre zu Hoya befördert und dort am 22. Oktober eingefürt. Damaliger Sitte gemäß hatte der neu ernannte Superintendent im Plenum des Konsistoriums eine lateinische Abhandlung vorzutragen. Meyer nahm das Thema de fundamento ecclesiae. Die in lichtvoller Darstellung gegebene Arbeit ist für Meyers Eigenart bezeichnend. Er stellt sich fest auf 1 Kor. 3, 11, betont, dass es sich um die Person, nicht etwa um Lehre des Herrn handelt, blickt von hier aus auf die übrigen Schriftzeugnisse, die er anzieht, und dringt darauf, dass man, unter Fernhaltung philosophischer Voraussetzungen, mit geschichtlicher Treue den waren Sinn der apostolischen Worte gewinnen solle, indem er namentlich gegen Strauß polemisirt. Für die pastorale Praxis gibt er die Anweisung: Aptum vero atque consentaneum aeterno illi fundamento, quod coelestis opifex ecclesiae nostrae posuit, Jesum Christum et immortalia ejus merita e sacra scriptura pie ac sedulo indagare, contemplari, perscrutari, Jesu Christi evangelium absque omnibus humanis additamentis mutationibusque praedicare, et perpetuo tendere ad id, ut Jesus Christus animos impleat, mentes illuminet, vitam regat. Aber schon nach wenigen Jaren wurde Meyer, welcher nicht nur in seinen kirchlichen Ämtern sich vorzüglich bewärt hatte, sondern auch durch seine schriftstellerischen Arbeiten in immer weiteren Kreisen einen rühmlichen Namen gewann — im Jare 1841 erhielt er eine Einladung, als Professor in Gießen einzutreten — zu einer für die Landeskirche bedeutungsvolleren Wirksamkeit berufen. Auf Antrag des Konsistoriums ernannte ihn der König im Jare 1841 zum Konsistorialrate und zum Pastor an der Neustädter Hof- und Schlosskirche und zum Superintendenten der damals mit jener Pfarre verbundenen, zwar kleinen, aber mancherlei Arbeit bringenden Ephorie. Am 5. Okober 1841 wurde Meyer in den dreifachen Dienst eingefürt. In einer Gemeinde von etwa 5000 Seelen verwaltete er allein das Pfarramt; die Hilfeleistung eines Kaplans war nicht geeignet, eine wesentliche Erleichterung zu gewären. Im Konsistorium fielen dem neu Eingetretenen, dessen Tüchtigkeit vor Augen lag, bedeutende Arbeiten, insbesondere bei den Generalsachen und bei den theologischen Prüfungen zu. Dazu kam die immer steigende Arbeit an dem großen Werke über das Neue Testament. Meyer selbst äußert einmal, er habe eine fast unverwüstliche Gesundheit und Kraft gehabt und habe schonungslos seine Kräfte angespannt. Er lebte eingezogen und äußerst regelmäßig; des Morgens um 5 Uhr, ja um 4 Uhr, saß er schon an seinem Schreibtische. Aber die Arbeitslast war zu groß. Im Jare 1846 wurde er von einem schweren Leberleiden niedergeworfen, und wenn er auch genas, so hat er doch seit jener Zeit die frühere Kraft und Frische nicht mehr gehabt. Im J. 1847 musste er um Erleichterung seiner Arbeitslast bitten; die Einnahmeverhältnisse schienen dahin zu füren, ihm den Konsistorialdienst abzunehmen. Aber gerade für diesen Teil der Geschäfte

wollte man ihn behalten. Es wurde deshalb Einrichtung dahin getroffen, daſs er sein Pfarr- und Ephoralamt niederlegen und sich ganz der konsistorialen Wirksamkeit widmen konnte (Johannis 1848).

In der so geordneten Stellung ist Meyer, welcher im Jare 1861 den Titel eines Oberkonsistorialrates erhielt, bis dahin verblieben, daſs er im Jare 1865, seiner Bitte gemäß, in einen ehrenvollen Ruhestand eintrat. Eine kurze Zeit hindurch hat er auch nach seiner Pensionirung noch bei den theologischen Prüfungen mitgewirkt; im Wesentlichen aber war seine noch vorhandene Kraft seinem Werke über das Neue Testament gewidmet. Nach einer sehr peinvollen Unterleibskrankheit ist er am 21. Juni 1873 entschlafen. Das Kreuz auf seinem Grabe in dem Kirchhofe seiner früheren Neustädter Gemeinde hat den Spruch Röm. 14, 8. —

Meyer war eine durchaus lautere Natur, von warhaft evangelischer Frömmigkeit, von Herzen demütig, in seiner ganzen Lebenseinrichtung bescheiden, einfach, ruhig, klar und war. Von seiner eminenten Gelehrsamkeit und von seinem unermüdlichen Fleiße zeugen seine Arbeiten. Nur durch sein eingezogenes, regelmäßiges Leben — zu welchem insbesondere auch die täglichen Gänge mit seinem Freunde und Landsmanne, dem gelehrten Kühner, oder mit seinen Großkindern gehörten — hat er es ermöglicht, daſs Zeit und Kraft ausreichten, um die übernommenen Arbeiten zu vollbringen. Er verstand es auch, sich zu beschränken, zu konzentriren. Auf erhebliche Nebenarbeiten ließ er sich selten ein. Im Winter des Jares 1846 war er Mitglied der kirchlichen Konferenz zu Berlin. Im Jare 1857 ernannte ihn der König unter den „angesehenen evangelischen Geistlichen", der ständischen Verfassung gemäß, zur ersten Kammer der allgemeinen Ständeversammlung, und da hat Meyer insbesondere bei der Schulgesetzgebung mitgewirkt. Sodann hat er der Halleschen Konferenz zur Revision der lutherischen Bibelübersetzung Neuen Testaments angehört und bei seiner Pensionirung wurde besonders bestimmt, daſs er auch nach derselben Mitglied jener Konferenz bleiben solle. Unvergessen ist ferner seine Teilnahme an der Vorsynode (1863), aus deren Beratungen die Kirchenvorstands- und Synodalordnung vom 9. Oktober 1864 hervorgegangen ist.

Die wesentlichste Wirksamkeit Meyers lag aber einerseits auf dem Gebiete seines pfarramtlichen und seines konsistorialen Dienstes, andernteils in seiner litterarischen Tätigkeit. Seine Predigtweise war einfach, klar und herzlich, in dem gegebenen Texte und im Ganzen der hl. Schrift fest gegründet. Er war ein vortrefflicher Katechet und verstand es namentlich, die Herzen seiner Konfirmanden zu gewinnen. Im Konsistorium war er ein pünktlicher Arbeiter von kirchlichem Sinne; auch seine eigenen Theologumenen wuſste er dem Bekenntnis und den Ordnungen der Kirche nachzusetzen. Er war ein ausgezeichneter Examinator, von zweifelloser Präzision in seinen Fragen, ein gewandter Lateiner, da bis zu der neuen Prüfungsordnung vom Jare 1868 die lateinische Rede bei den Prüfungen eine ziemlich weitgehende Anwendung fand, und von solcher Sicherheit und Reichhaltigkeit des Wissens, daſs er in voller Freiheit den Prüflingen gegenüber sich bewegen und wolwollend der denselben willkommenen Richtung folgen konnte, ohne doch die feste Leitung zu verlieren. Wer fleißig gearbeitet und etwas Tüchtiges gelernt hatte, konnte sicher sein, daſs dies bei der Meyerschen Prüfung zu Tage kam und freundlich anerkannt wurde. Aber Phrasen, welche zur Verdeckung von Unkenntnis dienen sollten, konnte er nicht vertragen.

Weit über die Grenzen der Hannoverschen Landeskirche hinaus erstreckte sich aber die litterarische Wirksamkeit Meyers. Auch diese läſst, so umfangreich sie ist, doch diejenige Konzentration erkennen, auf welche oben hingewiesen ist. Es war im Wesentlichen nur ein Gebiet, auf welchem er arbeitete; hier war er aber auch völlig heimisch. Und seine ganze Kraft setzte er an die entscheidenden Hauptarbeiten, ohne auf gelegentliche Leistungen, wie Abhandlungen, Rezensionen u. dgl., sich einzulassen.

Die im Jubeljare der augsburgischen Konfession erschienene Ausgabe der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche wurde von Meyer selbst (Vorrede zu

Matthäus ꝛc. 1832) als eine Arbeit angesehen, welche in das eigentliche Hauptwerk seines Lebens zwischeneintrat. Dies große Werk galt dem Neuen Testament. Der ursprüngliche Titel lautete: Das Neue Testament Griechisch nach den besten Hülfsmitteln kritisch revidirt mit einer neuen Deutschen Uebersetzung und einem kritischen und exegetischen Kommentar. Der anfängliche Plan des Verfassers ging dahin, dass das ganze Werk in drei Abteilungen vollendet sein, nämlich erstlich Text und Übersetzung, sodann den Kommentar über die Evangelien und die Apostelgeschichte, endlich den Kommentar über die übrigen Bücher enthalten und, in knapper Fassung die isagogischen Untersuchungen, die Geschichte der Exegese, namentlich aus den griechischen Vätern, und die eigene Auslegung nach strenger, philologischer Methode bietend, ein Handbuch für die Studirenden sein sollte. In weiterer Ferne schwebte dem Verfasser auch noch ein „System des biblischen Rationalismus" (a. a. O. S. XV) vor, eine neutestamentliche Theologie, zur lehrhaften Zusammenfassung der exegetischen Ergebnisse. Meyer hatte das Glück, eine angesehene Buchhandlung in Göttingen zum Verlage bereit zu finden, und im Jare 1829 erschien, dem ersten Plane gemäß, Text und Übersetzung in zwei Bänden. Die erste Probe des Kommentars, die drei synoptischen Evangelien umfassend (419 Seiten), folgte im Jare 1832. Der ursprünglich entworfene Plan wurde jedoch alsbald erweitert und es erschienen nun die ersten Auflagen des Johannes 1834, der Apostelgeschichte 1835, des Römerbriefs 1836, des ersten Korintherbriefs 1839, des zweiten 1840, des Galaterbriefs 1841, des Epheserbriefs 1843 und der Briefe an die Philipper, die Kolosser und Philemon 1847. Die Bearbeitung der übrigen Abteilungen des Kommentars musste Meyer, dessen eigene Tätigkeit durch die neuen Auflagen der von seiner Hand gelieferten Teile völlig in Anspruch genommen wurde, jüngern Mithelfern anvertrauen. Lünemann übernahm die Briefe an die Thessalonicher und den Hebräerbrief, Huther die Pastoralbriefe und die katholischen Briefe, der Unterzeichnete die Apokalypse.

Eine eingehende Würdigung des Meyerschen Werkes würde hier zu weit füren. Das gegenwärtige Theologengeschlecht, zumal in der Hannoverschen Landeskirche, weiß, was es dem heimgegangenen Meister der Exegese verdankt. Eine besonders wertvolle Anerkennung seiner Arbeit empfing Meyer von der Göttinger Fakultät, welche unter Lückes Dekanat ihn am 24. März 1845 honoris causa zum Doktor der Theologie ernannte und dabei bezeugte: propter eximiam ejus eruditionem artemque theologicam eamque praecipue editis excellentissimis doctissimisque in libros Novi Testamenti commentariis, quibus consensu omnium de ornanda et amplificanda hermeneutica sacra praeclarissime mernit, comprobatam. Eine nicht minder bedeutsame Anerkennung lag darin, dass das Werk in englischer Übersetzung, in der zu Edinburg erscheinenden Clarkschen Sammlung, seinen Eingang in England und Amerika fand. Mit eisernem Fleiße und liebevoller Hingebung arbeitend hat Meyer selbst bis an seinen Tod eine lange Reihe neuer Auflagen der verschiedenen Abteilungen seines Werkes besorgt. Und er selbst ist in und an der Arbeit gewachsen. Den Aufrichtigen lässt es der Herr gelingen. Meyer war ein Forscher von reinster Warheitsliebe. Auf jeder Stufe seiner eigenen Entwickelung sprach er genau das aus, was er in ernster Arbeit erkannt hatte, nicht mehr und nicht weniger. Seine Hingebung an das göttliche Wort der Schrift hat ihm ein immer völligeres Hineinwachsen in die heilsame Gnade und Warheit eingebracht; im Laufe der Zeit ist er bei unverbrüchlichem Festhalten an wissenschaftlicher Freiheit und an der unabänderlichen philologischen Methode der Exegese immer positiver, kirchlicher geworden, und wer die allmähliche Ausgestaltung des Kommentars im Einzelnen verfolgt, z. B. die letzte Meyersche Bearbeitung der Synoptiker mit der ersten Ausgabe vergleicht, der wird sehr weite Abstände warnehmen. Fortwärend hat Meyer sich selbst korrigirt und mit rücksichtsloser Offenheit erkannte Mängel an seiner früheren Arbeit beseitigt. In dem großen Werke seines Lebens liegen, dem Gange der kirchlichen Dinge entsprechend, die Spuren tiefgehender Bewegungen, erschütternder Kämpfe, aber auch einer aus

dem ewigen Grunde des Heils herkommenden Erstarkung und Erleuchtung der evangelischen Kirche vor Augen. —

Dass der Kommentar auch nach Meyers Tode in würdiger Weise weiter geführt werde, ist durch die umsichtige, von D. Weiß in Berlin mit Rat und Tat unterstützte Sorgfalt des Verlegers sicher gestellt. Neue Bearbeitung einzelner Abteilungen sind schon von Weiß (Mark. und Luk., Johannes, Römerbr.), von Wendt (Kol.), von Henrici (1 Kor.), von Sieffert (Gal.) und von W. Schmidt (Ephes.) gegeben. — Eine Lebensbeschreibung Meyers hat sein Son, Professor Dr. Meyer, Schuldirektor zu Hannover, in der Vorrede zur 4. Auflage des Kommentars zu den Briefen an die Philipper u. s. w. (1874), einen Nekrolog hat der Unterzeichnete in der Luthardt'schen Kirchenzeitung (1873, S. 498 f.) geliefert. D. Fr. Düsterdieck.

Meyer, Johann Friedrich v., Theologe, Jurist und Statsmann, wurde zu Frankfurt a. M., wo sein Vater, Johann Anton, mit seiner ganzen Famile vom Kaiser Josef geadelt, Kaufmann war, am 12. September 1772 geboren und frühzeitig zu einem wissenschaftlichen Berufe bestimmt. Seine erste Liebe waren die lateinischen Klassiker, die er auf dem Gymnasium, und die griechischen, die er privatim mit Rektor Purmann las. Seinen Kunstsinn bildete er durch Zeichnen, Malen, Harfenspiel. Wärend er von 1789 an in Göttingen mit Eifer dem Rechtsstudium oblag und mit einer juridischen Abhandlung 1792 den akademischen Preis errang, setzte er seine philologischen Studien in Heynes Seminar und Vorlesungen fort und veröffentlichte bereits 1790 eine Abhandlung über die fackeltragenden Gottheiten der Griechen und Römer. 1793 begab er sich nach Leipzig, um sich hier einige Zeit wissenschaftlichen Beschäftigungen und persönlichen Anregungen hingeben zu können; hier fing er auch an, die Philosophie und die Naturwissenschaften in den Kreis seiner Interessen zu ziehen: die Frucht der Leipziger Muße waren eine Reihe von Aufsätzen archäologischen, philosophischen und belletristischen Inhalts, die er 1793 in Heerens Bibliothek, 1794—1795 in Wielands Merkur veröffentlichte, und der zweibändige Roman Kallias, Leipzig 1794. Seine praktische Schule wurde das Reichskammergericht in Wetzlar, wo er in der Tochter des nachmaligen bayerischen Geheimrats von Zwackh seine Gattin fand. Von nun an bewegte er sich in wechselnden Stellungen — zuerst als fürstlich Salm-Kyrburgscher Hof- und Domainenrat, dann als Rechtsanwalt in seiner Vaterstadt, hierauf als pfalz-bayerischer Appellationsgerichtsrat in Mannheim. 1802 ließ er sich dauernd in Frankfurt nieder und übernahm im folgenden Jare die Leitung der Büne, die er zu einer sittlichen Bildungsanstalt zu adeln bemüht war — ein idealer Traum, der an den spröden Schranken der Wirklichkeit zu nichte wurde. 1807 ernannte ihn der Fürst Primas zum Stadtgerichtsrat, 1816 trat er in den Senat, 1821 wurde er Schöffe, vier Wochen später Syndikus, 1837 Gerichtsschultheiß (Präsident des Appellations- und Kriminalgerichtes); in demselben Jare übernahm er die Vertretung der vier freien Städte im Bundestag; 1825, 1839 und 1843 hat er das ältere Bürgermeisteramt bekleidet.

Meyer sah längst in der Bibel ein ehrwürdiges Buch, aber noch verstand er sie im Sinne des herrschenden Rationalismus, und sein Epos Tobias in sieben Gesängen (1800) atmet noch diesen Geist — aber der Ernst der Zeit, der erschütternd in sein Leben fiel und ihn aus einer Stellung in die andere trieb, weckte seine schlummernden tieferen Bedürfnisse; er las die Schrift nicht mehr bloß zum ästhetischen Genuss, sondern zum Trost seiner Seele, er erkannte die Notwendigkeit der Offenbarung, er sah in der Erlösung den Mittelpunkt und das Wesen des Christentums. Aber er verachtete dabei die weltliche Wissenschaft nicht, sondern hielt dafür, ihre Erkenntnisse seien ihm von frühe an gegeben, um sie im Dienst des Heiligen zu verwerten. 1806 und 1807 übersetzte er die theologischen Schriften Ciceros von der Natur der Götter, dem Fatum und der Weissagung, die ihn von der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft zur vollen Erkenntnis der göttlichen Dinge überzeugt hatten; 1813 veröffentlichte er seine Übersetzung der Cyropädie; für die erste Ausgabe von Schlossers „Weltgeschichte in zusam-

menhängender Erzälung" schrieb er 1815 auf des Verfassers Wunsch die Geschichte des Volkes Israel (Bd. I, 25—44). Aber der Schwerpunkt seiner Interessen lag in der Bibelforschung. Noch im 35. Lebensjare (1807) entschloss er sich, das Hebräische gründlich zu lernen, bei der Lektion des Alten Testaments zog er ältere und neuere Übersetzungen sowie die Kommentare zu Hilfe und legte sich einen umfassenden Apparat an. Bald fülte er sich nicht bloß benötigt, von den Exegeten zu nehmen, sondern auch befähigt, zu geben; die Beschreibung der Stiftshütte und des Tempelbaues gab ihm Gelegenheit, seine archäologischen, die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes seine juristischen Kenntnisse zu verwenden. Schon 1812 gab er seine „Bibeldeutungen" heraus, in denen er nicht one Schärfe und Bitterkeit, vielleicht mehr aus dem Schmerz über die eigenen Verirrungen, als aus dem über fremde Torheit erwachsen, die seinem Glaubenssystem entgegenstehenden theolog. Auffassungen der Zeit bekämpfte; allmählich erst „zog er das polemische Schwert ein und dachte darauf im Frieden ein Neues zu bauen". Den anfänglichen Plan einer neuen Bibelverdeutschung vertauschte er bald mit dem einer Berichtigung der lutherischen Übersetzung, die er als ein geistliches Kunstwerk bewunderte, worin der Kirchenstil seine höchste und unantastbare Würde entfalte. Nochmals wurden nun in gründlichem Studium alle Hilfsmittel herbeigezogen und in fortlaufenden, erklärenden Anmerkungen zum revidirten Texte das Beste, was die Exegese bis dahin geleistet, in der knappsten Kürze zusammengedrängt. Im Jare 1819 erschien das Bibelwerk in erster, 1823 in zweiter Ausgabe (jene mit, diese one Anmerkungen); eine Ausgabe letzter Hand mit Anmerkungen hat 1855 die Zimmersche Buchhandlung in Frankfurt veranstaltet. Auf Marheinekes Wunsch schrieb Meyer eine Geschichte dieses Werkes zur Darlegung seines theologischen und exegetischen Bildungsganges, welche jener in den Berliner Nachrichten vom 3. Dezember 1818 veröffentlichte; die theologische Fakultät von Erlangen aber krönte Meyer mit ihrem Doktorgrade, und so trat die seltene Antinomie ein, dass ein Doktor — nicht beider Rechte, sondern der Theologie — in dem Appellations- und Kriminalgerichte der freien Stadt den Vorsitz fürte. Seit 1816 leitete er auch als Präsident die Frankfurter Bibelgesellschaft.

Meyer war indessen nicht bloß biblischer Theologe, sondern Mystiker und Theosophe, und als solcher zeigt er sich besonders in der dritten Periode seines Schriftstellertums. So wenig als die Aufklärerei des Rationalismus konnte ihn die mechanische Weltanschauung des transcendenten Supranaturalismus oder gar die formale Korrektheit der Orthodoxie befriedigen. Natur und Bibel waren ihm nur zwei zusammengehörige, sich gegenseitig erklärende Urkunden einer und derselben Offenbarung. In der Schrift war ihm das helle Licht aufgegangen, das seine Stralen über alle Kreise der Schöpfung, über Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft verbreitet. Auf allen Gebieten war es ihm um lebendiges, organisches Verständnis zu tun: er suchte im Buchstaben den Geist, in dem Keime die zukünftige Entwicklung, in dem Endlichen die Typen des Unendlichen; Zalen und Figuren waren ihm die Formeln ewiger Warheiten, die sichtbaren Dinge ein Bilderbuch voll tiefsinniger Hieroglyphenschrift, die Erscheinungswelt eine Sphäre, in welcher nicht nur die Mysterien einer höhern Welt sich zeigten, sondern auch ihre Kräfte wirksam eingreifen und dem sich kundgeben, der ihre Realität mit frommem Sinne erfasst hat. Seine Schrifterklärung geht darauf aus, den Tiefsinn des göttlichen Wortes zu ergründen, der sich hinter dem grammatischen ebenso verbirgt, als verrät. Mit Vorliebe wandte er sich der Eschatologie und der Apokalyptik zu: aus diesem Streben ging schon 1810 seine Schrift: „Hades, ein Beitrag zur Theorie der Geisterwelt", hervor, sein „Schlüssel zur Offenbarung Johannis von einem Kreuzritter", 1833, und sein letztes Schriftchen: „Blicke in den Spiegel des prophetisches Wortes", 1847. Mit warmer Teilnahme folgte er den Verhandlungen über den Lebensmagnetismus; er bezeichnet diese rätselhaften Zustände als „ein Aufgeschlossensein des natürlich seelischen Vermögens", er nennt sie „Psychopompos in die unsichtbare Welt", befürchtet aber deren seelenverderblichen Betrug, wenn sie der unlauteren Wissbegierde oder gemeinen Neugierde dienen. Seine Ansicht vom Symbol und seine Vorliebe für die symbolische

Lehrart leitete ihn nicht bloß auf die Myſterien der alten Welt, ſondern auch in die Grade der höheren Maurerei. Er gehörte der dem reltifizirten Syſteme zugetanen Loge Karl zur aufgehenden Sonne in Frankfurt bis zu ihrer Auflöſung im Jare 1845 an. Aus dieſer Richtung floß: „Das Buch Jezira, die älteſte, kabbaliſtiſche Urkunde der Hebräer", 1831 (hebräiſch, deutſch, mit Anmerkungen und Gloſſen), ferner „Zur Aegyptologie", 1840, und der Aufſatz über die Culdeer. Sein Hauptwerk ſind die elf Sammlungen der „Blätter für höhere Wahrheit", 1819—1832, woran ſich als zwölftes ſein „Inbegriff der Glaubenslehre", 1832, reiht. In ſeinen Gedichten leuchtet, wie Albert Knapp (ev. Liederſchatz 2. Aufl. S. 1317) ſagt, „ein ganz eigentümlicher duftiger Geiſtesglanz, den man die Romantik Iſraels nennen könnte". Eine Reihe von Rezenſionen hat er unter der Chiffre J. M. O. von 1811—1818 in die Heidelberger Jarbücher geliefert.

Das verhängnisvolle Jar 1848 hat er durchlebt, aber von ſeinen Erſchütterungen wurde er nicht mehr berürt: mit heiterer Ruhe blickte er, faſt lächelnd, in das wüſte, zerſtörungsſüchtige Treiben und den leidenſchaftlichen Kampf der Parteien; es war, als hinge der nach der Heimat verlangende Geiſt nur noch durch loſe Bande mit dem wegemüden Gefärten der langen Wanderung zuſammen. Das Ende des Jares fand ihn bereits mit völlig erſchöpften Kräften auf dem Kranlenlager, von dem er nicht mehr erſtand. Am 27. Januar 1849 verſchied plötzlich Abends ſeine Gattin; 13 Stunden ſpäter folgte er ihr in das Land des Schauens. Am 31. Januar wurden beide Leichen von einem proteſtantiſchen und katholiſchen Geiſtlichen zum Friedhofe geleitet. Vgl. die biographiſchen Skizzen vor der Auswahl aus den Blättern für höhere Wahrheit, Stuttgart 1853, I, V—XL.

Senior Dr. Steitz.†

Meyfart oder Mayfart, Johann Matthäus, lutheriſcher Theolog zu Coburg und Erfurt, als enthuſiaſtiſcher Myſtiker one Unwiſſenheit und als reformatoriſcher Tadler der Schäden ſeiner Zeit einer der treffliſchſten Vorläufer Speners, ward im J. 1590 zu Jena im Hauſe ſeines Großvaters *) als der Son eines Geiſtlichen zu Walwinkel am Thüringer Walde, nachher zu Hayna an der Neſſe, geboren. Auf der Schule zu Gotha erhielt er eine ausgezeichnete philologiſche und philoſophiſche Bildung; zu der letztern gehörte eine Vorliebe für die ramiſtiſche Lehre und Methode, welche ihn aber nicht, wie ſo viele andere, gegen humaniſtiſche Studien und Ariſtoteles eingenommen machte. In Jena und Wittenberg verband er das Studium der Logil mit dem der Phyſik und Ethik, des Altertums und der Geſchichte. Erſt nach ſolcher Vorbereitung, 1611 zum Magiſter kreirt, ging er zur Theologie über.

Inzwiſchen war außer Wittenberg, Leipzig und Jena noch eine vierte ſächſiſche Hochſchule eröffnet zu Coburg. Nicht durch ſtrenges Luthertum, wie Jena und Wittenberg, ſondern was nötiger ſchien, durch ſtrengere Zucht und Sitten und Gemeinnützigkeit für das Vaterland ſollte das im Jare 1605 eröffnete Gymnaſium Caſimirianum Jena und alle übrigen lutheriſchen Univerſitäten übertreffen; in dieſem Sinne hatte der Herzog Johann Caſimir von dem jenaiſchen Humaniſten Wolfgang Heider die Statuten für dasſelbe entwerfen laſſen, und ſtellte es, wie ſich ſelbſt, unter die geiſtliche Leitung Johann Gerhards, welcher auch, nachdem er ihn 1616 an Jena verloren hatte, dennoch ſtets mit ihm und ſeiner Hochſchule in engſter Verbindung blieb.

An dieſer Lehranſtalt wurden in demſelben J. 1616 Meyfart als Profeſſor angeſtellt und 1623 mit der Direktion derſelben beauftragt; 1624 erwarb er auch in Jena die theologiſche Doktorwürde. Er ging auf die Eigentümlichkeit der neuen

*) So die Memorie bei Witten, Mem. theol. S. XVIII, p. 1007, „ex schedula, quam beatus vir non nemini in calamum dictavit". Anders die Memorie in Gottfr. Ludwigs Ehre des Caſimiriani in Coburg, daſelbſt 1725—29, Bd. 2, S. 261: „In vitam introivit a. 1590, d. IX. Nov. in Thuringia Walwinckeliae prope Waltershusam, unde et Waltershusanus saepe dictus est".

Schule mit Geiſtesverwandtſchaft ein. Als ſeine erſten Schriften *) werden theologiſche Disputationen ſchon aus den Jaren 1617—19 angefürt; ein größeres dogmatiſches Werk fing er 1620 an: prodromus elucidarii theologici s. distinctionum theol. centuriae duae, ex omnium prope theologorum, qui post exhibitam A. C. floruerunt, scriptis collectae etc. nach den zwei erſten zu Caburg 1620 in 4° gedruckten Bänden, welche nur die Abſchnitte de theologia, de philosophiae sobrio usu, de S. S. und de symbolis enthalten, brach er die Arbeit ab. Dann folgten mehrere palemiſche Schriften; dahin gehört eine Fortſetzung der im Jare 1614 angefangenen disputationes antiiesniticae des weimariſchen Theologen Alb. Grawer unter dem Titel: „Grawerus continuatus", T. II etc., Coburg 1623 in 4°; noch umfangreicher iſt der Anti-Becanus sive manualis controversiarum theol., a Becano collecti, confutatio, L. 1627, 2 Bände in 8°, im erſten nur über die drei von Becanus vor allen hervorgehobenen Hauptpunkte de ecclesia, de iudice controversiarum und de vocatione ministrorum, im zweiten über ſpeziellere Diſſenſe; endlich der „Nodus Gordius Sophistarum solutus, h. e. de ratione solvendi argumenta sophistica etc. libri IV, Coburg 1627 in 8°; durch die beigebrachten theologiſchen Beiſpiele, welche ſo zalreich ſind, daſs das Buch einen beſondern, nach allen Artikeln des dogmatiſchen Syſtems geordneten Index derſelben gibt, gehört dieſe Schrift auch der theologiſchen Palemik an. Zugleich aber kündigt ſie ſich als eine philoſophiſche Vermittlung von Ariſtoteles und Petrus Ramus an, wie ſie denn auch faſt jedesmal zweierlei Löſungen der beſtrittenen Sophismen nebeneinander ſtellt, die eine iuxta doctrinam Peripateticam, die andere iuxta doctrinam Ramaeam. Auch dies Vermitteln war ſchon den Abſichten bei Stiftung des Caſimirianums gemäß; als erſte Lehrſtunde wird 1607 die „dialectica Philippo-Ramaea" genannt. Doch wird ſonſt Meyfart um dieſe Zeit noch ziemlich allein geſtanden haben, wenn auch noch nicht mit ſeiner Anerkennung der Philoſophie überhaupt und der Notwendigkeit ihrer friedlichen Verbindung mit der Thealogie, doch mit ſeinem verſönenden Aufſuchen des Guten ſogar in zwei philoſophiſchen Syſtemen, deren Anhänger einander ſonſt noch ſo feindlich entgegenſtanden. Noch ſeltener damals, wenn auch noch natürlicher, war es, daſs dieſe durch Philoſophie wie durch Geſchichte und Poeſie des Altertums erregte Selbſttätigkeit ſich bei ihm verband mit einem ſehnſüchtigen Suchen höchſter Ideale, mit einer innigen ſelbſterlebten Chriſtusliebe, mit einem enthuſiaſtiſchen Verweilen bei jenſeitigen und überirdiſchen Zuſtänden der Vollendung, aber darum auch, wenn er auf der Erde um ſich her blickte, mit einer Scharfſichtigkeit für die Verwüſtung der Kirche, für die Erſtorbenheit der blaß traditionellen, bei der Menge blaß nachgeſprochenen Theologie one eigenes Leben, und für die neben dieſer theoretiſchen Verirrung wuchernden ſittlichen Schäden. Dies zeigen noch zwei Reihen ſeiner deutſchen Schriften die einen eschatologiſchen Inhaltes, die andern reformatoriſch den gröbſten und folgenreichſten Gebrechen beſonders der damaligen lutheriſchen Kirche Deutſchlands entgegengerichtet.

Die erſte beginnt 1626 mit der „Tuba novissima, d. i. von den vier letzten Dingen des Menſchen, nämlich vom Tod, jüngſten Gericht, ewigem Leben und Verdammnis, vier Predigten gehalten zu Koburg", gedruckt daſelbſt 1626 in 4°; die dritte von dieſen, ebenſo wie die zweite über Matth. 17 gehalten (die erſte über Weisheit Sal. 5, die letzte über Luk. 16, 19 ff.), ſchließt S. 85 mit Meyfarts Liede „Jeruſalem, du hochgebaute Stadt", welches er hier auf die Aufforderung folgen läſst: „Weint doch vor Freuden, die ihr vor Freuden nicht triumphiren wollt, erſeufzet doch vor Freuden, die ihr vor Freuden nicht jauchzen wollt,

*) Meyfarts Schriften ſind aufgezält hinter der Memorie bei Witten S. 1011 und vollſtändiger bei Ludwig a. a. O. S. 264—67 und bei Brigleb, Geſch. des Gym. Casim. Acad. 1793, S. 178—82. Auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel finden ſich alle bei Witten genannten Werke, ausgenommen die Arx Sionis, die Meletemata, den Anti-Becanus und „de resurrectione mortuorum", aber keine der zalreichen Disputationen, welche bei Ludwig und Brigleb mehr genannt ſind, und zwar meiſt one Druckort; ſind dieſe vielleicht nur handſchriftlich vorhanden, oder nachher in die größeren Sammlungen übergegangen?

erſtummet dach var Freuden, die ihr vor Freuden nicht reden wallt: Jeruſalem" u. ſ. w., und dann werden die einzelnen Verſe des Liedes, welches hier als der Ausdruck des Heimwehs und der überirdiſchen Sehnſucht echter Chriſten daſteht, nach mehrmals durch Zwiſchenreden unterbrochen. Welch eine andere Sprache und Kraft hier, wie die ſanſt gewönliche weitſchweifige der damaligen Kontroverspredigt! Schan dieſe vier Predigten machten einen ſolchen Eindruck, daſs man ihn noch weiter über dieſelben Stoffe hören wallte. So ließ er nach drei größere deutſche Werke in ſechs ſtarken Oktavbänden folgen, zuerſt zwei Bücher „von dem himmliſchen Jeruſalem, auf hiſtariſche Weiſe ane alle Streitſachen aus den haldſeligſten und fröhlichſten Kantemplationen alter und neuer gelehrter Väter und Männer beſchrieben und bei dieſen betrübten Läuſten allen frammen Chriſten zu einem Traſt neben anmutigen precationibus iaculatoriis ader Seufzerlein in Druck verſertigt", Caburg 1627, 2 Bde. in 8°, ſpätere Auflagen z. B. Nürnberg 1664, 8° und 1674, 8°; ferner „das hölliſche Sodoma", aber die ewige Verdammnis, „auf hiſtariſche Weiſe" u. ſ. ſ. wie varher (nur ſtatt „haldſeligſten und fröhlichſten" ſteht hier „inbrünſtigſten und andächtigſten"), Coburg 1630, 2 Bde. 8°, auf einer Ausgabe van Nürnberg 1671 in 8° ſteht „zum fünſten Mal gedruckt"; endlich „das jüngſte Gericht, auf hiſtariſche Weiſe" u. ſ. ſ. wie vorher, Nürnberg 1632, 2 Bände in 8°, auf einer Ausgabe, Nürnberg 1672, heißt es „zum achten Male wieder gedruckt". Ein deutſcher Dante vall Gelehrſamkeit und Phantaſie, wie dieſer, wird kaum irgendwa, ſa wie er ſich in dieſen Werken darſtellt, anzutreffen ſein; die Menge und die ſchnelle Auſeinanderſalge der Ausgaben zeigt, wie dürſtend in der dürren Zeit der lutheriſchen Schalaſtik und Polemik das deutſche Land nach der Erfriſchung ſo lebendiger Myſtik und Paeſie war.

Die zweite Klaſſe ſeiner deutſchen Schriſten, nämlich diejenigen, welche man reſarmatariſche nennen darf, gehören erſt ſeinem ſpäteren Wirkungskreiſe und ſeinen letzten Jaren an. In der Anhänglichkeit an ſein Caſimirianum und an deſſen ſtrenge und ſramme Sitte blieb er ſich ſtets gleich; er ſchrieb auch nach mancherlei andere Lehr- und Schulbücher für dasſelbe, wie 1627 das Mellificium oratorium, 1628 das Compendium geographiae u. a. Aber im Jare 1631 ader wal erſt 1633 *), nachdem Guſtav Adalf Erfurt eingenammen und die dortige Univerſität als eine lutheriſche herzuſtellen angeſangen hatte, ließ er ſich als Profeſſar der Theolagie dorthin berufen, ward 1635 Rektor der Univerſität, wurde auch Paſtor und zuletzt Senior des geiſtlichen Miniſteriums, und blieb hier bis an ſeinen frühen Tad am 26. Januar 1642. Hier nötigten ihm andere Sitten wie die ſeiner „Caſimirianer", wenn auch nach nicht ſo verdorbene, wie ſie ein Jarhundert ſpäter in Erfurt herrſchten, andere Schriſten ab; dach auch über verbreitetere Schäden, als die ſeiner nächſten Umgebung, ließ er nach dem idealen Aufſchwung ſeiner eſchatalogiſchen Werke nun in dieſen ſpäteren Schriſten ſein Gericht warnend und ſtrafend ergehen. Und gerade an die verbreitetſten und dadurch unbemerkteſten, aber verderblichſten Gebrechen wagte er es hier faſt one Gemeinſchaft und Mitwirkung, aber nicht ane eigene Geſar, Hand anzulegen. Seine „chriſtliche Erinnerung an gewaltige Regenten und gewiſſenhafte Prädikanten, wie das abſcheuliche Laſter der Hexerei mit Ernſt auszuratten, aber in Verfalgung desſelben auf Kanzeln und in den Gerichtshäuſern ſehr beſcheidentlich zu handeln ſei", Schleuſingen 1636, in 4°, nachher widerhalt in Thamaſius' „Schriften vam Unfug des Hexenprozeſſes", Halle 1703, S. 357—584, gehörte zu den erſten und eindringlichſten Warnungen var den Gräueln, welche man hier durch Gewanheit und Verbildung (ſ. aben Bd. VI, S. 95) erträglich und berechtigt zu finden gelernt hatte; in der Varrede bezeugt er, wie er die Schriſt ſchan vier Jare vorher beendigt habe, es ſei aber „das Werk auf Druckereien wegen vieler Verhinderung zur Seite gelegt"; aber „ſollte ich gänzlich ſchweigen, würde mein Gewiſſen betrübt werden"; er ſei „vartrefflicher Männer und Freunde Gutachten hierin gefalgt, welche ihm heftig angelegen bei ſo beſchaffenen Umſtänden in dem Handel fortzufaren"; zwar nicht „aller Orten ſei der Hexenprazeß den Rechten

*) Erſteres Jar nennt die Memorie bei Witten, letzteres die bei Ludwig S. 262.

und der Billigkeit ungemäß", aber er gibt doch zu erkennen, daſs er es an den meiſten ſei; er preiſt „den katholiſchen, aber lobwürdigen Mann, der die praxin criminalem geſchrieben", Fr. v. Spee, one ihn zu nennen. Seine „chriſtliche Erinnerung von den aus den hohen Schulen in Deutſchland entwichenen Ordnungen und ehrbaren Sitten", Schleuſingen 1636, in 4°, welcher 1634 eine akademiſche Rede, „Bildniß eines waren Studenten der hl. Schrift, genommen aus dem ehrlichen Leben des Propheten Daniel auf der königlichen Akademie zu Babylon", Erfurt 1634, in 4°, vorhergegangen war, zog eine andere Schmach Deutſchlands hervor; ſie beſchrieb den ſittlichen Zuſtand auf den lutheriſchen Univerſitäten, beſonders bei der künftigen Generation der Geiſtlichen, und wies den Zuſammenhang nach, in welchem dieſer mit dem Verfall der humaniſtiſchen Studien und der Lebloſigkeit der ſcholaſtiſch gewordenen Theologie, mit der Unterdrückung der von Melanchthon ausgehenden Anregungen und der Aufmunterung der gegenſeitigen Anfeindung um der jedem vorgeſchriebenen Tradition willen ſtand; ſie verletzte aber dadurch ſo gründlich die Selbſtſeligkeit derer, die am zuverſichtlichſten „ſich dünkten, die Säulen der lutheriſchen Kirche zu ſein", daſs ſelbſt ein Mann, wie Johann Gerhard in Jena, wenigſtens Hoe von Hohenegg gegenüber in der zu freimütigen Schrift faſt nur Hypochondrie und Preſsvergehen zu ſehen vermochte *), und daſs unter der Schande des Pennalismus noch Jarzehnte hindurch das neue Geſchlecht lutheriſcher Geiſtlicher ſo gründlich verdorben werden konnte, daſs es zunächſt nur durch die Abſchwächung des Pietismus widerherzuſtellen war. Noch weiteren über die Grenzen des Univerſitätslebens hinausgehenden Reformen und einer Vereinigung von Kräften dafür ging Meyfart in dieſen ſeinen letzten Jaren nach; eine Denkſchrift desſelben mit Vorſchlägen, wie den Sitten der Geiſtlichen, dem Gottesdienſte, der Kirchenzucht und Gebetszucht abzuhelfen, und dem Nepotismus und der Simonie, dem Kirchenunfrieden und dem gegenſeitigen Haſs zu wehren ſei, wurde friedliebenden Theologen, wie Calixtus und Val. Andreä, zur Begutachtung und Anſchließung vorgelegt, und Fürſten, wie Herzog Auguſt von Braunſchweig, intereſſirten ſich dafür; ein lateiniſches Programm Meyfarts, De concilianda pace inter ecclesias per Germaniam evangelicas, Schleuſingen 1636, ſtellte 17 Eigenſchaften zuſammen, durch welche Theologen zur Friedensſtiftung ungeeignet zu werden pflegten, z. B. insufficientia morum et eruditionis, metus odii et invidiae, intuitus humanae auctoritatis. Aber ſolche Eigenſchaften waren auch damals noch ſtark und verbreitet genug, um jeden bleibenden Erfolg des Meyfartſchen Reformations- und Friedenswerkes zu verhindern; er konnte zuletzt die Theſen dazu nur in ſein Werk über die akademiſche Sittenzucht, wie zu den Akten aufnehmen. Andere ſeiner letzten Schriften ſtanden dieſen Aufgaben fern. So ging auch er, wie man von Calixtus geſagt hat, an ſeiner Zeit „faſt ſpurlos vorüber, aber wie eine Weisſagung". **Henke †.**

Micha, der Prophet. 1) Der Name מִיכָה iſt eine Abkürzung von מִיכָיָהוּ (2 Kön. 22, 12) oder מִיכָיְהוּ (Richt. 17, 1) oder מִיכֶהוּ (2 Chr. 18, 8 K'thib) = מִיכָיָהוּ (2 Chr. 13, 2; 17, 7) wer iſt wie Jahve? Der Bedeutung nach entſpricht alſo das Wort vollkommen dem Namen מִיכָאֵל und מִישָׁאֵל (quis quod Deus? 2 M. 6, 22). Dieſe Erklärung wird beſtätigt durch die Stelle 7, 18, wo der Prophet höchſt warſcheinlich auf ſeinen Namen anſpielt, ſowie durch Jer. 26, 18, wo das K'thib מִיכָיָה geleſen werden muſs, weil die Maſſoreten lediglich, um die Identität des dort erwänten Micha mit unſerem Propheten hervorzuheben, im K'ri die Bemerkung יתיר י gemacht haben. 2) Von den Lebensumſtänden des Propheten iſt wenig bekannt. In ſeinem Buche 1, 1 und bei Jeremia

*) Sein Brief an Hoe vom 30. Auguſt 1636 in Fiſchers vita Gerhardi p. 545. Noch härter urteilen andere, ſ. Tholuck 17. Jarh. 1, 278 ff.; dagegen Val. Andreä nannte ihn „academici inquinamenti exactus censor, ut novus Actaeon a canibus suis laceratus". Seleniana Aug. p. 332.

a. a. O. wird er מֹרַשְׁתִּי genannt. Die LXX zu Mich. 1, 1 überſetzt dies τὸν τοῦ *Μωραθεί*, wärend ſie es Jer. 26, 18 mit ὁ *Μωραθίτης* widergibt und auch die Vers. Syr. Hexapl. gibt Mich. 1, 1 den Aquila ſo wider, daſs nach dieſer Überſetzung מורשתי für den Namen des Vaters müſste gegolten haben. Die Sprachwidrigkeit dieſer Überſetzung ſpringt in die Augen. Ob aber nicht מֹרַשְׁתִּי als Stammesname zu nehmen iſt, ſo daſs המורשתי den der Familie Moreſchet oder Moraſchah Angehörigen bezeichnet? Der ſprachlichen Form nach wäre das nicht unmöglich. Indes ſpricht doch dagegen, daſs wir von einer Familie Moreſchet nichts wiſſen, wärend eine Ortſchaft Moreſchet nicht nur aus dem Onomaſtikum des Euſebius und Hieronymus (vgl. den Prolog des letzteren zur explan. Mich.: ad Michaeam de Morasthi, qui usque hodie juxta Eleutheropolin haud grandis est viculus), ſondern auch aus dem Propheten ſelbſt bekannt iſt (1, 14). Micha wäre demnach der Moraſthite genannt wie Elias der Thisbiter, Nahum der Elkoſite, Jeremia der Anathothiter u. a. — Daſs das Moreſchet 1, 14 des Propheten Geburtsort war, wird dadurch ſehr warſcheinlich, daſs wenn nicht alle, doch jedenfalls die meiſten der 1, 10—15 genannten Botſchaften dem ſüdweſtlichen Teile des Gebietes von Juda angehören. Es iſt alſo offenbar, daſs Micha für dieſen Landſtrich ein beſonderes Intereſſe hatte. Da nun ein Moreſchet in dieſem Diſtrikte liegt und Micha המורשתי genannt wird, ſo iſt es jedenfalls das Natürlichſte, anzunehmen, daſs er ſo heißt, weil jenes Moreſchet ſein Geburtsort war. Das Intereſſe für die Heimat alſo war es, das Micha beſtimmte, jene Ortſchaften, trotz ihrer Geringfügigkeit, namhaft zu machen. Der Name Moreſchet kommt ſonſt nicht mehr und auch 1, 14 nur in der Verbindung מֹרֶשֶׁת גַּת vor; es iſt deshalb möglich, daſs die Form des st. abs. מֹרַשְׁה lautete. Daſs Euſebius und Hieronymus im Onomaſtikum den Ort *Μωραθεί* und Morasthi nennen, hat ſeinen Grund ſicher nur in ihrer Unkenntnis des Hebräiſchen, vermöge deren ſie das gentilicium mit dem nom. primitivum verwechſelten. Daſs מורשתי nicht abzuleiten iſt von dem 1, 15 (vgl. 2 Chr. 20, 37) ebenfalls genannten מָרֵשָׁה, wie der Chaldäer und nach ihm viele Ausleger gewollt haben, ergibt ſich aus den Punkten mit Gewiſsheit. Die Verbindung מרשת גת hat die alten Überſetzer (LXX, Hier., Chald., Syr.) ſowie viele Ausleger bis zu Hitzig (1. Aufl.) herab verleitet, מרשת an dieſer Stelle (denn überhaupt leugnen ſie die Exiſtenz einer Ortſchaft dieſes Namens nicht) als nom. appel. (haereditas, possessio Gath) zu nehmen. Die Gründe dagegen ſ. bei Caſpari, Micha S. 36 ff. Der hauptſächlichſte iſt der, daſs M. im ganzen Zuſammenhang der Stelle nur vom Verluſte jüdiſcher Orte redet, der Gedanke alſo, daſs Juda die Hoffnung auf die Widereroberung Gaths aufgeben müſſe, wider den Zuſammenhang iſt. Die Verbindung מרשת גת beſagt vielmehr, daſs Moreſchet in der Nähe von Gath lag, wie dies auch Hieronymus (Prol. zu Mich. und Onom.) beſtätigt. Vgl. Caſpari a. a. O. S. 42; Fürſt, W.B. u. מוֹרַשְׁת. Denn Moraſthite wird Micha in der Überſchrift und Jer. 26, 18 hauptſächlich wol deswegen genannt, um ihn von anderen Michas (es tragen im A. T. außer unſerem Propheten noch elf Perſonen dieſen Namen, ſ. Caſpari S. 3 f., Simonis Onom. S. 78 f. 148. 537) und insbeſondere von dem Propheten Micha ben Jimla (1 Kön. 22, 8) zu unterſcheiden. Die Identität beider iſt von Hieronymus (ad Paulin.), Pſeudo-Dorotheus (in der Synopsis de vita et morte prophetarum), Pſeudo-Epiphanius (*περὶ τῶν προφητῶν*), Iſidorus von Sevilla (L. VII Orig. s. Etym. c. 8) u. a. ganz wider Chronologie und Geſchichte behauptet worden. Nur ſo viel läſst ſich ſagen, daſs unſer Prophet ſich mit Bewuſstſein an ſeinen gleichnamigen Vorgänger anſchloß, denn die Worte, mit welchen unſer Buch 1, 2 beginnt (שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם), ſind identiſch mit denen, welche 1 Kön. 22, 28 als der Schluſs der prophetiſchen Rede des älteren Micha mitgeteilt werden. War Micha alſo ein Moraſthite, ſo gehörte er ſeiner Abſtammung nach dem Reiche Juda an (denn Moreſchet kann, weil öſtlich von Eleutheropolis gelegen, nur zum Reiche Judas gehört haben). Aber auch ſeine prophetiſche Tätigkeit hat er in Juda und zwar in Jeruſalem

ſelbſt, wenigſtens vorzugsweiſe, ausgeübt. Das ſieht man teils aus Jerem. 26, 18, wo er als zu Hiskia, Judas König, und zu dem ganzen Volk von Juda redend dargeſtellt wird, was nirgends anders als zu Jeruſalem geſchehen ſein kann, teils aus der Überſchrift und dem Inhalt ſeines Buches. Denn dieſe Überſchrift benennt nur die 3 judäiſchen Könige Jotham, Ahas, Hiskia, und obgleich die Authentie der Überſchrift von manchen angefochten wird, ſo wird doch die Richtigkeit der darin ausgeſprochenen Tatſache, daſs M. ein judäiſcher Prophet war, von niemand bezweifelt. Auch der Inhalt des Buches beſtätigt dieſelbe. Denn obwol die Überſchrift ſagt, daſs Micha weisſagte über Samaria und Jeruſalem, womit der Inhalt (ſ. Caſpari S. 119) übereinſtimmt, ſo bleibt Jeruſalem und Juda doch immer der Hauptgegenſtand ſeines Schauens. Über die Zeit ſeines prophetiſchen Auftretens differiren die Anſichten. Zwar erteilt die Überſchrift eine ganz beſtimmte Angabe; aber die Authentie derſelben wird, wie bemerkt, in Zweifel gezogen und von den Kritikern wollen die einen finden, daſs er zwar unter Jotham, Ahas und Hiskia gelebt, aber nur unter Hiskia geweisſagt und geſchrieben habe, die andern, daſs er mit ſeinem Leben und Wirken nur der Zeit Hiskias (und Manaſſes) angehöre. Der Raum erlaubt es nicht, in das Nähere dieſer Unterſuchung einzugehen. Wir verweiſen auf die überaus gründliche und erſchöpfende Auseinanderſetzung Caſparis a. a. O. S. 59 ff., wo überzeugend dargetan wird, daſs Mich. 1, 1 und Jer. 26, 18 in keinem Widerſpruche ſtehen, daſs der Inhalt ſeines Buches, obwol unter Hiskia aufgezeichnet, dennoch deutliche Spuren der Zeiten des Jotham und Ahas an ſich trägt. Insbeſondere macht Caſpari aufmerkſam auf das Verhältnis von Jeſ. 2, 2—5 zu Mich. 4, 1—5. Wenn Micha als der genuine Urheber dieſes Stücks anzuſehen iſt [was immer die nächſtliegende Annahme bleibt, da dasſelbe bei Jeſaja ‚wie ein ſeine eigenen Weisſagungen einleitender und bevorwortender Text‘ ſteht, und die Meinung, daſs es weder bei Jeſaja noch bei Micha urſprünglich iſt, ſich nicht ausreichend begründen läſst], ſo folgt, da Jeſ. 2—5 zugeſtandenermaßen zu den älteſten Stücken dieſes Propheten gehört, mit Notwendigkeit, daſs wir in Mich. 4, 1—4 ein ſchon zu Jothams Zeiten und zwar damals, als derſelbe noch Mitregent ſeines ausſätzigen Vaters Uſia war (2 Kön. 15, 5), geſprochenes Wort vor uns haben. Übrigens iſt zuzugeben, daſs allerdings die Tätigkeit Michas der Zeit des Hiskia inſofern vorzugsweiſe angehörte, als er unter Hiskia [alles, was zu verſchiedener Zeit von ihm geſprochen worden, ‚mit der hiezu nötigen Veränderung der Form‘] in ſeinem geſchriebenen Buch zuſammenfaſste und durch die öffentliche Vorleſung ſeiner Schrift (Jer. 26, 18) ſeine prophetiſche Wirkſamkeit in konzentrirender Weiſe abſchloſs; vgl. Drechsler, Jeſ. I, S. 173 ff.; Hofmann, Weiſſ. u. Erf. I, S. 216. Steht hienach der terminus a quo der Wirkſamkeit Michas feſt, ſo folgt aus 1, 6 f. (וְשַׂמְתִּי שֹׁמְרוֹן לְגַל הַשָּׂדֶה וגו׳), daſs wir den terminus ad quem in die Zeit vor der Zerſtörung Samariens, alſo vor 722, mithin ſpäteſtens in das ſechſte Jar Hiskias zu ſetzen haben. [Andere, wie Hitzig, Steiner, laſſen die Kapp. 3—7 ſpäter, erſt nach dem Fall Samariens verfaſst ſein. Nach Stade ſoll das Buch Micha erſt nach dem Exil ſeine jetzige Geſtalt erhalten haben und von dem unter Ahas und Hiskia wirkenden Propheten nur der Abſchnitt Kap. 1—3 nach Ausſchaltung von 2, 12. 13 herrüren können, eine Meinung, welche einen ungenügenden Einblick in den inneren Zuſammenhang des Buches, wie in das Weſen der altteſtamentlichen Prophetie verrät.] 3) Was den Inhalt des Buches betrifft, ſo weisſagt Micha das Strafgericht Gottes über die Reiche Iſrael und Juda. Samaria ſoll es zuerſt treffen und dann Juda. Als Urſache dieſes Gerichts bezeichnet der Prophet vorzugsweiſe die Sünden der Vornehmen und ihrer Helfershelfer, der falſchen Propheten. [Was letztere weisſagen, eine glückliche Wendung der gegenwärtigen Lage, eine Widerſammlung des geſamten Volkes durch Jahves Machterweiſung (2, 12—13), das wäre der Zeitgenoſſenſchaft des Propheten genehm. Aber letzterer — man beachte das gegenſätzliche וְאֹמַר 3, 1 — hat ganz Anderes zu verkünden, nämlich ein Gericht über Juda, welches auch Jeruſalem zu einem Trümmerhaufen und den Tempelberg zur Waldhöhe macht

(3, 12). Erſt jenſeit dieſes Gerichts ſchaut dann Micha den Anbruch einer neuen Zeit, in welcher Zion der unter dem von dort ausgehenden Geſetz Jahves friedlich lebenden Welt Mittelpunkt werden und Jahve ſein zerſtreutes Volk ſammeln wird, um ſein König zu ſein für immer und damit das zerſtörte Zion wider zu einer Königsſtadt zu machen (4, 1—8). Aber zuvor — ſagt der Prophet — muſs die Bewonerſchaft der Stadt in die Fremde wandern nach Babel. Indem er Babel nennt, ruft er uns den Anfang des Völkertums in Erinnerung; denn dort nahm dasſelbe ſeinen Urſprung, und wie es dort begonnen, ſo war Babel damals noch Mittelpunkt des Weltverkehrs, die Weltſtadt, wie Aſſur die Weltmacht. Wenn es nun von Zions Volk heißt, daſs es gefangen nach Babel wandern muſs, ſo iſt dies der ſtärkſte Ausdruck für den Gedanken, daſs es ſeiner Eigentümlichkeit, ſeiner Sonderſtellung unter den Völkern verluſtig zu gehen Gefar läuft. Bis dahin zurückgeworfen, von wo das Völkertum ausging, ſcheint es im Strudel des Weltverkehrs, deſſen Mittelpunkt Babel iſt, untergehen zu ſollen (vgl. Hofmann, Weiſſ. u. Erf. I, S. 245). Aber es wird von dort erlöſt und heimgebracht werden. Micha widerholt (4, 9—13) jene Weisſagung Joels von einem Tag des Streits, wo ein Heer der ganzen Völkerwelt Jeruſalem vergeblich befehden wird und darüber zu Grunde geht; aber erſt dann wird dies geſchehen, wenn Zions Volk zuvor nach Babel gekommen und von dort zurückgebracht ſein wird. Jetzt — in der näheren Zukunft — muſs Zion die Miſshandlung ſeines Königs durch ſeine Feinde ſehen, und von wo David gekommen, aus dem geringen Bethlehem (alſo aus dem auf ſeinen damaligen Stand zurückgebrachten Hauſe Davids, in dem es ſich befand, als David aus Bethlehem geholt ward) wird der König kommen, welcher das einheitlich heimgebrachte Volk regiert und ſchirmt, der König, auf deſſen Kommen es von je abgeſehen war, der von Alters her im Kommen begriffen iſt (מוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם). Bis ihn gebiert, die ihn gebären ſoll, wird Jahve ſie dahin geben; dann wird aber der Reſt ſeiner Brüder d. h. Juda ſamt denen von Iſrael zurückkehren und in Frieden leben, gegen fremde Macht ſiegreich ſich behauptend (4, 14—5, 8). Man ſieht, wie im 4. und 5. Kap. die prophetiſche Rede ihren Höhepunkt erreicht. Um den inneren Zuſammenhang derſelben zu verſtehen, will nicht überſehen ſein, worauf v. Hofmann (Schriftbew. II, 2 S. 538) aufmerkſam gemacht hat, daſs der Prophet dreimal eine nähere und eine fernere Zukunft einander gegenüberſtellt: Zion wird zerſtört, ehe es der Sitz jener die Welt umſpannenden Friedensherrſchaft Jahves wird (3, 12—4, 8); Zions Volk wird nach Babel weggeführt, ehe es ſeinen Sieg über das Völkerheer davonträgt (4, 9—13); Zions König wird der Miſshandlung ſeiner Feinde preisgegeben, ehe jener Son Davids erſteht, der ein Reich des Friedens gründen und über das einheitliche Iſrael herrſchen wird (4, 14—5, 8). Von der Höhe, zu der ſich die Weisſagung in Kap. 4 und 5 aufgeſchwungen, ſteigt ſie im 6. Kap. wider herab, indem ſie zur Gegenwart ſich wendend in Form eines Rechtsſtreits die Schuld des Volkes dartut und zeigt, in welcher Weiſe allein dieſelbe warhaft geſühnt werden könne, wie dies aber in der Gegenwart nicht geſchehe, weil da das Volk in ſeinen Sünden verharre, wofür ihm der Prophet das Unheil ankündigt, von dem es zur Strafe für ſeine Untreue betroffen wird. Auf dieſe Drohung (6, 9—16) antwortet dann die gläubige Gemeinde in Iſrael mit einem Bußgebet, in welchem ſie die Allgemeinheit des tiefen ſittlichen Verderbens reumütig bekennt und ſich unter das göttliche Zorngericht beugt (7, 1—6), aber auch ihren Glauben ausſpricht, mit welchem ſie auf Jahve wartet, der ihr aushelfen wird, und ſich ſchließlich mit dem Ausdruck guter Zuverſicht gegen Babel — ſomit alſo gegen die Völkerwelt, deren Mittelpunkt Babel iſt — kehrt und ſich deſſen getröſtet, daſs Gottes Zorn, den ſie getragen, vorübergehen, hingegen Babel fallen wird, um nicht wider zu erſtehen; und wenn Babel fällt, ſtrömt es herbei zu Jahve aus Ägypten und Aſſur und füllt das Land von Ägyptens Grenze bis zum Euphrat, von Meer zu Meer, von Gebirg zu Gebirg. Dieſe Hoffnung, der die Gemeinde Ausdruck gibt, geht dann V. 14 über in ein Gebet zu ihrem Gott um Erneuerung der früheren Gnadenbeweiſe, worauf Gott mit der Verheißung ant-

wortet, daſs er ſeinem Volk die Wunder der Vorzeit erneuern werde (V. 15—17) und der Prophet mit dem Lobpreis der Gnade und Barmherzigkeit des Herrn ſchließt (V. 18—20)].

Dies der Inhal des prophetiſchen Buches Michas. Der Form nach zerfällt dasſelbe in drei Abſchnitte, welche auch äußerlich dadurch ſich herausheben, daſs ſie alle gleichmäßig mit שִׁמְעוּ anfangen: 1, 2; 3, 1; 6, 1. Was den grammatiſchen Charakter der Sprache betrifft, ſo iſt derſelbe klaſſiſch rein. Den rhetoriſchen Eigentümlichkeiten nach ſteht Micha zwiſchen ſeinen beiden Zeitgenoſſen Hoſea und Jeſaja gewiſſermaßen mitten inne, jedoch ſo, daſs er letzterem bedeutend näher ſteht, als erſterem. Denn wärend er mit Hoſea nur in dem ſprunghaften Charakter der Rede, in dem raſchen und plötzlichen Wechſel der Übergänge zuſammentrifft, iſt er vermöge tief innerlicher Geiſtesverwandtſchaft der würdige Genoſſe Jeſajas. Er teilt mit ihm die wundervolle Miſchung von Milde und Strenge, von Sanftmut und Erhabenheit, die draſtiſche Lebendigkeit und Vorliebe für künſtliche Redeformen. In letzterer Beziehung ſteht namentlich die Stelle 1, 10—15 mit ihren künen Paronomaſien einzig da. Quo certior esset — ſagt Carpzov in ſeiner introd. III, p. 375 — doctrinae fides, voluit Deus Jesajam et Micham loqui simul quasi uno ore et talem consensum profiteri, quo possent convinci omnes rebelles.

[Spezialarbeiten zu Micha ſind: Chytraei explic. Michae proph. (1565); Ed. Pococke, Commentary of Micha and Malachia (1677); Großſchopf, Die Orakel des Proph. Micha (1798); Juſti, Micha überſ. und erl. (1799); Hartmann, Micha neu überſ. und erl. (1800); Caſpari, Über Micha den Moraſthiten (2 Thle. 1852); Reinke, Der Proph. Micha (1874). Vergl. ferner Schnurrer, Animadvv. phil. crit. ad vat. Mich. (1783); A. L. Bauer, Animadvv. critt. in duo priora capp. proph. Mi. (1790); die Abhandlung von Meier in Zellers theologiſchen Jahrbüchern I, 3; Hofmann, Weisſag. u. Erf. 1841; Schriftbew. I u. II, 2 (ſ. das Verz. der erkl. Schriftſtellen); Hengſtenberg, Chriſtol., 1. Aufl., Bd. III, S. 238 ff., 2. Aufl., Bd. I, S. 474 ff.; Stade, Zeitſchr. f. d. altteſt. Wiſſenſchaft, Jhrgg. 1881, H. 1, S. 161 ff. (vgl. Gieſebrecht in Schürers theol. Litteraturzeitung 1881, N. 19, S. 443 f.].

Was die Sage Mannigfaltiges über Micha gedichtet hat, kann man bei Pſeudo-Epiphanius und Pſeudo-Dorotheus, ſowie bei Sozomenus VII, 29 coll. Huetius, demonstr. evang. I, 437, Carpzov l. c. III, 373 sq. nachleſen.

(E. Nägelsbach †) Volck.

Michael, ſ. Engel Bd. IV, S. 225.

Michaelis, eine Familie, aus der im 17. und 18. Jarhundert mehrere Glieder ſich auszeichneten als gelehrte Orientaliſten und — wie damals beides verbunden zu ſein pflegte — ſcharfſinnige Theologen, die ſich beſonders um Exegeſe und Kritik des Alten Teſtaments große Verdienſte erwarben.

I. Johann Heinrich Michaelis, geb. zu Klettenberg in der Grafſchaft Hohnſtein am 26. Juli 1668, zuerſt für die Handlung beſtimmt, ging dann zum Studium der Philoſophie und Theologie über und legte ſich beſonders auf die morgenländiſchen Sprachen, wie er noch 1698 zu Frankfurt a. O. bei dem berühmten Ludolph das Äthiopiſche lernte. Darauf begann er in Halle, wo damals Speners Schule ihren Hauptſitz hatte, Vorleſungen zu halten und ward bereits 1699 a. o. Profeſſor der morgenländiſchen Sprachen daſelbſt, 1709 ordinarius der theologiſchen Fakultät, 1732 deren Senior und Inſpektor des theologiſchen Seminars. Er war durch zwei Dinge ſehr einflusſreich: 1) dadurch, daſs er im Schoße der Spenerſchen Gefülstheologie den kritiſchen Verſtand vertrat, was für die Ausbildung der geſammten Bibelauslegung in Halle ſehr wichtig ward. Denn als durch H. A. Francke das Collegium orientale theologicum eingerichtet werden ſollte — das erſte Seminar für tiefere exegetiſche Gelehrſamkeit — ward von ihm vorzugsweiſe der Plan für dieſe Anſtalt entworfen (vgl. die Zeitſchrift: Franckens Stiftungen II, S. 209 ff.). „Schon unterrichtete und zum Lehramte

geübte Anlagen zeigende Studirende wurden unter Leitung eines sich auszeichnenden Aufsehers in gesellschaftliche Verbindung ihres täglichen Lebens gebracht. Sie sollten immer lateinisch sprechen und schreiben, Sprachkenntnisse und Schrifterklärung das Ziel ihres Strebens sein. Sie sollten wenigstens in den ersten Jaren ihres Aufenthaltes in dieser Pflanzschule das Alte Test. järlich einmal, das Neue Test. dreimal in den Grundsprachen durchlesen, dabei für jenes immer die alexandrinische Übersetzung benützen. Nicht nur in der hebräischen und chaldäischen Grundsprache, auch in den andern verwandten orientalischen Sprachen sollten sie geübt werden". Diese Anstalt, in welcher gelehrte Morgenländer, wie Salomo Negri und Rali Dadichi eine zeitlang lehrten, ward wärend ihrer zwanzigjärigen Dauer eine Pflanzschule, aus welcher bedeutende gelehrte Exegeten hervorgingen. Heinrich Michaelis war die Seele derselben. 2) Auch dadurch hatte Johann Heinrich Michaelis große Bedeutung, dass er eine kritische Handausgabe des Alten Test.'s veranstaltete, in welcher 5 Erfurter Handschriften und 10 gedruckte Ausgaben verglichen und ihre Varianten angezeigt wurden. Leider war die Kollation, aus der gemeinsamen Arbeit jener Anstalt hervorgegangen und zu rasch gefertigt, nicht so zuverlässig, wie es erforderlich gewesen wäre, hätte jene Ausgabe (seit 1720 mehrmals in verschiedenen Formaten) eine Grundlage für weitere kritische Behandlung des alttestamentlichen Textes abgeben sollen. Er selbst gab ausfürliche Anmerkungen dazu in drei Quartbänden heraus, wobei er namentlich die alten Übersetzungen fleißig zu Rate zog (vgl. J. D. Michaelis, Orient. und exeget. Bibliothek, I, Frankf. a. M. 1771, S. 207—222).

Mancherlei schätzbare exegetische Arbeiten über einzelne Bücher des Alten Testaments, namentlich die über die Hagiographen (Halis 1720, 3 Voll. 4), stehen noch in gutem Ansehen, wärend die eigentlich grammatischen völlig veraltet sind. Dagegen mehrere Dissertationen und der sonderbare Lebenslauf Peter Heylings in Lübeck und dessen Reise nach Äthiopien (Halle 1724, 4°) noch immer beachtenswert sind. J. H. M. starb hochgeehrt am 10. März 1738 im 71. Lebensjare.

II. Christian Benedikt, des vorigen Schwesterson (Orient. Bibl. a. a. O. S. 212), war zu Elrich in der Grafschaft Hohnstein am 26. Januar 1680 geboren, hatte gleichfalls in Halle seine theologischen und orientalischen Studien gemacht und eine große Gelehrsamkeit erworben. Er hatte in seiner Auffassung etwas Originelles und ward bald als Docent sehr beliebt. 1713 wurde er außerordentlicher, 1714 ordentlicher Professor der Philosophie, aber erst 1731 ordentlicher Professor der Theologie, 1738 auch der griechischen und orientalischen Sprachen, in welchen Ämtern er wirkte, bis er am 22. Februar 1764 im hohen Alter von 84 Jaren starb. Er war als Schriftsteller nicht sehr fruchtbar, aber gründlich und besonders sein Tractatus criticus de variis lectionibus N. T. cante colligendis et dijudicandis (1749) gegen Bengels kritische Künheit gerichtet, lässt seinen Scharfblick in hellem Lichte erscheinen. Auch die dissertt. de antiquitatibus oeconomiae patriarchalis (1728. 1729. 4°) sind interessant.

III. Johann David Michaelis, des letzteren Son, fruchtbarer als beide, fand in seiner Zeit für seine Bestrebungen den besten Boden; denn er war einer jener Geister, welche die Brücke bilden von ihrer Zeit zu einer neuen, die im Heraufziehen begriffen ist. Daher fand er auch allgemeine Anerkennung, wie er auch ein treuer und unermüdlicher Forscher und ein durchaus ehrenwerter Mann war, aber freilich keine Burg, sondern eine sehr morsche Stütze der damals verbleichenden alten Orthodoxie. — Geboren zu Halle am 27. Februar 1717 besuchte er daselbst die Schule des Waisenhauses, dann die Universität, die damals in besonderer Blüte stand. Nach seiner Promotion unternahm er eine Reise durch England und Holland, die sehr viel beitrug, seinen Blick zu erweitern und ihm neue Hilfsquellen für seine exegetischen, vornehmlich orientalischen und historischen Studien zu eröffnen. Mit Studien, Vorlesungen, Bibliothekarbeiten und Herausgabe von Schriften über hebräische Grammatik eifrig beschäftigt, hatte er bereits den Ruf ungewönlicher Gelehrsamkeit und Tüchtigkeit erworben, als ihn der berühmte Kurator von Göttingen, Freiherr von Münchhausen, 1745

zuerſt als beſoldeten Privatdocenten für dieſe Univerſität gewann, deren tätiges Mitglied und Zierde er bis an ſein den 22. Auguſt 1791 erfolgtes Lebensende geblieben iſt. Bereits 1746 ward er Profeſſor der Philoſophie, 1750 ordentlicher Profeſſor der orientaliſchen Sprachen. Mit dem großen Haller arbeitete er die Statuten der damals errichteten königl. Akademie der Wiſſenſchaften aus, deren Sekretär und Mitdirektor er war, bis Miſshelligkeiten ihn zum Rücktritt von dieſen Stellen und zum Austritt bewogen. Von 1753—1770 nahm er an der Leitung der Göttinger Anzeigen teil. Seiner großen und erfolgreichen Tätigkeit fehlte die Anerkennung nicht: er ward 1761 Hofrat, 1775 Ritter des ſchwediſchen Nordſternordens (daher oft Ritter Michaelis genannt), kaiſerlicher Rat, auch 1787 geheimer Juſtizrat. Seine hinterlaſſene Selbſtbiographie (1793) wie ſein von Buhle herausgegebener litterariſcher Briefwechſel (Leipzig 1794—1796 in 3 Bänden) enthält viel ſeine Zeit Charakteriſirendes. Heyne und Eichhorn haben ihm Gedächtnisſchriften gewidmet.

Johann David Michaelis war ſehr fruchtbar und vielſeitig als Schriftſteller 1) zunächſt in ſeinem eigentlichen Hauptfache, wo er durch die orientaliſche und exegetiſche Bibliothek, die er von 1771 an (mit Regiſter 24 Teile) und dann wider als neue o. u. e. B. (bis 1793) leitete, eine bedeutende Herrſchaft auf dieſem Gebiete übte. Es gelang ihm darin nicht wenig. So veranlafste er ſchon 1761, dafs König Friedrich V. von Dänemark Reiſende nach Arabien ſchickte, denen er eine Reihe von wichtigen Fragen in einem eigenen Buche vorlegte (Frankfurt 1762, 8°), die beweiſen, wie ſehr er auf dieſem Gebiete orientirt war: Früchte dieſer Reiſe waren die wichtigen Forſchungen und Beobachtungen von Carſten, Niebuhr und Forskål. Auch machte er viele fremde Arbeiten auf dieſem Gebiete bekannt, denen er eigene, beſonders über ſyriſche und arabiſche Sprache, beifügte. 2) Sehr zalreich ſind ſeine exegetiſchen Schriften über das Alte und Neue Teſtament, unter denen beſonders erſtere zum Teil von großem Werte, beſonders für das hiſtoriſche Sachverſtändnis. So gab er in 13 Bänden eine umſchreibende Überſetzung des Alten Teſt.'s (1769—1786, 4°) mit ſehr ſchätzbaren Anmerkungen, wenn auch die ſteife, oft hölzerne Überſetzung wenig gelungen iſt. Es folgte eine ähnliche Umſchreibung der Bücher des Neuen Teſtaments (1790, 2 Th. 4°), denen die viel wertvolleren Anmerkungen über dasſelbe für Ungelehrte (1791 f. 4 Th. 4°) folgten. Engliſche Paraphraſen über bibliſche Bücher fürte er in die deutſche Litteratur ein. Auch manche exegtiſche Monographieen erſchienen von ihm: über die drei wichtigſten meſſianiſchen Pſalmen (1759) (1793 ed. Schleusner), 1. Buch der Makkabäer (1778), Prediger Salomons (2. Ausg. 1762) u. a. 3) Wichtiger noch ſind ſeine Schriften zur Kenntnis der Sprache des Alten Teſt.'s, wie die Supplementa ad lexica hebr. (1786, 2 Bde. 4°) treffliche Beiträge geben, nicht nur zur Sprache, auch zu bibliſchen Altertümern, Geſchichte, Geographie, Naturkunde u. ſ. w. Hervorzuheben iſt auch die Abhandlung: Beurteilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgeſtorbene hebräiſche Sprache zu verſtehen (Bremen 1757). 4) Recht eigentlich ſeine Stärke war die Sacherklärung der hl. Schrift, wovon ſehr bedeutende Schriften Zeugnis ablegen: Abhandlung von den Ehegeſetzen Moſis (1755, 2. Aufl. 1768, 4°) und vorzüglich: Moſaiſches Recht (1770, 2. Aufl. 1775, 6 Bde. 8°), Spicilegium Geographiae exterorum (1769. 1780, 2 Bde. 4°). Auch die Bearbeitung von Rob. Lowths Schrift: De sacra poësi Hebraeorum c. notis (1758. 1761, 2 A. 1768, 2. Voll. 8°), Verſuch einer Erklärung der 70 Jahrwochen (1771) und der Begräbnis- und Auferſtehungsgeſchichte nach den vier Evangelien (Halle 1783) gehören vorzugsweiſe hierher, wie manches in den vermiſchten Schriften (1766. 1769) und dem Syntagma commentationum (Göttingen 1759. 1767). Ein großer Teil dieſer Arbeiten war aus ſeiner Sitte hervorgegangen, Vorleſungen über ausgewälte ſchwierige Stücke des Alten Teſt.'s zu halten, bei denen die Zuhörer ihre Gedanken vorbringen konnten, daher bisweilen ſolche mit Nennung der Namen ihrer Urheber erſcheinen. 5) Er las aber auch regelmäßig über Dogmatik und Moral, obwol er, da er nicht Profeſſor der Theologie war, dafür jedesmal einer beſonderen königlichen Erlaubnis bedurfte. In dies Gebiet gehört nur zur Hälfte der „Entwurf einer

typiſchen Gottesgelehrtheit“ (1763), der erſte Verſuch, die Lehre von den Typen als ein Ganzes wiſſenſchaftlich zu behandeln, — aber freilich in ſehr äußerlicher Weiſe. Wie verblichen das kirchliche Bewuſstſein bei ihm ſchon war, zeigt ſich recht deutlich in ſeiner Schrift: Gedanken über die Lehre von der heil. Schrift von Sünde und Genugtuung (Bremen 1779, 8°), worin eine frühere (1748) völlig umgearbeitet erſcheint. Darin wird angenommen, „daſs die beſondere Beſchaffenheit der erſten Verſündigung, oder das Eſſen von der verbotenen, gleich einem Gift wirkenden Frucht die ſchlimme Dispoſition zu den unmäßigen und gewaltſamen Trieben, in welche man das Weſen der Erbſünde ſetzte, verurſacht habe“. Wie die Erbſünde, ſo wird auch die Gnade ganz äußerlich gefaſst: Aufhebung der Strafe um der Beſſerung willen, wie dieſe ſelbſt nur als abſchreckendes Exempel, nicht als durch die göttliche Gerechtigkeit geboten angeſehen ward (vergl. F. Baur, Die chriſtliche Lehre von der Verſöhnung, II, II, 3, S. 530—562). Noch nackter erſcheint die Äußerlichkeit ſeines Standpunkts in ſeinem Compendium Theologiae dogmaticae (G. 1760), und beſonders in deſſen deutſcher Bearbeitung (1787, 8°). Hier erklärt er ſich in der Vorrede bekanntlich dahin: „Ich habe, das geſtehe ich aufrichtig, in meinem ganzen Leben kein anderes Zeugnis des heiligen Geiſtes empfunden, als das iſt, was man in der hl. Schrift als eine Anzeige und Spur ihrer Göttlichkeit antrifft“ — nämlich die Wunder. — Noch weniger tief geht die von Ständlin herausgegebene Moral (Glückſeligkeitslehre) 1792, 2 Bände 8° (der dritte Teil Bd. 1—4 enthält die im Plane derſelben mit begriffene, vom Herausgeber hinzugefügte Geſchichte der Sittenlehre Jeſu). 6) Von beſonderer Bedeutung und daher hier ans Ende aufgeſpart ſind noch Michaelis' Arbeiten zur Einleitung in das Alte und vorzüglich das Neue Teſtament. Bereits 1750 erſchien die Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes, welche anfangs von geringer Bedeutung in jeder folgenden Ausgabe doppelt ſo ſtark als in der vorhergehenden ſich zu einem vollſtändigen und wichtigen Repertorium dieſer Disziplin vor dem Publikum ausbildete (4. A. 1788, 2 Quartbände). Man lieſt darin, ſagt Eichhorn, was bis auf Michaelis und zu ſeiner Zeit zur kritiſchen Geſchichte des Neuen Teſt.'s in Anregung kam, auch die Geſchichte ſeiner eigenen Meinungen darüber, „ſein eigenes Wanken, Wägen, Raten, Fehlen, bis er endlich auf die Punkte kam, die er glaubte feſthalten zu können: — lauter prüfende Diskuſſionen, worin er ſich ſo gut wie andere Schritt für Schritt ſtreng kritiſirt. Freilich wird dadurch der Vortrag aufgehalten und der Gang etwas beſchwerlich, dagegen aber etwas inſtruktiver für jeden, der ſich erſt in ſolche Unterſuchungen hineinſtudiren will“. Der Überſetzung von Herbert Marſh's Zuſätzen und Berichtigungen durch Roſenmüller ſind auch noch Bemerkungen von Michaelis beigefügt, welche zeigen, wie er unermüdlich bis an das Ende beſſerte und forſchte. — Schade, daſs es ihm nicht vergönnt war, die Einleitung in das Alte Teſtament, deren erſter Teil 1787 zu Hamburg erſchien, zu Ende zu füren.

Die ganze Vielſeitigkeit ſeines Strebens erkennt man erſt, wenn man mit dieſen theologiſchen Arbeiten manche Aufſätze in ſeinen zerſtreuten kleinen Schriften (Jena 1794- 1795, 4 Lieferungen), ſeinem Raiſonnement über die proteſtantiſchen Univerſitäten (Frankfurt 1769—1776, 4 Hefte) und andere gelegentliche Arbeiten vergleicht. Er war einer der wirkſamen Männer, die viel angeregt haben und nicht vergeſſen werden können, wenn auch nur Weniges von ihm zum Abſchluſs gebracht worden iſt. **L. Pelt †.**

Midianiter, ſ. Arabien Bd. I, S. 599.

Midraſch. I. Bedeutung des Wortes*). מִדְרָשׁ bedeutet zunächſt ganz

1) Das Wort מדרש findet ſich zwar ſchon 2 Chron. 13, 22 מִדְרָשׁ הַנָּבִיא עִדּוֹ und 24, 27 מִדְרָשׁ סִפְרֵי הַמְּלָכִים; es iſt aber ſehr zweifelhaft, ob dieſe beiden bibliſchen Stellen irgend etwas zur Aufhellung des ſpäteren Sprachgebrauches beitragen. An der zweiten Stelle iſt סִפְרֵי vielleicht eine Gloſſe. Die LXX haben hier nur τὴν γραφήν (Die Codices 19. 93

allgemein Forſchung und zwar ſowol in dem Sinne von „Studium“, „Theorie“, z. B. Aboth I, 17 לֹא הַמִּדְרָשׁ עִקָּר אֶלָּא הַמַּעֲשֶׂה (daher mehrfach ſynonym mit תַּלְמוּד, z. B. ſteht ת' in demſelben Satze jer. Peßachim III, 7, Blatt 30ᵇ, Z. 41 ff.), als auch in der Bedeutung „Auslegung“, z. B. Miſchna Kethuboth IV, 6: „Der Vater iſt nicht zum Unterhalt ſeiner Tochter verpflichtet. So deutete (דה המדרש דרש) Eleaſar ben Aſarja den Satz der Kethuba: Die Söne werden erben [nach dem Tode des Vaters] und die Töchter werden Unterhalt empfangen [alſo auch nach dem Tode des Vaters]“, vgl. j. Jebamoth XV, Blatt 14ᵈ, Z. 39 ר' לעזר בן עזריה עבד כתובה מדרש. Speziell wird dann Midraſch auf die Beſchäftigung mit der heil. Schrift bezogen, z. B. j. Joma III, 6, Bl. 40ᶜ, Z. 23 „כל מדרש ומדרש כענינו jede Schriftdeutung muſs ſich nach dem Inhalt richten“, Geneſis Rabba Sekt. 42: „זה המדרש עלה בידינו מהגולה בכל מקום שנאמר וידי בימי צרה dieſe Schriftdeutung haben wir aus dem babyl. Exil mitgebracht, daſs überall, wo in der hl. Schrift ויהי בימי vorkommt, eine Leidenszeit gemeint ſei“. Daher בית המדרש das Studienhaus, das Haus, in welchem man dem Schriftſtudium oblag. Endlich wird מדרש, Mehrzal מדרשים, konkret zur Bezeichnung älterer Werke gebraucht, welche Schriftforſchung enthielten, zum Teil ſo, daſs die betreffenden Schriften auch den Titel Midraſch haben, z. B. Midraſch Ruth. Und zwar wird, da man Miſchna, Thoßeſtha und Thalmud (ſiehe den Artikel Thalmud) nicht zu den Midraſchen rechnet, dieſer Name nur auf Schriften haggadiſchen Inhaltes oder (dies gilt namentlich für einige ältere) doch wenigſtens teilweiſe haggadiſchen Inhaltes angewendet. — דְּרָשָׁה, דְּרָשָׁא bed. Schriftdeutung, דָּרְשָׁא und דַּרְשָׁן bedeutet ſowol Schriftforſcher, Schriftausleger, als auch beſonders Prediger.

II. Weſen des Midraſch. Auf die Königsherrſchaft folgte in Iſrael nicht, wie man gewönlich ſagt, die Periode der Hierokratie, ſondern die Zeit des Nomismus, der Geſetzesherrſchaft. Seit der Rückkehr aus Babel bildete das Geſetz mehr und mehr die Richtſchnur, nach welcher ſich das geſamte äußere Leben regelte, war das Geſetz das Centrum alles geiſtigen Lebens in Iſrael. Der äußere Glanz des Königtums fehlte, nur einige Jarzehnte beſtand unter den Hasmonäern nationale Selbſtändigkeit in einem gegen früher kleinen und unſcheinbaren Gemeinweſen, im Jare 70 nach Chriſto ſank Jeruſalem und mit ihm des Tempels Heiligtum in Trümmer: iſt es da zu verwundern, daſs das Geſetz, das einzige aus der vorexiliſchen Zeit gerettete Heiligtum des Volkes, deſſen Ein und und Alles wurde, daſs die ganze geiſtige Tätigkeit des Judentums den Charakter der Schriftforſchung, des Schriftſtudiums annahm?

Die „Thora Moſis“ war an ſich kein vollſtändiger Geſetzeskodex, ſie war nicht für die Verhältniſſe in den erſten Jarhunderten nach dem Exil, noch weniger für die Zeit nach dem völligen Aufhören des jüdiſchen States berechnet. Sie muſste daher den ſpäteren Zeiten angepaſst und in mannigfacher Beziehung ergänzt werden. Beides geſchah durch Midraſch, Schriftforſchung, Schriftauslegung.

Dieſe auf die Normirung des Lebens durch das Geſetz bezügliche Tätigkeit heißt die halachiſche, die aus ihr ſich ergebenden feſten Normen Halachoth, הֲלָכוֹת. Die kanoniſche Fixirung dieſer Sätze iſt in der Miſchna erhalten; viel halachiſches Material findet ſich aber auch in den Thalmuden (beſonders in den Barajthoth) und in den älteren Midraſchen (Mechiltha, Sifra, Sifre, ſ. hernach V, 1), einiges auch in den Einleitungen ſpäterer Midraſche.

Das Geſetz (Geſetz hier in weiterem Sinne = Bibel, Sammlung der alten heiligen Nationalſchriften; für dieſe Bedeutung von תורה und *νόμος* ſ. d. Art. Kanon des A. T.'s Bd. VII, S. 439. 440 dieſer Enc.) galt dem Juden aber auch

---

108, welche die Rezenſion des Lukianos widergeben, vgl. Theodoret, haben freilich *γραφὴν βιβλίου*, ſ. Field, Hexapla I, 749ᵃ). — Den jeruſalem. Talmud citire ich nach der Ausgabe Krakau 1609 Fol.

als Summe und Inbegriff alles Guten und Schönen, alles Wissenswerten: darum musste es auf alle Lebensverhältnisse anwendbar sein, es musste trösten, ermanen und erbauen, es musste als Alles, wenn auch nur implicite, enthaltend nachgewiesen werden, Aboth V, 22: הסך בה והסך בה דכולא בה (vgl. a. Taylor z. St.).

Diese Verwendung der heil. Schrift geschah gleichfalls durch Midrasch; aber diese midraschische Tätigkeit wird mit dem Terminus Haggada bezeichnet (הַגָּדָה; die Form Agada, אַגָּדָה, besonders im jerus. Talmud und in den Rabboth). Die Haggada schloss sich teils eng an den Bibeltext an, denselben von Vers zu Vers begleitend (Auslegungshaggada, z. B. Bereschith Rabba); zum Teil nahm sie einzelne Schrifttexte, namentlich solche, die zu Festtagen oder ausgezeichneten Sabbathen gehörten, zur Grundlage und knüpfte an dieselben homiletische Vorträge. „Die Haggada, die der Gemeinde den Himmel näher bringen und den Menschen widerum zum Himmel emporheben soll, tritt in diesem Berufe einerseits als Gottes Verherrlichung, andererseits als Israels Trost auf. Darum sind religiöse Warheiten, Sittenlehren, Unterhaltungen über gerechte Vergeltung, Einschärfung der die Nationalität beurkundenden Gesetze, Schilderungen der vormaligen und dereinstigen Größe Israels, Scenen und Sagen aus der jüdischen Geschichte, Parallelen der göttlichen und der israelitischen Institutionen, Lobpreisungen des heiligen Landes, aufrichtende Erzälungen und Trost aller Art der Vorträge wichtigster Inhalt“ (Zunz, G.V. 349. 350). Über diese in Synagoge oder Lehrhaus, geeignetenfalls auch in Privathäusern oder im Freien, vornehmlich an Sabbathen und Festtagen, aber auch bei wichtigen Ereignissen des öffentlichen wie des privaten Lebens (Krieg, Hungersnot; Beschneidung, Hochzeit, Begräbnis u. s. w.) gehaltenen Vorträge vgl. Zunz, G.V. bes. Kap. 20, und J. Hamburger, Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud, II, S. 921—934 (Art. Predigt, religiöse Rede). Endlich wird das Wort Haggada auch gebraucht von mancher anderen Art geistigen Schaffens, aber nur von solchem, das in irgend welcher Beziehung zur hl. Schrift steht. Zu dieser selbständigen oder allgemeinen Haggada „gehören die gnomologischen Sammlungen und Sittenlehren, Fabeln und Gleichnisse, Erzälungen, Sagen und historischen Ausschmückungen, ferner in teilweiser Beziehung die sogenannte Geheimlehre und manche Anklänge an bestimmte Wissenschaften“ (Zunz 61).

III. Schriftliche Fixirung des Midrasch. Die Niederschreibung der Halachoth gewann seit dem zweiten nachchristlichen Jarhundert größeren Umfang: älteste Mischnaredaktionen, offizielle Mischna durch Jehuda ha-Nasi (Rabbi, gestorben nach gewönlicher Annahme im J. 219). Mit dem Aufschreiben der Haggada waren zwar manche Lehrer nicht zufrieden (Zunz 172f. 359a); doch wurden schon früh Haggadoth niedergeschrieben. Von R. Meir wissen wir, dass er am Rande seiner Gesetzrolle haggadische Auslegungen notirt hatte (Zunz 172d. 358e; R. Brüll, Jahrbücher f. Jüd. Gesch. und Lit., I, 1874, S. 235. 236). Sanhedrin 57b Anf. wird mitgeteilt, was R. Jakob bar Acha (Anfang des 3. Jarh.) in ספר אגדתא דבי רב gefunden habe. Da בי רב hier „Schulhaus“, nicht „Haus (Schule) Rab's“ bedeutet, ersehen wir, beiläufig bemerkt, aus dieser Angabe, dass die Haggada auch gelehrt wurde, was durch den im jerus. Thalmud oft vorkommenden Ausdruck רבנן דאגדתא, z. B. j. Maaseroth I, Bl. 48d, Z. 48 und j. Jebamoth IV, Bl. 5c, Z. 62, bestätigt wird. Seit dem ersten Drittel des 3. Jarhunderts ist das Vorhandensein von Haggadabüchern vielfach bezeugt (vgl. auch M. Lattes, Saggio di giunte e correzzioni al lessico talmudico, Turin 1879, S. 28. 29, und M. Lerner, Magazin f. d. Wiss. des Judenth., 1880, S. 208, Anm. 1). Die auf uns gekommenen rein haggagischen Midraschim sind fast durchweg aus späterer Zeit (s. V). Die sowol Haggada als auch Halacha (letztere ursprünglich, wie es scheint, in noch stärkerem Maße als jetzt) enthaltenden Mechiltha, Sifre und Sifra, stammen in ihren älteren Bestandteilen aus dem 2. Jarhundert. Die Untersuchung über die Zeit der Abfassung der Midrasche ist mit sehr großen Schwierigkeiten verbunden, weil die meisten wichtigen uns nicht mehr

in der ersten Redaktion vorliegen, weil Abschreiber wie Drucker mit den Texten häufig sorglos oder gar willkürlich versaren sind, was sich z. B. in Glossen, in Auslassungen und in Entstellungen von Namen zeigt. Auch die Censur hat gar manchen Schaden angerichtet. Als eine banbrechende, wenngleich nicht abschließende Leistung auf diesem Gebiete ist zu rühmen das Buch von Zunz, „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt" (Berlin 1832), dessen Zeitbestimmungen wir hernach in der „litterarischen Übersicht" (V) meist folgen werden. Ehe Weiteres mit Sicherheit ermittelt werden kann, müssen kritische Ausgaben aller wichtigen Midraschim hergestellt werden, wozu bis jetzt nur kleine Anfänge gemacht sind.

Die produktive midraschische Tätigkeit endet im Wesentlichen ziemlich gleichzeitig mit dem Gaonat (der letzte Gaon wirkte bis zum Jare 1040); an die Stelle des Midrasch treten allmählich einerseits die modernen Wissenschaften: Geschichte, Religionsphilosophie und grammatische Exegese, andererseits das Gegenteil der Wissenschaft: die Qabbala.

IV. Hinsichtlich der Struktur der Midrasche müssen wir uns hier auf einige kurze Bemerkungen beschränken.

Ein großer Teil der Midrasche besteht aus homiletischen Vorträgen. Diese Vorträge liebte man einzuleiten durch Anknüpfung des Textes an eine nicht-pentateuchische Stelle (פתח, Proömium פתיחה). Die einfachste Form des Proöms ist die Anfürung eines Verses, dessen Beziehung auf den pentateuchischen Abschnitt, bezw. dessen Anwendung auf das Thema zu finden dem Hörer (Leser) überlassen bleibt. Einfach sind auch die Proömien, in denen der einleitende Vers eine fortlaufende Erklärung erhält, die entweder ganz oder doch in ihrem letzten Teile auf das Thema sich bezieht (vergl. Theodor, Monatsschrift f. Gesch. und Wissensch. des Judenth., 1879, S. 169, und Lerner, Magazin 1880, S. 200. 202). Zusammengesetzt sind diejenigen Proömien, für deren Textvers verschiedene, für sich selbständige Auslegungen verschiedener Haggadisten zusammengestellt wurden. Die letzte Auslegung oder doch deren Schluss muss auf das eigentliche Thema überleiten (Theodor 170, Lerner 204). Die Autoren der homiletischen Midrasche waren, da ihre Sammlungen besonders den Predigern dienen sollten, welche Vorträge selbständig abfassen nicht konnten oder nicht wollten, bemüht, zu jedem Abschnitte (Parascha, Pißqa) mehrere Proömien zusammenzustellen. In der von Buber edirten Peßiqtha hat jeder Vortrag durchschnittlich vier Pethichoth (Theodor 108), Vortrag 11 und 25 haben je sieben (Theodor 168); in Genesis Rabba schwankt *) die Zal zwischen 1 und 7 (Lerner 1880, S. 168). Besonders reich an Einleitungen ist der Midrasch Echa (Klaglieder). — Genauere Untersuchungen über die Proömien in der Peßiqtha s. bei Theodor, Monatsschrift 1879, S. 108. 110—113. 164—175. 271—278, über die in Bereschith Rabba s. bei Lerner, Mag. 1880, S. 168—174. 197—207.

Schon von R. Meir wird berichtet (Sanhedrin 38^b Ende), dass er seine Vorträge aus Halachischem, Haggadischem und Gleichnissen zusammensetzte. Von R. Thanchum lesen wir, dass er einen halachischen Vortrag haggadisch einleitete (Schabbath 30^b). Eine Eigentümlichkeit der jüngeren Midrasche aber (Zunz 234) ist die (freilich sehr verschieden erklärte, vgl. Zunz 354 und Grätz, Monatsschrift 1881, S. 329) Sitte, den haggadischen Vortrag durch Erörterung einer leichten halachischen Frage einzuleiten, vgl. Numeri Rabba Kap. 15—17 und 20—23, Deuteronom. R., Jelamdenu und Peßiqtha Rabbathi (Zunz 258; 252; 227. 231; 242. 243). Das halachische Exordium beginnt in den beiden erstgenannten Werken mit הלכה, in den beiden anderen mit der Formel ילמדנו רבינו, unser Rabbi lehre uns **).

---

*) Sektion 53 hat 9, wol weil der Abschnitt וה' פקד את שרה, Genes. 21, 1, am Neujarstage verlesen und deshalb vielfach ausgelegt wurde (Lerner 169).

**) Die Peßiqtha de Rab Kahana hat (gegen Zunz 195. 227. 355) noch kein halachisches Exordium, vgl. Theodor 1879, S. 166.

Den exegetischen Charakter haben am reinsten bewahrt die sehr alten Midrasche Genesis Rabba (Lerner 1880, S. 162. 166), Mechiltha, Sifre, Sifra.

V. Litterarische Übersicht. 1) Die drei alten Midrasche Mechiltha, Sifre, Sifra haben gemeinsam, dass sie, jenachdem der zu besprechende Schrifttext Anlass gibt, Halachisches oder Haggadisches enthalten. Mech. und Sifre gehören ihren ursprünglichen Bestandteilen nach Ismael, dem Zeitgenossen und Gegner Aqibas (1. Hälfte des 2. Jarh.'s), an, vgl. für Mech. Jehuda Nagar (Vorrede zum Mech.-Kommentar שבות יהודה, Livorno 1801) und M. Friedmann (Mech. S. LV—LXIII) und für beide Geiger (Urschrift und Jüd. Ztschr. IV) und Weiß (Mech. S. XVIII). Nach Geiger repräsentiren diese älteren Bestandteile sowie das mit ihnen eng verwandte jerusalemische Thargum zum Pentateuch eine ältere, strengere, priesterliche Richtung der Halacha, die Ismaels und seiner Schüler, welche Richtung von Aqiba, dem demokratischen Vertreter der Gleichberechtigung Aller, und seinen Anhängern (in Mischna, Thoßeftha u. s. w.) durch eine andere verdrängt worden sei.

a) Mechiltha, מכילתא, eig. Maß, Form, hebr. מִדָּה, dann motivirte Halacha oder halachischer Midrasch (Zunz 47[d]; nach Güdemann in Grätz' Monatsschr. 1870, 283 eig. Kompendium, von כּוּל), kommt als Name des thannaitischen Midrasch zu Exodus erst spät vor (Aruch, Raschi); in älterer Zeit ist unser Buch in der Kollektivbezeichnung Sifre mitgemeint. Gegenwärtig enthält die Mech. Midrasch zu Exod. 12, 1—23, 19; 31, 12—17 und 35, 1—3. Nach Frankel (s. besonders Monatsschrift 1853, 391) war die Mechiltha ihrer ersten Anlage nach halachische Exegese, gab die Erklärung der in Exodus vorkommenden allgemeinen, d. i. für das Individuum giltigen Gesetze und erstreckte sich über Exod. 12, 1—13, 16; 20, 1 (vielleicht auch schon von c. 19 an) — 23, 19; 31, 12—17; 35, 1—3, und wurde der haggadische Teil 13, 17 ff. erst später mit in die Exegese gezogen, vielleicht um die Lücke zwischen den ursprünglichen Teilen auszufüllen. || Ausgaben: Konstantinopel 1515 Fol., Venedig 1545 Fol., Amsterd. 1712 Fol., Wilna 1844 Fol., Wien 1865 8° (auch mit deutschem Titel: Mechilta. Der älteste halachische und hagadische Commentar zum zweiten Buche Moses, kritisch bearbeitet und commentirt nebst einer Einleitung über die historische Entwickelung der Halacha und Hagada in den ältesten Zeiten von J. H. Weiß); Wien 1870, 8° (auch mit deutsch. T.: Mechilta de-Rabbi Ismael . . . mit krit. Noten, Erklärungen, Indices und einer ausführlichen Einleitung versehen von M. Friedmann). || Wolf, Biblioth. Hebraea, II, 1349—1352; III, 1202; IV, 1025; Zunz 47. 48; Frankel, Mtsschr. 1853, 390—398; 1854, 149—158; 191—196.

b) Sifre, thalm. Plur. von סִפְרִי, Bücher; anfangs Kollektivbezeichnung der alten halachisch-haggadischen Midrasche zu Exodus, Num., Deut. im Gegensatz zu Sifra (s. *c*), später, als der Midrasch zu Exodus Mechiltha genannt wurde, Name der gleichartigen Midrasche zu Num. und Deut.; weil mit Num. c. 5 beginnend, auch מ' וַיְשַׁלַּח (s. Num. 5, 2) genannt. Beträchtliche Stücke enthalten ausschließlich oder meist Haggada, welche im Ganzen drei Siebentel des Werkes ausmacht (Zunz 85). || Ausgaben: Venedig 1545 Fol.; Dyhrenfurt 1811 (Teil I) und Radawel 1820 (Teil II), Fol. mit Komm. von Abr. Lichtschein; Wien 1864, 8° (auch mit deutsch. Tit.: Sifré debé Rab . . . mit krit. Noten, Erklärungen, Indices und einer ausf. Einleitung versehen von M. Friedmann. Erster Theil, Text, Noten und Erkl. enthaltend [mehr nicht erschienen]). || Wolf, Bibl. Hebr. II, 1389; IV, 1030 f.; Zunz 47. 85. || Über Mech. und Sifre s. Abr. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, Breslau 1857, S. 434—450. und (mit besonderer Rücksicht auf Weiß und Friedmann) Jüd. Zeitschrift IV (1866), 96—126; IX (1871), 8—30.

c) Sifra, סִפְרָא, d. i. das Buch, auch תּוֹרַת כֹּהֲנִים genannt, Midrasch zu Leviticus und zwar mit Ausnahme weniger Stellen *) halachisch. Auch dieser

*) S. bes. 8, 1—10, 8; 18, 1—5; 26, 3—46 (Frankel, Monatsschr. 1854, S. 453. 454).

Midrasch enthielt nach Geiger (s. u.) ursprünglich sehr starke priesterliche, althalachische, den Ansichten Ismaels entsprechende Bestandteile, ist dann aber durch die Schule Aqibas (bes. Juda), ferner durch Chija und durch Rab Umarbeitungen unterworfen worden, sodass nur wenige Reste von jenen ungeändert geblieben und uns so überkommen sind. Über den Namen Sifra bemerkt Güdemann (Monatsschrift 1870, 281 f.): „Offenbar haben die ältesten Namen für diese Midraschim aus dem Unterrichte sich herausgebildet . . . Nun aber fürt bekanntlich der dem 2. Amoräergeschlechte angehörige R. Assi (Midr. Vajjiqra Kap. 7) es als eine längst feststehende Gewonheit an, dass man den Schulunterricht mit dem dritten biblischen Buche und nicht mit dem ersten begann. In Joma 27ᵃ ist uns noch ein ganzes Stück Vortrages, mit welchem Abaje seinen Son im 3. Buche unterrichtet, aufbewart... Aus diesem Umstande des früheften und vorzugsweisen Gebrauches in der Schule entwickelte sich für das 3. Buch der hl. Schrift... der allgemeine Name ספרא . . . [G. vergleicht mit Recht „Bibel" und „Doctrinale"]. Der Beisatz בי רב ist warscheinlich jüngeren Alters als der Ausdruck ספרא; er drückte nur aus, was doch jeder wusste, dass nämlich das Buch das Schulbuch bedeuten sollte [בי רב bed. also nicht „Rabs Schule", gegen Zunz 46ᵉ und Frankel, Monatsschr. 1854, 150] . . Ganz folgerichtig nannte man nun dem Buche (d. h. dem dritten) gegenüber alle übrigen Bücher insgesamt שאר ספרי oder ספרי דבי רב. Allmählich wurden dann diese Bezeichnungen, welche ursprünglich nur für die biblischen Bücher selbst galten, auf die dazu gehörigen Midraschsammlungen übertragen". || Ausgaben: Venedig 1545 Fol., Vened. 1609—1611 Fol. (u. d. Tit. קרבן אהרן ס' mit Komm. von Aharon ibn Chajjim); Bukarest 1860 Fol. mit Komm. von M. L. Malbim; Wien 1862 Fol. (mit wertvollen Kommentaren von Abraham ben David und dem Herausgeber J. H. Weiß, vgl. Hebr. Bibliographie 1863, S. 78. 79); Warschau 1866 Fol. mit Komm. von Simson aus Sens. || Wolf, B. H. II, 1387—1389; III, 1209; IV, 1030 f.; Zunz 46; Frankel, Monatsschr. 1854, 387—392. 453—461; Geiger, Jüd. Zeitschr. XI (1875), 50—60.

Über die drei genannten Midrasche vgl. Z. Frankel, Hodegetica in Mischnam, Leipzig 1859, S. 307—311; J. H. Weiß, Zur Geschichte der jüdischen Tradition (hebr. דור דור ודורשיו), Wien 1876, Bd. II, 225—239.

2) Midrasch Rabboth. Unter dem Namen מדרש רבות oder רבות fasst man zehn haggadische Midraschim zusammen, welche den Pentateuch und die fünf Megilloth (Hoheslied, Ruth, Klaglieder, Qoheleth, Esther) zum Gegenstande haben. Der erste dieser Midrasche, der zur Genesis, wurde, weil er mit den Worten רבי הושעיה רבה פתח beginnt und er daher als ein Werk dieses Amoräers galt, Bereschith de R. Hoschaja Rabba genanut, wofür man dann später auch בראשית רבה oder minder genau בראשית רבא sagte*). Dann wurde die Bezeichnung Rabba auf je einen Midrasch zu den anderen Büchern des Pentateuchs **) und schließlich auch auf die hernach zu nennenden Midraschim zu den Megilloth übertragen.

a) Zum Pentateuch. *α*) Der älteste und wichtigste ist der Midrasch Bereschith Rabba, welcher in 100 Kapiteln (Paraschen, Sektionen) einen dem Bibeltexte von Vers zu Vers folgenden, sachlichen und sprachlichen, aber auch viele haggadische Zutaten enthaltenden Kommentar zur Genesis bietet. Er ist sicher palästinischen Ursprungs; Zunz 176 verlegt Sammlung und Redaktion „in das 6. Säculum". Durch seine exegetische Art ist B. R. den vorerwänten drei alten Midraschim änlich (Lerner, Magaz. 1880, 166). In den Proömien liegt die Änlichkeit mit jüngeren Midraschen (S. 167); doch ergibt eine Vergleichung mit den Exordien in der Peßiqtha, „dass die Pethicha in B. R. auf einer ältern, in der P. de R. auf einer weitern Stufe der Entwicklung steht" (S. 207). Hieraus, wie aus der

*) בראשית רבא schon in den Halachoth gedoloth, Zunz 174ᶜ.

**) ויקרא רבה im Aruch, Zunz 183; אלה הדברים רבה in den Thoßafoth zu Sebachim 59ᵇ, Schlagwort הא.

Beſchaffenheit der für unſeren Midraſch vorauszuſetzenden Quellen werden wir ſchließen dürfen, daſs dem erhaltenen B. R. ein älterer, minder umfangreicher Midraſch zur Geneſis zugrunde gelegen hat (vgl. Lerner S. 167). Die letzten fünf Kapitel, welche man wol auch nach dem Anfangsworte וַיְחִי (47, 12) benennt, ſind zweifelsone erheblich jünger; ſie ſtammen nach Zunz 256 aus dem 11. oder 12. Jarhundert. Halachiſches findet ſich, dem Inhalte des Textes entſprechend, nur ſelten in B. R. (die Stellen ſ. bei Lerner 1880, 166). || Zunz, 174—179. 254—256; M. Lerner, Anlage des Bereſchith Rabba und ſeine Quellen in: Magazin ſ. d. Wiſſ. des Judenth. 1880, 157—174. 197—237; 1881, 30—48. 92—107 (noch nicht beendet).

β) Schemoth Rabba, שמות רבה, in 52 Kapiteln, zu Exodus, excerpirt die älteren Haggadas, verweiſt ſogar auf Älteres (Theodor, Monatsſchr. 1879, 103 Anmerk.), wenig Halachiſches (Zunz 257[f]), warſcheinlich aus dem 11. oder 12. Jarhundert. || Zunz 256—258.

γ) Vajjiqra Rabba, ויקרא רבה, in 37 Kapiteln, zu Leviticus, paläſtiniſch, „ſcheint etwa der Mitte des 7. Jarhunderts anzugehören“ (Zunz 182). Kein exegetiſcher Midraſch, ſondern 37 ſelbſtändige Vorträge, von denen man z. B. den zweiten „die Auserwälung Iſraels“, den vierten „Körper und Geiſt“, den zwölften „Nüchternheit und Trunkenheit“ benennen könnte. Der an der Spitze der Paraſcha ſtehende Text iſt meiſt nur für die Proömien maßgebend, ſelten wird von ihm der Geſamtinhalt der Paraſche beherrſcht (Lerner a. a. O. 1880, 159). B. R. entlehnt ſchon aus der Peßiqtha (Theodor, Monatsſchr. 1879, 103 Anm.). || Zunz 181—184.

δ) Bamidbar Rabba, במדבר רבה, in 23 Kapiteln zu Numeri. Im zweiten Teil, Sekt. 15—23 (zu den acht Wochenabſchnitten von בהעלתך Num. c. 8 an), haben die Sektionen mit zwei Ausnahmen (18. 19) halachiſche Introduktionen (ſ. ob. IV); beſ. ſtark wird Thanchuma benutzt. Der erſte Teil, Sekt. 1—14 (zu den beiden Wochenabſchnitten במדבר und נשא) iſt wol anfangs gleichartig geweſen; dann aber hat ein Späterer, deſſen Arbeit „ſchwerlich älter als das 12. Jarhundert“ (Zunz 261), einen Strom neuer Haggada hineingefürt. || Zunz 258 bis 262.

ε) Debarim Rabba, דברים רבה und אלה הדברים רבה, in 11 Kapiteln, zu Deuteronomium. Scheint fortlaufende Betrachtungen über den Inhalt des Textes zu enthalten, iſt aber in Warheit, wie Zunz 251[e] gezeigt hat, aus 27 ziemlich gleich großen Abſchnitten zuſammengeſetzt, von denen jeder nur einen beſtimmten Text, und zwar in mannigfaltigen Variationen, behandelt; den Eingang bildet eine Halacha (ſ. ob. IV). || Zunz 251—253.

Die erſte Ausgabe der Rabboth zum Pentateuch erſchien in Konſtantinopel 1512, 4°. Mehr ſ. am Ende von *b*.

b) Zu den fünf Megilloth. Die Midraſche zu den Meg. citirt man meiſt nach den Verſen, zu welchen die anzuführende Bemerkung gehört, zuweilen (ebenſo die Midr. zum Pent.) nach den Blattzalen älterer Ausgaben. *α*) Schir ha-Schirim Rabba, nach dem gleich im Anfange angeführten Verſe Spr. 22, 29 חזית איש מהיר auch Agadath Chaſitha genannt, zum Hohenliede. In dieſem Midraſch iſt die frei ſchaffende Tätigkeit der Haggada ſchon erloſchen; er iſt „mehr die Arbeit einer frühen Jalqutſammlung zum H. L.“ (Theodor, Monatsſchr. 1879, 461). Beſonders benutzt ſind jeruſ. Talmud, Geneſis Rabba, Peßiqtha, Levit. R., außerdem auch uns nicht mehr erhaltene Midraſche, ſ. die ſorgfältigen Nachweiſungen in Theodors Abhandlung „Schir ha-Schirim Rabba und ſeine Quellen“. Monatsſchrift 1879, 337—344. 408—415. 455—462 und 1880, 19—23, vergl. auch desſelben Bemerkungen 1879, 273—275. Vgl. auch Zunz 263. 264 und S. Salfeld, Magazin ſ. d. Wiſſ. des Judenth. 1878, S. 120—125.

β) Ruth Rabba, 8 Paraſchen, „ſchöpft faſt alles aus der jeruſ. Gemara, aus Bereſchith Rabba, Midr. Threni und Vajjiqra R., ſcheint aber auch den be-

bylonischen Thalmud zu benutzen", wird van Raschi zu Dan. 8, 15 und in den Thaßafath zu Jebamath 82b citirt. || Zunz 265.

γ) Midrasch Echa (איכה), auch Megillath Echa (Aruch) und Midrasch Echa Rabbathi (Raschi), welch letzter Name anfangs blos den Midrasch zum 1. Kap. bezeichnete (vgl. Thren. 1, 1 רבתי עם). Durch 33 Praömien eingeleitet, das erste Kap. sa umfangreich wie das ganze übrige Buch, die letzten Abschnitte scheinen später hinzugefügt. Palästinisch. Die Abschließung des ganzen Werkes darf man nach Zunz „nicht vor der zweiten Hälfte des 7. Säculums ansetzen, abwal die namentlich angefürten Autoritäten nicht jünger als der jerus. Thalmud sind". || Zunz 179—181.

δ) Midrasch Oaheleth (Rabba), in drei Ordnungen (סדרים, beginnend 1, 1; 7, 1; 9, 7). „Aus den erwänten Haggadas zum Hahenliede, zu Ruth und Oaheleth ist vieles in Jelamdenu, Debarim R., Peßiqtha Rabbathi und Schemath R. übergegangen; sie bilden zwischen den letztgenannten und der ältern Haggada die Mitte". || Zunz 265. 266.

ε) Midrasch Esther. auch Haggadath Megilla, 6 Paraschen. Inhalt bes. aus jer. Thalmud, Vajjiqra R., Thargumim. In der letzten Parasche, die mit 2,5 beginnt, jüngere Bestandteile. Das Buch wird van Nachmanides und jüngeren oft citirt. || Zunz 264. 265.

Ausgaben der Rabbath zu den Megillath: מדרש חמש מגלות (Pesara?) 1519 Fal., Konstantinapel 1520 Fol.

Gesamtausgaben: Vened. 1545 Fal., 1566 Fal., Krakau 1587/8 Fol. (erste der zalreichen Ausgaben mit dem trefflichen 1550 vollendeten Kammentar מתנות כהונה von Isachar Baer b. Nasthali Kohen aus Szczebrzeszin); Krakau 1608/9 Fal., Amsterdam 1641/2 Fol., Frankf. a. O. 1705 Fol., u. o.; handliche Ausgabe mit mehreren Kamm., Berlin 1866, 4°, zuletzt mit 15 Kamm. in Wilna 1878 Fal. Weiteres, auch über Ausgaben einzelner Teile u. s. w., s. bei M. Steinschneider, Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodlejana, Berlin 1852—1860, gr. 4°, Nr. 3753—3784 [im Folgenden einfach mit Cat. Bod. bezeichnet] und bei M. Raest, Catalag *) der Hebraica und Judaica aus der L. Rasenthal'schen Bibliathek, Amsterdam 1875, S. 808—813. || Außerdem vgl. Wolf, B. H. II, 1423—1427; III, 1215; IV, 1032 f. 1058 f.

3) Peßiqtha. *a*) Der älteste Midrasch dieses Namens, die P. *κατ' ἐξοχήν*, auch פסיקתא דרב כהנא genannt, war lange nur aus Citaten, besonders im Aruch und im Jalqut, bekannt. Zunz versuchte in einer meisterhaften Abhandlung (G. V., Kap. 11) ihren Inhalt zu rekanstruiren. Dass ihm dies im Wesentlichen richtig gelungen, hat die auf Grund vier nachher bekannt (benutzbar) gewardener Handschriften von S. Buber veranstaltete Ausgabe glänzend bestätigt. Diese Peßiqtha besteht aus etwa 30 Hamilien **), welche an Festtagen und ausgezeichneten Sabbathen vargetragen zu werden bestimmt waren. Warscheinlich ist sie zusammengesetzt aus zwei Sammlungen, van denen die eine mit dem Neujarstage begann, wärend die andere Varträge über die 11 (12) Hastaren nach dem 17. Thammus enthielt (3 strafende var dem 9. Ab, dem Tage der Zerstörung Jerusalems, 7 tröstende nach dem 9. Ab und 1 [2] Bußhastare gegen Neujar. Der Anfang der ersten Sammlung ergibt sich daraus, dass R. Nathan im Aruch zwei (nach Zunz' Kambination und nach der Ausgabe) zur Neujarshomilie gehörige Stellen als „am Ansange der Pißqas" stehend citirt; der der zweiten daraus, dass die Peßiqtha zur ersten der drei strafenden Haftaren (דברי ירמיהו Jerem. 1, 1) mit den Worten ר' אחא בר כהנא פתח beginnt. Aus diesem Ansange ist nämlich die bei Meschullam ben Moscheh (ein Geschlecht vor Raschi) und anderen

*) Dieser durch Reichtum des Inhalts wie durch Genauigkeit ausgezeichnete Katalog (1218 Seiten deutsch, 501 Seiten hebräisch) wird der Kürze wegen nur hier citirt.

**) Bei Zunz 29, bei Buber 33 (er zält zwar 31, aber die Nummern 22 und 30 sind doppelt). דרשו, bei Bub. Nr. 24, ist nicht ursprüngtich. Weiteres über die Frage der Echtheit einzelner Vorträge s. bei Theodor, Monatsschrift 1879, S. 104. 105.

(s. Buber Einl. Nr. 2) sich findende Bezeichnung der Peßiqtha als פסיקתא דרב כהנא zu erklären, vergl. das oben (Nr. 2) über den Ausdruck Rabba Bemerkte. Dazu kommt noch, dass Kodex Carmoly wirklich mit dem Vortrage über diesen Sabbath beginnt (Buber S. XLV Ende) und dass Kodex de Rossi Nr. 261 nur die zu diesen elf Sabbathen gehörigen Homilien enthält (unter dem Titel ויהי המטרות, Buber S. XLIX). Die von Buber nach Kod. Luzzatto und Kod. Oxford (Bodl. 150) befolgte Anordnung, welche mit dem Chanukkafeste beginnen lässt, ist sonach nicht ursprünglich*).

Jeder Vortrag beginnt mit einigen Proömien. Dann folgt eine fortlaufende Auslegung zu den einzelnen Versen des Textes (Pentateuchabschnitt oder Haftara), und zwar wird die längste haggadische Ausführung in der Regel an den ersten bezeichnenden Vers oder Versteil des Textes angeknüpft, während die Auslegungssätze zu den übrigen Versen oder Versteilen mehr oder minder kurz sind. Endlich schließen die meisten Vorträge mit der Anführung von Bibelversen, welche die hoffnungsreiche Zukunft Israels verkünden (s. Theodor, Monatsschrift 1879, 108. 109).

Die Schätzung des Alters der P. hängt ab von der Beurteilung des zwischen der P. einerseits und anderen alten Schriften, besonders Genesis R., Levit. R., Echa Rabbathi, andererseits bestehenden Verhältnisses. Zunz 195 ließ die Peßiqtha abhängig sein, erklärte sie daher für jünger als die genannten Haggadot und hielt das Jahr 700 für die ungefähre Epoche ihrer Abfassung. Buber (Einl. Nr. 9), dem A. Berliner, Monatsschr. 1873, 184 (in einer Rezension), und Theodor, Monatsschrift 1879, 102—104 folgen, halten die Peßiqtha für älter, und es scheint mir in der That die Abhängigkeit namentlich der Midrasche Levit. R. und Echa Rabbathi erwiesen zu sein**). Übrigens besitzen wir die P. nicht mehr in der Gestalt, in der sie aus der Hand ihres ersten Urhebers hervorgegangen, sondern sie hat mancherlei Zusätze und Veränderungen erfahren. Das erklärt sich leicht aus dem schon erwähnten Umstande, dass sie eine Sammlung von Vorträgen für Festtage und ausgezeichnete Sabbathe ist (Theodor 1879, 101. 105).

Den Namen Peßiqtha hat schon Zunz 192 richtig erklärt. Er bedeutet „Abschnitt, Sektion, und ist mit Paßuq, Peßiq, Pißqa***) verwandt, wird daher auch anderweitig als Bezeichnung einer Einteilung gebraucht. Ursprünglich hat daher nur jeder einzelne Abschnitt den Namen Peßiqtha oder Pißqa erhalten und zwar mit Beifügung des Titels, welches bei den ältesten Schriftstellern, insonderheit bei R. Nathan, fast one Ausnahme, vermittelst der Präposition . . ד ausgedrückt wird. Das Gesamtwerk wurde daher Pißqoth, d. h. die Pißqas, genannt. Als man aus demselben one Angabe des Abschnittes citirte, ging der allgemeine Name Peßiqtha auf den Gesamtinhalt, folglich auf das ganze Buch über". Vergl. auch Buber, Einleit. Nr. 1; Theodor 1879, 105. || Ausgabe: פסיקתא, auch mit deutsch. Titel: Pesikta, die älteste Hagada, redigirt in Palästina von Rab Kahana.. [nach Handschriften, mit Anmerkungen und Einleitung].. von Salomon Buber, Lyck 1868, 8°. || Zunz 185—226; Geiger, Jüd. Zeitschr. VII (1869), 187—195 (Rez. der Ausg.); J. Theodor, Zur Composition der agadischen Homilien, Monatsschr. 1879, 97—113. 164—175. 271—278. 337—339. 455—457.

b) Peßiqtha Rabbathi ist eine gleichfalls dem jüdischen Jahr folgende (vgl. diese Seite, erste Anm.) Homiliensammlung. Ihr Alter ist sehr streitig. Zunz 244 meinte, die Zeit der Abfassung dürfe „sicher nicht vor der zweiten Hälfte des 9. Jahrh.'s angesetzt werden". Aber der Dichter Elasar Qalir, welcher offenbar P. R. kannte und den Zunz G. V. 305. 363 um das Jahr 975 blühen ließ, ist, wie Zunz selbst

*) Doch verdient Erwähnung, dass die Reihenfolge in Peßiqtha Rabbathi mit der in der Buberschen Peßiqtha in mehreren Punkten, besonders in der Voranstellung des Chanukkafestes, auffällig übereinstimmt, vgl. Zunz 240. 241.

**) Ist aus dem Vorkommen des Wortes פייטן (Dichter) Bl. 179a der Ausgabe ein Schluss gegen sehr hohes Alter zu ziehen?

***) פסקא wird gleichbedeutend mit Peßiqtha gebraucht.

ſpäter (Literaturgeſchichte der ſynagogalen Poeſie, Berlin 1865, S. 31) richtig angab, Saadja's Vorbild geweſen, und wird ſchon dadurch eine frühere Anſetzung der P. R. notwendig. Die zalreichen griechiſchen und lateiniſchen Lehnwörter ſprechen vielleicht gleichfalls für ein höheres Alter. Das Datum 777 nach Zerſtörung des Tempels kann ſehr wol eine Gloſſe ſein (Grätz, Monatsſchrift 1881, 288). Wärend endlich die c. 750 verfaſsten Scheelthoth des R. Acha aus Schabcha nach Zunz in P. R. benutzt ſind, iſt nach dem neueſten Herausgeber der P. R. (Einl. S. 24, Anm. 2) das Verhältnis umgekehrt. Nach Friedmann (daſ. S. 24, Nr. 1) hat ſchon der Redaktor des Levit. R. die P. R. benutzt; ja ſogar in Bereſchith R. fänden ſich Sätze, für welche die Grundlage in P. R. enthalten ſei. Freilich ſei nicht die ganze P. R. von Einer Hand, ſondern Kap. 21—24; 26—28 und 34—37 rürten von drei anderen Verfaſſern her, und zwar ſeien die letztgenannten 4 Kapp. die älteſten im ganzen Buche. Der gedruckte Text iſt durch Lücken und Gloſſen vielfach entſtellt. || Ausgaben: zuerſt one Ort und Jar (4° Prag c. 1656); Sklow 1806, 4°; Breslau 1831, 4°, mit Komm. von Seeb Wolf; Lemberg 1853; Wien 1880, 8° (auch mit deutſchem Titel: Peſikta Rabbati, Midraſch für den Feſt-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe kritiſch bearbeitet, commentirt . . . mit Bibel- und Perſonen-Indices verſehen von M. Friedmann. Nebſt einem Lexidion der vorkommenden griech. und latein. Fremdwörter, von M. Güdemann). Leider hat Fr. keine Handſchriften zu Rate gezogen, obgleich wenigſtens Kodex de Roſſi Nr. 1240 (von de Roſſi ſelbſt irrig für das gleich zu nennende Werk des Tobia ben Elieſer gehalten, ſ. ſeinen Katalog III, 117—119) gewiſs leicht zugänglich geweſen wäre. || Zunz 239—251.

c) Leqach Tob. Mit Unrecht iſt der Name Peßiqtha oder Peßiqtha ſutartha פסיקתא זוטרתא (z. B. bei Aſarja de' Roſſi) dem Midraſch des R. Tobia ben Elieſer beigelegt worden. Der Verfaſſer ſelbſt, der nicht aus Mainz ſtammte, überhaupt kein Deutſcher, ſondern aus קסטוריאה in Bulgarien war (ſ. Buber, Einl. S. 18. 20. 21) hatte ſein Buch טוב לקח genannt, nach Spr. 4, 2 und in Anſpielung auf ſeinen Namen טוביה (daſ. S. 6). Nach den in den Handſchriften erhaltenen Daten zu urteilen, iſt es warſcheinlich im J. 1097 geſchrieben, in den Jaren 1107 und 1108 vom Autor ſelbſt mit Zuſätzen und Verbeſſerungen neu edirt (daſ. S. 23—26). Leqach Tob erſtreckt ſich über den Pentateuch und die Megilloth, „halb Kommentar, halb Haggada, großenteils aus älteren Werken". Bis zum vorigen Jare war nur der die drei letzten Bücher des Pentateuchs umfaſſende Teil gedruckt, Buber veröffentlichte zuerſt die Auslegung auch zu Geneſis und Exodus; die zu den Megilloth *) iſt noch ungedruckt. || Ausgaben: פסיקתא רבתא או זוטרת א, Venedig 1546 Fol. (Lev., Num., Deut.), danach mit dem richtigen Titel מדרש לקח טוב und einem eigenen Kommentar von A. M. Padwa (וארשא), Wilna 1880. Den Midraſch zu Geneſis und Exodus edirte S. Buber, Wilna 1880, 8°, nach drei Handſchriften mit Einleitung und guten Erläuterungen: מדרש לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרתא, auch mit deutſch. Titel: Lekach tob (Peſikta ſutarta), ein agadiſcher Commentar zum erſten und zweiten Buche Moſis von Rabbi Tobia ben Elieſer. || Zunz 293—295; Cat. Bod. 7304.

d) Einen kürzeren Midraſch für die Feſttage, in dem von Geneſis R., aber auch von Pirqe Rabbi Elieſer, dem Buche Jezira u. ſ. w. Gebrauch gemacht iſt, hat Ad. Jellinek als פסיקתא חדתא, neue Peßiqtha, in Bet ha-Midraſch VI, S. 36 bis 70 veröffentlicht.

4) Midraſch Thanchuma, מדרש תנחומא (ſo z. B. bei Raſchi und im Jalqut, weil mehrere Vorträge beginnen: כך פתח ר' תנחומא בר אבא) oder Jelamdenu (ſo beſ. im Aruch und auch im Jalqut nach der halachiſchen Introduktion ילמדנו רבינו [es belehre uns unſer Rabbi]) iſt die erſte uns bekannte Haggada, welche ſämtliche Bücher des Pentateuchs umfaſst. Der Text iſt wie in Levit. R.

*) Handſchriftlich iſt ſie z. B. in Parma Cod. de Roſſi Nr. 261, in der Bodlejana Cod. Uri Nr. 124. — Einige Excerpte veröffentlichte A. Jellinek in: Commentarien zu Eſther, Ruth und den Klageliedern von R. Menachem ben Cheldo, R. Tobia ben Elieſer . . ., Leipzig 1855, 8°.

in bestimmte Themata geteilt. Der Verf. lebte wol im 9. Jarh., vielleicht in Europa, etwa in Griechenland oder im südlichen Italien (Zunz 236). Schon frühe haben, wie die Citate bei allen Autoren, besonders im Jalqut, und die Handschriften beweisen, verschiedene Rezensionen dieses Midrasch existirt. || Ausgaben: Konstant. 1520/2 Fol., Venet. 1545 Fol., Mantua 1563 Fol., Verona 1595 Fol. u. s.; mit den Kommentaren עץ יוסף und עץ יוסף Wilna-Grodno 1831, 4°, und mehrfach, z. B. Stettin 1864, 8°. || Zunz 226—238; Cat. Bod. 3795—3801.

5) Jalqut. a) ילקוט schlechtweg, auch ילקוט שמעוני, ein aus mehr als 50, zum Teil jetzt verlorenen Schriften schöpfendes Sammelwerk, das dem Inhalt der gesamten hebr. Bibel folgt; ist in Paragraphen eingeteilt, eine neue Zälung beginnt bei Josua. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, haben wir die Zeit der Abfassung in die erste Hälfte des 13. Jarhunderts zu setzen. Der Verfasser hieß שמעון; der Ehrentitel Darschan dürfte ihm erst nach seinem Tode beigelegt sein; nach den Titelblättern der Ausgaben (eine andere Autorität ist mir nicht bekannt) wäre er aus Frankfurt [a. M.] gewesen. Rapoport (Kerem Chemed VII, 4 ff.), A. Levy (die Exegese bei den französ. Israeliten, Leipz. 1873, S. XXII), T. Cassel (Lehrbuch der jüd. Gesch. und Lit., Lpz. 1879, S. 357) und andere lassen diesen Simeon Darschan einen Bruder des Menachem ben Chelbo sein, also den Vater des Joseph Qara; dann müsste er schon in der zweiten Hälfte des 11. Jarhunderts gelebt haben. Mit Recht bestritten ist diese Identifizirung von Abr. Geiger (נשיו ובניהם, Breslau 1847, S. 10, und Jüd. Zeitschrift XI, 115), R. Kirchheim (Litbl. des Orients V, 253); vgl. auch Cat. Bod. col. 1478 und 2601. Der Wert des Jalqut liegt nicht nur darin, dass er ein sehr bequemes Nachschlagebuch ist, sondern auch und vornehmlich darin, dass er viele Stücke verlorener Midraschim erhalten hat und die Textkritik noch vorhandener Werke durch gute Lesarten fördert. || Ausgaben: Salonichi 1526/7 (Teil 1) und 1521 (Teil 2), Venet. 1566, Krakau 1595/6, Frankf. a. M. 1685, Frankf. a. O. 1709, alle in Folio, u. o.

Ja nicht mit dem Jalqut Schim'oni zu verwechseln sind die beiden folgenden Werke: b) Jalqut Rubeni, ילקוט ראובני על התורה ס' (auch J. R. gadol genannt, zum Unterschiede von dem in Prag 1660 u. f. gedruckten J. R. desselben Verfassers, einem Index zu kabbalistischen Büchern), von Ruben ben Höschke (Hoschke, האשקי) Kohen aus Prag, † 1673. Dieser Jalqut, gedruckt in Wilmersdorf 1681 Fol., besser in Amsterdam, eine Sammlung kabbalistischer Auslegungen zum Pentateuch, ist für die Wissenschaft wertlos. || Cat. Bod. 6824.

c) Der neue Jalqut, ילקוט חדש, gleichfalls kabbalistisch, ononym erschienen (ist v. R. Israel), zuerst Lublin 1648. || Cat. Bod. 3554—3557.

6) Die anderen Midrasche. a) exegetische, α) Agadath Bereschith, in 83 Abschnitten, scheint noch jünger als Vajechi Rabba zu sein. Zuerst Venedig 1618, 4°, am Schluss der שתי ידות von Menachem di Lonsano; Bet ha-Midrasch Teil IV. || Zunz 256; Cat. Bod. 3727—3729.

β) Moscheh ha-darschan aus Narbonne, Lehrer des R. Nathan, also aus dem dritten Viertel des 11. Jarhunderts, verfasste zu verschiedenen biblischen Büchern Erklärungen, über die Näheres nicht bekannt ist. Von Interesse sind für uns seine von Raymundus Martini in dem Pugio fidei oft angefürten hoggadischen Bemerkungen zur Genesis, die, nach dem von Jellinek und Neubauer Beigebrachten zu urteilen, in Randnoten zu einem großen (von unserem Bereschith R. genannten verschiedenen) Midrasch zur Genesis *) bestanden. Die Glaubwürdigkeit des Raymundus ist mehrfach, aber mit Unrecht (s. Zunz, Pusey, Neubauer), bestritten worden. || Zunz 287—293; Jellinek, Bet ha-Midrasch VI, S. XIV bis XVI (wo Genaueres über die von Zunz 288[4] erwänte Handschrift Rapoports); E. B. Pusey in der Einleitung zu The fiftythird chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters, Bd. II, Oxford 1877; Ad. Neubauer, The book of Tobit, Oxford 1878, S. VII—IX. XX—XXIV.

*) Bereschith Rabba major, Bereschith Rabbathi, בראשית רבה דרבה.

γ) Midraſch Haſchkem, מ' השכם, auch M. Vehishir, והזהיר, zum Pentateuch, mehr halachiſch als haggadiſch, höchſt warſcheinlich im 10. Jarh. verfaſst, meiſt nach älteren Quellen. Autor unbekannt. ‖ Zunz G. V. 281 und Hebr. Bibliographie VIII (1865), 20—26; IX (1869), 133. Den auf Exodus bezüglichen Teil (כפר והזהיר לסדר שמות) edirte nach der Münchener Handſchrift J. M. Freimann, auch mit lat. Titel: Vehishir, Opus continens Midraschim et Halachoth interpretantes librum Exodum, auctore Rabi Chefez Aluf [falſch] tom. I [mehr nicht erſchienen], Leipzig 1873 (vgl. die Anzeigen von Geiger, Jüd. Zeitſchr. IX, 94—103, und Steinſchneider, Hebr. Bibliogr., XIII (1873), 3. 4).

δ) Midraſch Jona. ‖ Ausgaben: Prag 1595, 4°, und Altona (one Jar, c. 1770) 8°, nach der Reiſe des R. Pethachja; dann in Bet ha-Midraſch I; drei Rezenſionen in der Sammlung von Ch. M. Horowitz (ſ. unten Nr. 7). ‖ Zunz 270. 271.

ε) Pſalmen, מדרש תלים oder, nach den Anfangsworten, מדרש שוחר טוב, umfaſst, mit Ausnahme von ſieben (42. 96—98. 115. 123. 131), ſämtliche Pſalmen. Man hat nach Zunz zwei Teile zu unterſcheiden: der erſte, den letzten Jarhunderten der geonäiſchen Epoche angehörig vermutlich in Süditalien verfaſst, reicht von Pſalm 1—118; der zweite, paraphraſtiſch gehaltene (ψ 119 ff.) macht den Eindruck einer ſpäteren Vervollſtändigung des Midraſch. Dafür ſpricht auch der Umſtand, daſs die Editio princeps (Konſtantinopel 1512, 4°, nur die erſten 118 Pſalmen umfaſst, wärend der zweite Teil erſt einige Jare ſpäter (Salonichi 1515?) und zwar gleichfalls allein gedruckt wurde. ‖ Ausgaben: מדרש שוחר טוב, Lemberg 1851, 4°, Warſchau 1873, 8°; gew. zuſammen mit den gleich zu nennenden Midraſchen zu Spr. und Sam.: Venedig 1546 Fol., Prag 1613 Fol., Amſterd. 1730 Fol. ‖ Zunz 266—268; Cat. Bod. 3788—3792; Jellinek, Bet ha-Midraſch V, Einl. S. XXIX—XXXII, und hebr. Text S. 70—86.

ζ) Sprüche, מדרש משלי, wol „demſelben Zeitalter, vielleicht demſelben Lande" angehörig wie der Hauptteil des Schocher Tob. ‖ Ausgaben: zuerſt Konſtantinopel (c. 1512/7) Fol.; מדרש משלי רבתי ס', Stettin 1861, 8°; ſ. auch unter ε. ‖ Zunz 268. 269.

η) Samuel, מדרש שמואל, beſteht meiſt aus Excerpten älterer Werke, der Verf. lebte wol erſt zu Anfang des 11. Jarhunderts. ‖ Ausgaben: Konſtantinopel 1517 Fol.; מדרש שמואל רבתי, Stettin 1860, 4°. ‖ Zunz 269. 270.

b) Als halachiſcher Midraſch mögen hier genannt werden die Scheeltoth des R. Acha aus Schabcha (c. 750), in welchen die Geſetze und Bräuche nach der Reihenfolge des Pentateuchs erläutert werden, die aber auch manches Haggadiſche enthalten. Beſte Ausgabe Dyhrenfurt 1786 Fol. mit Kommentaren von Jeſaia Berlin. ‖ Zunz 56. 96. 343. 354; Cat. Bod. 4330.

c) Erzälungshaggada. Hinſichtlich der in Betracht gezogenen Zeit ſind als umfaſſende zu bezeichnen:

α) Seder Olam Rabba, סדר עולם רבא, dem Joße ben Chalaſtha (c. 160 n. Chr.) zugeſchrieben, ſehr alt, doch einige ſpätere Einſchaltungen. Zunz 85.

β) Seder Olam Sutta, סדר עולם זוטא, Zunz 135—139. ‖ Über beide Werke vgl. J. Meyer, Chronicon Hebraeorum majus et minus [Text, Überſ., Anm. u. 3 Diſſert.], Amſterd. 1699, 4°; Wolf, Bibl. Hebr. I, 492—499; IV, 1029 f.; Cat. Bodl. 5873.

γ) Megillath Thaanith, מגלת תענית, zält die Tage des jüdiſchen Jares auf, an welchen wegen eines freudigen Ereigniſſes nicht gefaſtet werden darf, zum Teil aus dem 2. Jarhundert n. Chr. herrürend. Oft gedruckt, z. B. Amſterdam 1659, 4°, Warſchau 1839, 8°. ‖ Zunz 127. 128; Cat. Bod. 3723—8726; Joſ. Schmilg, Über Entſtehung und hiſtoriſchen Werth des Siegeskalenders Megillath Taanith, Leipzig 1874. Dazu vgl. M. Braun, Entſtehung und Werth der Megillat Taanit in: Monatsſchrift XXV (1876), 375—384. 410—418. 445—460.

δ) Pirqe R. Elieſer, פרקי רבי אליעזר, auch בריית דרבי א', nach S. Friedmann zwiſchen 809 und 811 in Paläſtina verfaſst. ‖ Ausgaben: Konſtantinopel 1514, 4° u. o.; Guil. Henr. Vorstius, Capitula R. Eliesee [lat. Überſ. u. Anmm.,

one hebr. Text], Leiden 1644, 4°. ‖ Zunz 271—278; Cat. Bod. 4008—4018; S. Friedmann, Jüd. Literaturblatt 1879, S. 30 f. 34 f.

ε) Joſippon, in der zweiten Hälfte des 9. Jarhunderts in Italien. Oft gedruckt, beſte Ausgabe: יוסיפון בן גוריון . . sive Josephus Hebraicus . . Latine versus . . atque notis illustratus a J. F. Breithaupto, Gotha 1707, 4°. ‖ Zunz 146—154; Cat. Bod. 6033.

ζ) Sefer ha-jaſchar, von Adam bis auf den Anfang der Richterzeit reichend, vielleicht im 12. Jarh. verfaſst. Venedig 1625, 4°, und mehrfach. Zunz 154 bis 156; Cat. Bod. 3581—3586.

Auf einzelne Zeiten beziehen ſich η) Midraſch Vajjiſſ'u, מ' ויסעו, Krieg von Jakobs Sönen gegen die Kanaaniter und Eſau. Gedruckt in Bet ha-Midraſch III. Zunz 145.

ϑ) Peßach-Haggada, הגדת פסח. Zunz 126, Cat. Bod. 2671 ff.

ι) Midraſch vom Ableben Aharons, מ' פטירת אהרן, und ×) M. vom Ableben Moſis, מ' פטירת משה. Zunz 146; Cat. Bod. 3996—4000; Bet ha-M. I und (andere Rezenſionen vom Ableben Moſ.) VI.

λ) Buch des Daniten Eldad, כתב אלדד הדני, Ende des 9. Jarh.'s, enthält Märchen über die Iſraeliten jenſeits des Fluſſes Sambation, aber auch Trümmer älterer Sagen. Drei verſchiedene Rezenſionen teilte Jellinek mit in Bet ha-M. II. III. V; mehr ſ. Cat. Bod. 4934; Zunz 139.

μ) Serubbabel-Buch. Zunz 140, Cat. Bod. 1400. 1401.

ν) Abba Gorion, behandelt beſonders das im Buche Eſther Erzälte. Gedruckt in Bet ha-M. I. Zunz 279.

ξ) Megillath Antiochos. Zunz 134; oft in hebräiſcher Überſetzung gedruckt (Cat. Bod. 1382—1388); den aram. Text veröffentlichte zuerſt H. Filipowski am Ende von ספר מבחר הפנינים [des Ibn Gebirol] ... To which is added the book of Antiochus, published for the first time in Aramaic, Hebrew, and English), London 1851, 32°, dann D. Sluzki, Warſchau 1863, 16°, zuletzt Jellinek in Bet ha-M. VI nach einer ihm gehörigen Handſchrift. Eine neue Ausgabe bereitet vor Charles H. H. Wright in Belfaſt ('The Megillath Antiochos, a Jewish Apocryphon. With the Chaldee text etc.).

ο) Midraſch Êlle eskerah, מ' אלה אזכרה, beſchreibt die Hinrichtung von zehn berühmten Miſchnalehrern. Zunz 142ª; Cat. Bod. 3730—3732. ‖ Bet ha-M. II. und (zwei andere Rezenſionen) VI.

Rein legendariſch ſind: π) Midraſch Vajjoſcha, מ' ויושע, Sage von Armilus Zunz 282; Cat. Bod. 3734—3739; Bet ha-M. I.

ϱ) מ' עשרת הדברות, Midraſch der Zehn Gebote. Zunz 142ª; Cat. Bod. 3751. 4986.³; Bet ha-M. I.

σ) חִבּוּר מעשיות. Zunz 130ᵇ; Cat. Bod. 3869 ff. — Über die zalreichen hebräiſchen und jüdiſch-deutſchen מעשה-bücher ſ. Cat. Bod. 3869—3942.

d) Ethiſche Midraſchim. α) Alfabeth des Ben Sira. Zunz 105; Cat. Bod. 1363 ff.

β) פֶּרֶק הַשָּׁלוֹם und דרך ארץ זוטא, דֶּרֶךְ אֶרֶץ. Zunz 105; Cat. Bod. 1636.

γ) Thanna de Be Elijahu, תנא דבי אליהו. Zunz 112—117; Cat. Bod. 4111. 4112.

δ) Midraſch Themura, מ' תמורה. Zunz 118; Cat. Bod. 3793; Bet ha-Midraſch I.

e) Geheimlehre, Myſtiſches, Metaphyſiſches u. ſ. w. α) Das Buch Jezira, ספר יצירה, aus der geonäiſchen Zeit, ſchon im 10. Jarhundert von Saadja Gaon, Schabbathai Donnolo und Jakob ben Niſſim kommentirt. Von Ausgaben ſeien erwänt: J. S. Rittangel, Amſterd. 1642, 4°, mit lat. Überſ.; J. F. von Meyer, Leipz. 1830, 4°, mit deutſcher Überſ.; Iſidor Kaliſch, New-York 1877, 8°, mit engl. Überſ. (vgl. Hebr. Bibliogr. 1879, S. 122. 123). ‖ Zunz 165. 166; Cat. Bod. 3562—3574; ספר חכמוני לרב שבתי דונולו, auch mit d. Tit: Il commento

di Sabbatai Donnolo sul libro della creazione pubblicato per la prima volta nel testo ebraico con note critiche e introduzione da David Castelli, Florenz 1880, 8°.

β) Alſabeth (oder Othijjoth אותיות) des R. Aqiba. Zunz 168; Cat. Bod. 3395—3401, Bet ha-M. III, vgl. auch Bd. V.

γ) Die großen und kleinen Hechaloth, היכלות רבתי והיכלות זוטרתי, zuerſt von Hai Gaon citirt. Zunz 166. 167; Cat. Bod. 3457—3459.

δ) Midraſch Konen מ' כונן. Zunz 169; Cat. Bod. 3743—3745; Bet ha-Midr. II.

ε) Buch Raſiel, ספר רזיאל. Zunz 167; Cat. Bod. 4042.

7) Midraſchſammlungen. Ad. Jellinek, בית המדרש, auch mit deutſch. Titel: Bet ha-Midraſch. Sammlung kleiner Midraſchim und vermiſchter Abhandlungen aus der ältern jüdiſchen Literatur. Nach Handſchriften und Druckwerken geſammelt und nebſt [deutſchen] Einleitungen herausgegeben. 8°, Band 1—4, Leipzig 1853—1857; Band 5, Wien 1873; Band 6, daſ. 1877. ‖ Chajjim M. Horowitz, אגרת אגדות קובץ מדרשים קטנים, Sammlung kleiner Midraſchim. Der bis jetzt erſchienene erſte Teil (Berlin, auch Frankfurt a. M. 1881) enthält: Pereq Rabbi Elieſer ben Hyrkanos, drei Rezenſionen des Midraſch Jona, Agadath Oarne Remim, Erzälung von Abraham, Abhandlung von zehn Königen, Midraſch Megillath Eſther, Agada aus dem Buche ha-maaſim (vgl. Hebr. Bibliographie 1881, S. 3. 4).

8) Überſetzungen. α) Blaſius Ugolinus hat in ſeinem Thesaurus antiquitatum sacrarum (Venedig, Fol.) folgende Midraſche im Grundtext mit eigener gegenüberſtehender lateiniſcher Überſetzung abgedruckt: Mechiltha Bd. XIV (1752), c. 1—586; Siſra c. 587—1630; Siſre Bd. XV (1753), c. 1—996; Leqach Tob zu Lev., Num., Deut. als Pesictha Bd. XV, c. 997—1226 und XVI (1754), c. 1—1246. b) Aug. Wünſche veröffentlichte unter dem Geſamttitel „Bibliotheca rabbinica. Eine Sammlung alter Midraſchim zum erſten Male ins Deutſche übertragen" mit Einleitungen und kurzen Anmerkungen bis jetzt: α) Der Midraſch Kohelet, Leipzig 1880, 8°; β) Der Midraſch Schir ha-Schirim, 1880; γ) Der Midraſch zum Buche Eſther [Einleit. und Noten von Rabb. J. Fürſt] 1881; δ) Der Midraſch Bereſchit Rabba, d. i. die haggadiſche Auslegung der Geneſis [Einleit. von J. Fürſt, Noten und Verbeſſerungen von demſelben und O. Straſchun, Varianten von M. Grünwald] 1881; ε) Der Midraſch Schemot Rabba (d. i. die allegoriſche Auslegung zum 2. Buch Moſe) [Paraſche I—XIII, Seite 1—96].

Über die Hilfsmittel zum Verſtändnis der Sprache, die Hermeneutik des Midraſch, die Verwendung der thalmudiſch-midraſchiſchen Litteratur für die Theologie vergl. den Art. „Thalmud" in der 2. Aufl. dieſer Encyll. — Ausdrücklich ſei bemerkt, daſs in den litterariſchen Angaben Vollſtändigkeit nicht erſtrebt wurde. Doch hat Verfaſſer hoffentlich nicht viel Wichtiges unerwänt gelaſſen. **Herm. L. Strack.**

Mieczyslaw und die Gründung und Geſtaltung der chriſtlichen Kirche in Polen. Es handelt ſich zunächſt um die „erſten Anfänge des Chriſtentums" in der ſlaviſchen Völkerſchaft der Polen, welche in bald weiteren, bald engeren Grenzen zwiſchen dem ruſſiſchen Großfürſtentum im Oſten, Preußen und Pommern im Nordoſten und Norden, den wendiſchen Völkerſtämmen im Nordweſten, dem deutſchen Reich bis an die Oder im Weſten und dem großen mähriſchen Reiche im Süden und Südweſten ihre Wonſitze hatten. Zum erſten Mal ſehen wir dieſe Völkerſchaft unter dem Namen Polen auf dem Schauplatz der Geſchichte in den heftigen Kämpfen, in die ſie mit den ſtammverwandten Wenden zur Zeit Ottos des Großen geriet. Ihr Herzog Mieczyslaw, der vierte in der Reihe der piaſtiſchen Fürſten, welche ſie beherrſchten, wurde 963 in zwei Schlachten von den Wenden unter deren Fürer Wichmann, einem ſächſiſchen Grafen und abtrünnigen Verwandten des Kaiſers Otto, der die wendiſchen Stämme

gegen Kaiser und Reich aufgewiegelt hatte, besiegt. Gleichzeitig aber war Markgraf Gero, der Hüter des Reiches gegen die wendisch-slavischen Völker im Norden, in siegreichem Kampfe gegen die Wenden bis an die Oder, Polens Grenze, vorgedrungen. Da war der Polenherzog klug genug, seine feindliche Haltung gegen den Kaiser und die Deutschen aufzugeben. Er unterwarf sich und sein Volk zum Schutz gegen die Wenden dem Kaiser, indem er demselben den Lehenseid schwur, Heeresfolge leistete, von seinem Land bis zur Oder Tribut zalte und auf den großen Hoftagen in Deutschland erschien.

Aber wie großartig auch die Aussichten waren, welche sich der Mission der deutsch-abendländischen Kirche dadurch, dass die Polen in solche enge Beziehungen zu Deutschland kamen, nach Osten hin eröffneten, wie wichtig auch diese durch tributpflichtiges Lehnsverhältnis gestiftete dauernde Verbindung mit dem Kaiser und dem deutschen Reich bald für die Gründung und Gestaltung der Kirche in Polen werden mochte, so sind doch die Voraussetzungen der ersten Anfänge des Christentums daselbst nicht in der deutsch-abendländischen Kirche, sondern in den Nachwirkungen der slavischen Mission der griechisch-morgenländischen Kirche, die im 9. Jarhundert in ihrer höchsten Blüte stand, zu suchen. Es fehlt gänzlich an historischen Beweisen für sofortige deutsch-abendländische Missionsunternehmungen unter den Polen nach der Anknüpfung jenes Abhängigkeitsverhältnisses. Dies war jedenfalls vorläufig ein rein persönliches des Herzogs zu dem Kaiser Otto.

Nach dem ältesten und zuverlässigsten Bericht über die Einfürung des Christentums in Polen, den wir dem Bischof Thietmar von Merseburg verdanken, bante sich dasselbe zuerst von Böhmen aus, wo es durch Herzog Boleslaw den Frommen und durch den Einfluss seiner Gemalin Emma, einer deutschen Prinzessin, warscheinlich einer Tochter des Königs Konrad von Burgund, zur dauernden Herrschaft gelangt war, seinen Weg nach Polen. Der Herzog Mieczyslaw vermälte sich nämlich im J. 965 mit Dambrowka, der Schwester des Böhmenherzogs Boleslaw, trat ein Jar darauf, 966, zum Christentum über, indem er sich taufen ließ. Dass seine Gattin hieran Anteil gehabt habe durch ihre Einwirkung auf die Gesinnung des Herzogs, wäre auch one das ausdrückliche Zeugnis, welches darüber vorhanden ist (Boguphal bei Sommersberg Script. rer. Sil. p. 27), als selbstverständlich anzunehmen. Dass sie als von Haus aus christliche Prinzessin von Böhmen Geistliche an den polnischen Hof mitgebracht habe, um zunächst für ihre Person ihren gewonten Gottesdienst zu üben, ist von vornherein ebenso warscheinlich, wie es von dem ersten polnischen Geschichtschreiber Martinus Gallus chron. I, c. 5 berichtet wird. In Böhmen aber war das Christentum von dem mährischen Reiche aus eingedrungen, wo es die Brüder Konstantin (Cyrillus) und Methodius aus Thessalonich, die Apostel der südslavischen Völker, seit 863 in der Form der griechisch-morgenländischen Kirche verbreitet hatten. Mährische Priester kamen, nachdem Herzog Borziwoi von Böhmen sich 890 von Methodius hatte taufen lassen, nach Böhmen. So wurde denn auch an dem Hofe des Polenherzogs durch die aus Böhmen gekommenen Priester der Gottesdienst nach griechischem Ritus eingerichtet. Dem Beispiel des Herzogs folgten sofort die Großen und ein Teil des Volks. Die weitere Ausbreitung des Christentums ließen sich dann die in größerer Anzal nach der Taufe des Herzogs aus Böhmen herbeikommenden Priester angelegen sein. Auf des Herzogs Befehl mussten alle seine Untertanen seinem Beispiel folgen und sich taufen lassen. Alle Götzen im Lande mussten zerbrochen, verbrannt oder ins Wasser geworfen werden (Dlugoss. hist. Polon. lib. I). Die Formen des griechischen Gottesdienstes wurden eingefürt. Diese ursprüngliche Bestimmtheit der Einfürung des Christentums in Polen durch die Formen des slavisch-griechischen Christen- und Kirchentums wird bezeugt und bestätigt durch mehrfache kirchliche Einrichtungen und Gebräuche, in denen sich die Eigentümlichkeiten des slavisch-griechischen Kirchenwesens darstellen (s. Friese, Geschichte des Königreichs Polen, I). Davon zeugen außer dem griechischen Baustil die eigentümlich griechischen Malereien uralter Kirchen, wie z. B. der zum heiligen Kreuz in Kleparz bei Krakau. Davon zeugt insbesondere der noch bis gegen

die Mitte des 13. Jarhunderts fortbeſtandene ſtrenge Faſtenritus der morgenländiſch-griechiſchen Kirche, der die Faſten ſchan mit dem Sonntag Septuageſimä beginnen ließ und den Mieczyslaw anfangs von der Annahme des Chriſtentums abgeſchreckt haben ſall. Auch iſt ein merkwürdiges Dakument für dieſes urſprüngliche Varhandenſein griechiſcher Kultusſarmen, die mit dem Gebrauch der ſlaviſchen Mutterſprache verbunden waren, und neben dem ſpäter eingeſürten römiſchen Kirchenweſen und dem Gebrauch der lateiniſchen Sprache nach längere Zeit fartdauerten, ein Brief der Herzagin Mathilde vam J. 1026 aber 1027 an den damaligen König Mieczyslaw II. van Polen (ſ. Gieſebrecht, Geſch. der deutſchen Kaiſerzeit II, 657), mit welchem ſie ihm ein liturgiſches Buch zueignet, indem ſie unter Anderem ſagt; quis in laudem Dei totidem coadunavit linguas! Cum in **propria** et latina Deum digne venerari posses, in hoc tibi non satis, **graecam** superaddere maluisti. Auch als ſpäter die römiſche Kirchenarganiſatian durch Stiftung van Bistümern und Unterardnung derſelben unter ein abendländiſches Erzbistum ſchan im Gange war, wurden nach zur Förderung des Bekehrungswerks Geiſtliche aus der ſlaviſch-griechiſchen Kirche Böhmens nach Polen gerufen (ſ. Frieſe I, 62 und litterar. Nachweiſe).

Daſs es ſchan var dem Übertritt des Herzogs Mieczyslaw in Palen zalreiche Bekenner des chriſtlichen Glaubens infalge einer Miſſianstätigkeit, die von Mähren aus, ſei's van Schülern des Methodius, ſei's gar van Cyrillus und Methadius ſelber, geübt warden ſei, gegeben habe (Frieſe I, 61. 64; Kraſinski, Geſch. d. Reform. in Polen, überſ. v. Lindau S. 5), kann durch nichts erwieſen werden, auch nicht durch Berufung auf die hauptſächlich dafür van den polniſchen Hiſtarikern Naruſcewicz, Frieſe, Lelewel, Bandtkin geltend gemachten Nachrichten in der böhmiſchen Chranik Hajek's p. 37 b. ed. 1541 und in der Moravia sacra van Stredowsky, deren beider Glaubwürdigkeit durch neuere Unterſuchungen völlig vernichtet iſt. Vgl. Palacky, Geſch. v. Böhm. I, 91. 117 u. Röpell, Geſch. Palens I, 622 f. Ebenſawenig wie dieſe Annahme van mähriſchen Apaſteln, die Palen chriſtianiſirt hätten, iſt die aſt widerholte Behauptung (Haſe, K.-G., 10. A., 272; Haſſe, K.-G., II, 16), daſs bei dem Zuſammenbruch des mähriſchen Reichs Flüchtlinge aus Mähren das Chriſtentum auch nach Palen gebracht hätten, geſchichtlich zu begründen; denn der Bericht des Konſtantinus Porphyragenita (de administrando imperio, op. ed. Meursius p. 127) beſagt nur, daſs Überbleibſel der Mähren bei dem Eindringen der Magyaren zu den benachbarten Bulgaren, Türken, Chrobaten und anderen Völkern geflüchtet ſeien, und erwänt van einer Ausbreitung des Chriſtentums durch dieſe Flüchtlinge gar nichts. Überdies aber gehörte Chrabatien ebenſawenig wie Krakau damals ſchon zu Polen. Geſetzt aber, es ſei durch ſolche Flüchtlinge aber durch chriſtliche Kriegsgefangene der Same des Chriſtentums nach Palen gekammen, ſa kann das dach nur vereinzelte Bekehrungen zur Falge gehabt haben. Wenn aber in der polniſchen Liturgie (missale proprium reg. Polon. Venet. 1629 und officia propria patronorum regni Polon. Antwerp. 1637) das Gedächtnis der Mährenapaſtel Cyrillus und Methodius als Bekehrer der Polen zum chriſtlichen Glauben mit den Worten gefeiert wird: qui nos per beatos pontifices et confessores tuos nostrosque patronos Cyrillum et Mothodium ad unitatem fidei christianae vocare dignatus es, wenn im biſchöflichen Sprengel von Przemysl der 10. März zum Andenken an die Stiftung der Kirche durch ſie in Rothrußland feierlich begangen wurde und ihrer nach jetzt in der Liturgie gedacht wird, und wenn auch im Erzbistum Gneſen eine ſolche Feier des Gedächtniſſes derſelben Eingang fand, ſa erklärt ſich das aus dem großen Anſehen, welches die beiden großen Slavenapaſtel in der ganzen aſt- und ſüdſlaviſchen Welt erlangt hatten, und insbeſandere aus dem Umſtande, daſs die Verdienſte, die ſie ſich um die Pflanzung des Chriſtentums in ſalchen Gebieten erworben, die erſt ſpäter zu Palen hinzukamen, wie Walhynien, Rathrußland und Chrabatien mit Krakau, auf das geſamte Palen übertragen wurden, als hätten ſie überhaupt das Chriſtentum in Palen begründet. Übrigens mag nicht unerwänt bleiben, daſs der mähriſche Sprengel van Welehrad, in dem Methodius bis c. 885 nicht bloß für die Gründung einer ſlaviſchen Natianalkirche in Mähren,

ſondern auch in den benachbarten Ländern eifrig wirkte, ſich bis an das Ufer des Styr im jetzigen Volhynien, bis an die Grenzen Polens, erſtreckte. Da läſst ſich wol vermuten, daſs nach ihm auch griechiſche ſlaviſche Miſſionare von Mähren aus verſucht haben, dem Chriſtentum nach Polen den Weg zu bauen. Aber die zuverläſſige geſchichtliche Tatſache der Verbreitung des Chriſtentums in Polen knüpft ſich doch erſt an die Verheiratung des Polenherzogs Mieczyslaw mit der böhmiſchen Herzogstochter und an ſeine Taufe. Unter ſeinem Schutz wirkte mit großem Eifer und unter vielen Mühen und Beſchwerden ein Deutſcher, der Prieſter Jordan, als Miſſionar unter den Polen. Thietmar S. 97: Jordanus primus eorum antistes multum cum iis sudavit, dum eos ad supernae cultum vineae sedulus verbo et opere invitavit. Äußerlich zwar nahmen die Polen den Chriſtenglauben nach dem Beiſpiel ihres Herzogs an, aber den alten Göttern hingen ſie im Geheimen noch lange an. Ja es konnte das innerlich noch nicht überwundene Heidentum ſpäter, wenn auch nur kurz vorübergehend, ſich wider zu einer Reaktion gegen das Chriſtentum erheben.

Der Annahme des Chriſtentums ſeitens des Herrſchers folgte bald die kirchliche Organiſation des Landes. Dieſe konnte unmöglich von Seiten der ſlaviſch-griechiſchen Miſſion aus erfolgen; dazu war die Kirche in Böhmen, von wo Polen das Chriſtentum empfangen hatte, zu wenig ſelbſt befeſtigt. Die enge politiſche Verbindung, in der Polen mit Deutſchland ſtand, und das Lehensverhältnis, welches den Polenherzog mit dem Kaiſer verbunden erhielt, brachte auch ein engeres Verhältnis zu der deutſch-abendländiſchen Kirche zuwege, und erſt von dieſer konnte eine feſte Begründung und Einrichtung des polniſchen Chriſtentums und Kirchentums ausgehen. Die Beziehungen des Polenherzogs Mieczyslaw zu Deutſchland und zur Kirche in Deutſchland wurden ſpäter noch inniger, als derſelbe nach dem 977 erfolgten Tode ſeiner erſten Gemalin ſich mit Oda, der Tochter des ſächſiſchen Markgrafen Dietrich, vermälte. Dieſelbe war eine Nonne des Kloſters Kalbe; die Geiſtlichkeit verzieh ihr den Bruch des Kloſtergelübdes nur darum, weil ſie hoffte, daſs durch dieſe eheliche Verbindung der Friede zwiſchen den Deutſchen und den Polen werde erhalten werden. Und in der Tat war Odas Einfluſs ſo groß, daſs durch ſie die Sache des Chriſtentums in Polen Förderung und Befeſtigung erfaren konnte. Der bis dahin unter dem Einfluſs der Herzogin Dambrowka vorherrſchend geweſene ſlaviſche Ritus wich allmählich den römiſchen Gottesdienſtformen, die aus der deutſchen Kirche herüberkamen. Die feſten Formen des römiſchen Kirchenweſens waren es, in welchen überhaupt eine umfaſſende Organiſation der Kirche in Polen zu Stande kam.

Freilich geſchah das nicht, wie polniſche Hiſtoriker in ſpezifiſch römiſchem Intereſſe behauptet haben (Dlugoss. hist. Pol. l. II u. a. bei Frieſe I, S. 226), dadurch, daſs ſich Mieczyslaw gleich nach ſeiner Taufe unmittelbar an Papſt Johann XIII. durch eine Geſandtſchaft gewandt hätte, um ſich römiſche Miſſionare zu erbitten und ſich ſamt ſeinem Reiche unter den Schutz des päpſtlichen Stules zu ſtellen. Es iſt durchaus unbegründet, daſs ſofort ein päpſtlicher Legat, Ägidius, mit vielen zu Lehrern des Volkes beſtimmten Klerikern nach Polen gekommen ſei, und Mieczyslaw dann unter ſeiner Leitung zwei Erzbistümer (Gneſen und Krakau) und mehrere Bistümer geſtiftet habe. Von einer ganz anderen Seite her wurde ein engerer Anſchluſs Polens an die abendländiſche Kirche bewirkt, nicht von Rom aus, wo man ſich um die Miſſion unter den ſlaviſchen Völkern im Norden und Oſten wenig kümmerte, ſondern von dem deutſchen Kaiſertum aus, welches dieſe von der römiſchen Kirche vernachläſſigte Miſſionspflicht im Zuſammenhange mit ſeinen politiſchen Beziehungen zu den ſlaviſchen Völkern zu erfüllen eifrig bemüht war. Otto der Große trug ſich gerade jetzt, wo das Chriſtentum in Polen ſo mächtig eindrang, mit den umfaſſendſten Plänen zu einer dauernden Chriſtianiſirung der ſlaviſchen Völker, die unter ſeine Gewalt ſich beugen muſsten. Er wartete nicht mit der Ausführung derſelben bis zu dem ſchon lange vorbereiteten und heißerſehnten Zuſtandekommen des Erzbistums Magdeburg, welches der Ausgangspunkt der von ihm eifrig geförderten deutſchen Miſſion und der feſten Organiſation der Kirche unter den Slaven in engem Anſchluſs

an die von ihm, nicht vom Papst, geleitete deutsche Kirche sein sollte. Wärend Otto aus kirchlichem und politischem Interesse darauf bedacht sein musste, das Christentum unter den Polen durch kirchliche Organisation zu befestigen, hatte Mieczyslaw, der von einem Teile seiner Lande ihm Tribut zalte, alle Ursache, sich mit dem mächtigen deutschen Kaiser in einem freundschaftlichen Verhältnis zu erhalten. So wurde denn auf Ottos Antrieb das erste polnische Bistum, Posen, von ihm gestiftet. Es wurde unter seinem ersten Bischof, jenem um die Einfürung des Christentums in Polen sehr verdienten Jordanus, zunächst dem Erzbistum Mainz zugewiesen, bis es dem endlich durch die Synode von Ravenna 967 errichteten Erzbistum Magdeburg untergeben wurde. Damit war der Anschluss der polnischen Kirche an die römische entschieden; durch Einwirkung der politischen Verhältnisse gelangte das römische Kirchenwesen immer mehr zum Siege über das ihm noch lange widerstrebende griechische Element. Die von Deutschland kommenden zalreichen römischen Missionare waren der Landessprache unkundig, sie konnten beiweitem nicht den Eingang und Einfluss beim Volke gewinnen, welchen die slavischen Missionare fanden. Es entstanden Konflikte mit diesen. Die griechischen Gebräuche und Einrichtungen, dem Verständnis des Volks durch seine eigene Sprache vermittelt, behaupteten sich gegen die Versuche, das römisch-abendländische Kirchenwesen zur Geltung zu bringen. Der in der nationalen Sprache abgehaltene Gottesdienst nach slavisch-griechischem Ritus ließ sich nicht so leicht von dem lateinischen Kultus verdrängen, zumal da er von der Herzogin selbst eifrig in Schutz genommen wurde. Man musste römischerseits Konzessionen machen, um nicht allen Boden im Volke und unter den Großen zu verlieren. Der Papst ließ auch hier, wie in Mähren, Predigt und Liturgie in der Landessprache vorläufig noch zu. Man konnte unter Benutzung der äußeren politischen Umstände nur allmählich und behutsam die Einsürung des römischen Kirchentums anstreben, indem man den griechischen Klerus in seinem Wirken gewären ließ, aber seinen Wankelmut klug zu benutzen wusste, um ihn für das abendländische Kirchenwesen zu gewinnen, welches in diesem, auch in den anderen slavischen Kirchen zu dieser Zeit gefürten merkwürdigen Kampfe doch zuletzt durch seine feste Organisation die Oberhand behielt, obgleich das slavisch-griechische Element nicht so bald völlig ausgerottet werden konnte.

Unter Mieczyslaws Sone, Boleslaw Chrobry, dem gewaltigsten und kriegerischsten der alten Polenherzöge, wurde der Anschluss Polens an die römische Kirche noch fester. Unter ihm wird das selbst noch nicht einmal äußerlich völlig christianisirte Polen schon das Werkzeug zu weiterer Verbreitung des Christentums unter den benachbarten Völkern, indem er freilich die Mission seinen gewaltigen kriegerischen Unternehmungen dienstbar machte. Er hatte dem heiligen Adalbert den Weg nach Preußen gebant, unter sicherem Schutze ihn dorthin entsandt und nachher die Gebeine dieses Märtyrers von Preußen für schweres Gold eingelöst. Über dem Grabe Adalberts in Gnesen schloss er mit dem begeisterten Verehrer desselben, dem Kaiser Otto III., der zum Gebet an der Grabstätte seines Freundes dorthin wallfartete, einen engen Freundschaftsbund und empfing von ihm den Ehrennamen „eines Bruders und Mitarbeiters am Reich, eines Freundes und Bundesgenossen des römischen Volks“ (s. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit I, 730 f.). Es war nun für die Kirche Polens von folgenreicher Bedeutung, dass der Kaiser aus eigener Machtvollkommenheit mit Zustimmung des Boleslaw ein eigenes Erzbistum über Adalberts Gebeinen errichtete und dadurch zugleich dem merkwürdig schnell sich ausbreitenden Adalbertskultus nicht bloß für Polen, sondern auch für die ganze abendländische Kirche einen Mittelpunkt schuf. Auf einer schleunigst veranstalteten Synode zu Gnesen im J. 1000 wurde die kirchliche Abgrenzung und Einteilung des polnischen Reiches vorgenommen, das Erzbistum Gnesen, welches dem Halbbruder des heiligen Adalbert, Gaudentius, anvertraut wurde, mit sieben ihm untergebenen Bistümern eingerichtet, und so die erste umfassende Organisation der polnischen Kirche vollzogen. Es gehörten nämlich zu diesem Erzbistum Gnesen außer vier nicht näher bezeichneten Bistümern das Bistum Colberg für das bereits unterworfene Pom-

mern, Krakau für das von Böhmen eroberte Chrobatien und Breslau für das den Böhmen entrissene Schlesien. Der Bischof Unger von Posen versagte seine Zustimmung zu den Beschlüssen der Synode, und unterwarf sich nicht dem Erzbischof von Gnesen, sondern blieb für jetzt noch unter dem Magdeburger Erzstifte mit seinem eingeschränkten Sprengel. Durch die Errichtung des Gnesenschen Erzbistums wurde die Verbindung der polnischen Kirche mit dem Magdeburger Erzstift, und so mit der deutschen Kirche und dem deutschen Reich, in hohem Grade gelockert. Durch die langjärigen furchtbaren Kämpfe zwischen Boleslaw und Kaiser Heinrich II., nach welchen jener triumphirend sich die Königskrone aufsetzte, wurde sie zeitweilig ganz aufgehoben und von Gnesen aus die unmittelbare Verbindung mit Rom immer enger geknüpft, die schon in dem Geschenk eines Armes des heil. Adalbert für eine Kirche auf der Tiberinsel ihren symbolischen Ausdruck gefunden hatte. Boleslaw beklagte sich bei dem Papst in einem Sendschreiben (1013), dass es ihm wegen der geheimen Nachstellungen des Königs (Heinrichs II.) nicht möglich sei, dem Apostelfürsten St. Petrus den versprochenen Tribut zu zalen (s. Thietmar VI, 56). Das deutet auf unmittelbare Verhandlungen mit dem Papste hin. Wärend der gewaltigen Kämpfe mit Deutschland können die deutschen Priester nicht mehr ungehindert wie zuvor das Land durchziehen; die von Magdeburg zu den slavischen Völkern, ja bis nach Skandinavien hin, ausgehende großartige deutsche Mission findet die Wege nach Polen widerholentlich versperrt.

Aber wärend der Eifer deutscher Mission für den Osten infolge dieser Kämpfe bald erkaltete, bewies sich Boleslaw als mächtiger Beschützer und Förderer der abendländischen Mission, als Ausbreiter der Kirche unter den noch heidnischen Völkern seines großen Reiches und über seine Grenzen hinaus. Wie unter seinem Schutze Adalbert die Mission nach Preußen unternahm, so war er es wider kurze Zeit darauf, der die küne Unternehmung des Brun von Querfurt, des begeisterten Schülers und Nacheiferers des h. Adalbert, zu den wilden heidnischen Völkern des fernen Ostens, insbesondere den Petschenegen, mit seiner Macht kräftig unterstützte, und trotz der Verwandtschaft desselben mit Heinrich II. ihm zur Ausfürung seiner großartigen Pläne, die man am Hofe des Kaisers als abenteuerlich verspottet hatte, jeglichen Beistand zusicherte. Brun war vom Papst selbst an die Spitze der Priester gestellt worden, welche sich Boleslaw für die heidnischen Völker seines Reiches erbeten hatte. Unter seinem Schutze sandte er einen Teil von Polen aus über das Meer zu den Schweden, wo diese Mission den glücklichsten Erfolg hatte. Die Quelle für die Geschichte dieser von Polen aus am Anfange des 11. Jarh. unter Bruns Leitung und Boleslaws Beistand betriebenen und bis in die neuere Zeit unbekannt gewesenen künen Missionstätigkeit ist ein Brief Bruns selbst vom J. 1008 an König Heinrich, in welchem er zwei Haupthindernisse der Mission im Osten beklagt: den Krieg Heinrichs mit Boleslaw und den schmachvollen Bund desselben mit den heidnischen Liutizen gegen Polen, und ihn im Interesse der Sache des Christentums ermant, sich mit diesem für die Mission zu seiner Beschämung so eifrigen Fürsten, den er liebe „wie seine Seele und mehr als sein Leben", wider zu versönen (s. Giesebrecht a. a. O. II, 106 f. und das Dokument S. 648 ff.; vgl. d. A. „Bruno", Bd. II, S. 764). Je weiter Boleslaw seine Macht über die benachbarten slavischen Völker ausdehnte, desto mehr erfüllte seine Seele die Idee eines großen christlich-slavischen Königreichs, dessen Krone er sich vom Papste erbat, und vor dessen Macht 1018 das griechische Kaisertum in Konstantinopel sich fürchten, und das im Sturm eroberte russische Reich, in dessen Hauptstadt Kiew er ein römisch-katholisches Bistum gründete, sich beugen musste.

Der innere Zustand der polnischen Kirche entsprach der ursprünglich rein äußerlichen Einfürung und fortan nur gewaltsamen Aufrechterhaltung des Christentums. Immer noch erhielt sich im Volke nach der äußerlichen Annahme des Christentums die Herrschaft des zähe festgehaltenen Heidentums. Die järliche Feier der Vernichtung der alten Götter, bei welcher die Bilder derselben in das Wasser geworfen wurden, pflegte noch lange unter Absingung trauriger Lieder stattzufinden (s. Grimm, Deutsche Mythol. II, 733). Nur durch grausame Streif-

gesetze wusste man das rohe, heidnisch gesinnte Volk zu christlicher Sitte und Beobachtung kirchlicher Satzungen zu bringen. Wie Boleslaw, selbst noch halb ein Barbar, die Frevel seiner Grausamkeit durch Abbüßungen nach der Taxe der Bußregel wider gut zu machen meint, so kennt er nur die furchtbarste Strenge als Mittel zur Zügelung des wider die kirchlichen Gebote, namentlich auch gegen die schwere Abgabe des Garbendecems an die römische Geistlichkeit sich auflehnenden Volks. Ehebruch und Unzucht wird mit schrecklicher Verstümmelung, Fleischessen in der Fastenzeit mit Ausschlagen der Zähne bestraft; „denn die göttlichen Gebote", sagt Thietmar VIII, 2, „die erst neuerdings in diesem Lande bekannt geworden sind, werden durch solchen Zwang besser befestigt, als durch ein von den Bischöfen verordnetes allgemeines Fasten. Boleslaws Untertanen müssen gehütet werden, wie eine Herde Rinder, und gezüchtigt, wie stöckische Esel, und sind one schwere Strafe nicht so zu behandeln, dass der Fürst dabei bestehen kann".

Mieczyslaw II. trug in der Weise seines Vaters Sorge für die Erhaltung und Förderung der Kirche. Er baute Kirchen, er stiftete ein neues Bistum, Cujavien, in dem Wendenlande an der Weichsel; in drei Sprachen, lateinisch, griechisch und polnisch, ließ er den Gottesdienst in seinem Reiche halten (s. den schon angefürten Brief der Herzogin Mathilde an ihn bei Giesebr. II, 657). Aber die von ihm eifrig geförderte Kirche wurde nach seinem Tode 1034 in die schreckliche Zerrüttung des polnischen Reiches mithineingezogen. So wenig hatte die äußere gewaltsame Christianisirung die Kirche befestigt, dass jetzt die Existenz derselben und des Christentums auf dem Spiele stand. Viele vom Adel und Volk fielen ins Heidentum zurück; die Städte und Kirchen waren weit und breit verwüstet. Die Laien lehnten sich auf wider den Klerus. Von Deutschland aus geschah nichts mehr zur Stützung und Befestigung der wankenden polnischen Kirche. Das Erzbistum Magdeburg hatte unter Konrad II. seines großen Missionsberufs für den Osten und spezifisch für Polen immer mehr vergessen; sein Einfluss auf die polnische Kirche oder die Verbindung dieser mit der deutschen Kirche hörte seit 1035 gänzlich auf, indem das Bistum Posen sich fortan unter das Erzbistum Gnesen stellte. Gnesen wurde durch den Herzog von Böhmen zerstört, der die Gebeine des heil. Adalbert nach Prag übertrug (s. Ludw. Giesebrecht, Wendische Gesch. II, 75—78). Zwar richtete Casimir, Mieczyslaws II. Son, der mit seiner Mutter Richenza, einer Nichte Kaiser Otto III., in Deutschland Zuflucht gefunden hatte, nach Widereroberung seines Erbes die verwüstete Kirche wider auf, indem er sie und sein Land unter den Schutz der deutschen Königsmacht stellte. Aber es wärte lange, ehe die festen Ordnungen derselben wider hergestellt wurden. Von Neuem wurden sie gewaltig erschüttert, als Boleslaw II., der sich unter kluger Benutzung der Zwietracht der deutschen Fürsten 1076 von 15 Bischöfen hatte zum König krönen lassen, wegen seiner rohen Gewalttaten vom Bischof von Krakau mit dem Bann belegt wurde, diesen dafür an heiliger Stätte mit eigener Hand ermordete und dadurch eine Empörung des gesamten Adels wider sich und einen furchtbaren Bürgerkrieg hervorrief (s. Martinus Gall. chron. I, 27—30).

Die Zustände der Kirche Polens blieben, nachdem ihre Ordnungen unter dem rohen, grausam gewalttätigen Boleslaw III. noch mehr zerrüttet, dann aber infolge seiner Reue und Buße wegen seiner vielen Freveltaten wider hergestellt worden, in den nachfolgenden Zeiten beständig von den sich widerholenden politischen Wirren abhängig, so dass eine gedeihliche Entwickelung derselben in Pflanzung und Pflege christlichen Lebens nicht möglich war. Die in den losen Flugsand ihres Bodens zur Zeit politischer Ruhe eingedrückten Spuren innerlichen Christentums wurden durch die politischen Stürme immer von Neuem verweht; die kaum in denselben gepflanzten Keime wurden immer wider herausgerissen und vernichtet. Die Missionstätigkeit der polnischen Kirche nahm zwar unter Boleslaw III. wider einen neuen Aufschwung. Von Polen ging die Christianisirung Pommerns durch Bischof Otto von Bamberg im zweiten Viertel des 12. Jarhunderts aus. Boleslaws Krieger geleiteten ihn in das nach langen hartnäckigen Kämpfen unterworfene Land der Pommern. Der politischen Abhängigkeit Pommerns von Polen und dem von seinen politischen Interessen unzertrenn-

lichen Eifer Boleslaws für die Ausbreitung des Christentums daselbst ist das schnelle Gelingen der Missionsarbeit Ottos zuzuschreiben (s. L. Giesebrecht, Wendische Geschichten II, 252—288). Auch nach Preußen war man später eifrig bemüht, die Kirche auszubreiten, um es der polnischen Herrschaft desto sicherer zu unterwerfen. Solche Missionsbestrebungen waren aber nicht sowol ein Zeichen vom inneren Leben der Kirche als vielmehr von der politischen Energie der Fürsten. Die Zerstückelung des Reichs nach Boleslaws Tode (1139) unter seine vier Söne hatte wider für lange Zeit Zerrüttung und Verwirrung der Kirche zur Folge; sie kam bis zur Zeit der Reformation hin nie zu einer ruhigen inneren Entwicklung.

Zu einer tieferen Einsürung des Christentums in das innere Leben, in das Herz, den Geist und Willen des polnischen Volkes, zu einer darauf gerichteten Tätigkeit der Kirche konnte es unter den fortdauernden Erschütterungen, welche die Kirche teils infolge der willkürlich und gewalttätig in ihr Inneres eingreifenden Fürstengewalt, teils infolge der aus ihrer Mitte sich bis zur Reformationszeit hin erhebenden Opposition gegen Rom und das Papsttum erfahren mußte, nicht gelangen.

Die Fürsten überschütteten entweder aus selbstsüchtigen und Parteiinteressen die Geistlichen mit Gütern und Privilegien auf Kosten des Adels und des Volkes, dessen Hass gegen sie dadurch noch mehr gesteigert wurde, wärend der sittliche Zustand des Klerus dadurch immer mehr verderbt wurde, oder sie tasteten die Rechte und Güter der Bistümer gewalttätig an und erniedrigten die zu maßloser Herrschaft und verderblichem Reichtum gelangte Geistlichkeit zu desto schmachvollerer Knechtschaft. Eine Synode zu Leuchka 1180 mußte den Fürsten bei Exkommunikation den Raub der Besitztümer verstorbener Bischöfe verbieten. Durch die von Zeit zu Zeit von seiten der Fürsten erfahrenen Begünstigungen wurde die Geistlichkeit in fortdauernde Kämpfe mit dem faktiösen Adel verwickelt. Eine fortdauernde besondere Ursache heftiger Streitigkeiten zwischen Klerus und Adel wie Laien überhaupt war teils die Abgabe der Zehnten an die Kirche, teils die willkürliche Ausdehnung der geistlichen Gerichtsbarkeit, so namentlich unter der langen Regierung Kasimirs des Großen (1333—1370). Widerholt wurden die widerspenstigen Bischöfe von den raubsüchtigen Fürsten in Fesseln geschlagen und die Fürsten widerum von den Bischöfen mit dem Bann belegt oder von den Päpsten mit Interdikt bedroht.

Durch die ganze polnische Kirchengeschichte zieht sich andererseits in engem Zusammenhange mit dem nationalen Element und dem Gegensatz des Slavismus gegen Romanismus und Germanismus die Opposition gegen das Papsttum in der sich Fürsten, Adel und Geistlichkeit, ihres Haders untereinander vergessend zuweilen vereinigten. Die Fürsten warten energisch das durch Otto III. einst dem Boleslaw verliehene Recht der Besetzung der Bistümer gegen päpstliche Anmaßung desselben, besonders die Fürsten aus dem jagellonischen Stamme seit Ende des 14. Jarhunderts. Papst Martin V. beschwert sich in Briefen an den König von Polen darüber, dass die Rechte und Freiheiten der Kirche mit Füßen getreten, dass die Maßnahmen und die Auktorität des päpstlichen Stules nicht mehr gefürchtet würden, dass die Walen zu kirchlichen Ämtern nicht mehr frei, und dass Ausländer von denselben ausgeschlossen seien (vgl. Gieseler, Kirchengesch. II, 4, S. 48. 49). Casimir III. erklärte dem päpstlichen Legaten, der ihn aufforderte, den vom Papst ernannten Bischof von Krakau wider einzusetzen, lieber wolle er sein Königreich verlieren, und die stolze Antwort des Legaten: „besser wäre es, dass drei Königreiche untergingen, als dass ein einziges Wort des Papstes zu schanden würde", blieb ein bloßes Wort. Gleichen Protest gegen päpstliche Ernennung der Bischöfe erhoben seine Nachfolger.

Nicht minder erscheint der polnische Klerus oft in Opposition gegen Rom, indem er das Streben nach Unabhängigkeit von dem unmittelbaren päpstlichen Einfluss mit den Fürsten teilt. Daher schon die Klage Gregors VII. in einem Briefe vom Jare 1075: episcopi terrae vestrae ultra regulas sunt liberi et absoluti. Ein Bischof von Posen wagte es, das von Innocenz III. über einen Her

zog verhängte Interdikt in seinem Sprengel nicht bekannt zu machen. Die Priesterehe war Tradition von den griechischen Anfängen der Kirche her. Daher unter dem polnischen Klerus die allgemeine Opposition gegen das Gesetz des Cölibats. Um 1120 waren alle Priester im Breslauer Sprengel verheiratet; in der Mitte des 12. Jarhunderts hatte es noch die Mehrzal des polnischen Klerus und eine Synode von Gnesen (1219) beklagt, dass die früheren Verbote der Priesterehe one Wirkung geblieben seien. Ein denkwürdiger Akt der Opposition gegen das absolute Papsttum war auf dem Costnitzer Konzil jener Appell der polnischen Nation vom Papst an ein allgemeines Konzil, als Papst Martin V. die Schrift des Dominikaners Johann von Falkenberg, der im Interesse des deutschen Ordens gegen das polnische Volk und seinen König Mord und Empörung gepredigt hatte, nicht verdammen wollte. — Im Adel und Volk wurde durch das arge Sittenverderben des Klerus, der die Güter der Kirche in üppigem, schwelgerischem Leben vergeudete, durch Simonie, Unzucht, politische Umtriebe, Zerreißung aller Bande kirchlicher Disziplin sich um alle Achtung brachte und seine kirchlichen Pflichten in gröblichster Weise vernachlässigte, eine immer weiter um sich greifende antiklerikale und antikirchliche Bewegung hervorgerufen. Das vom Klerus vernachlässigte religiöse Bedürfnis, welches sich trotz der durch denselben mitverschuldeten Verwilderung des Volkes in Gott- und Sittenlosigkeit besonders in den Zeiten allgemeinen Jammers und Elendes im 15. Jarhundert geltend machte, forderte immer mächtiger seine Befriedigung. Dieser Forderung kam auch hier die Reformation entgegen, welche nach den geschilderten kirchlichen Zuständen in Polen von allen Seiten offene Türen fand.

Litteratur: Thietmar, Bisch. v. Merseburg († 1018), Chronicon, ed. Wagner, Nürnb. 1807, S. 27 f.; Martinus Gallus (um 1130), Chronic. Polon. ed. Bantkie, Warschau 1824; Vincent. de Kadlubek († 1226), De gestis Polon. (Dlugosz hist. Polon., Lips. 1711, T. I); Chronica Polonorum bei Stenzel, Scriptor. rer. Silesiae I: G. Lengnich, Dissertatio de religionis christianae in Polonia initiis, Gedani 1754, 4°; C. v. Friese, Kirchengesch. des Königreichs Polen, Breslau 1786, I; Röpell, Geschichte Polens, Hamburg 1840, I, S. 94 f. und Beilage IV, S. 622 f.; Zeitschrift für histor. Theologie 1843, H. 2; L. Giesebrecht, Wendische Geschichten, Berl. 1843. **D. Erdmann** in Breslau.

Liturgie. In dem Artikel „Gottesdienst" Bd. V, 312 ff. sind die Gründe entwickelt, warum christlicher Kultus und Liturgie, gemäß ihrem Wesensunterschiede auch von alttestamentlichem Gottesdienste, als schlechthin aus selbständigen Prinzipien des Christentums selbst abgeleitet gewürdigt sein wollen. Nicht minder war dort schon zu raten, von der alten Praxis abzulassen, wonach man unter einer besonderen Disziplin Liturgik alle verschiedenen liturgischen Handlungen der christlichen Kirche zusammenfasst. — Wie die gegenwärtige Aufgabe sich durch die Spezialartikel: Begräbnis, Beichte, Konfirmation, Taufe, Trauung (resp. Eherecht) u. a. speziell entlastet sehen darf, so verrät sich in der abgesonderten Behandlung jener Vorgänge schon das höhere Recht, in Gesamtdarstellungen der praktischen Theologie die Vollzugsformen solcher Einzelhandlungen auch unter die Disziplinen zu ordnen, die von den Zwecken und Wesensbedingungen dieser Handlungen prinzipiell handeln. So gehört Taufe und Konfirmation unerläßlich zum katechetischen Handeln; wie nicht nur Beichte, sondern auch Trauung und andere Benediktionshandlungen von den Prinzipien der Seelsorge her innerlich bedingt sind. Andererseits beweist schon der Quellenbefund, besonders aus der alten Kirche, wie ebenso der vorherrschende Sprachgebrauch der letzteren, dass als „Liturgie" κ. ε. nur der Verlauf der „Messe" oder des christlichen Hauptgottesdienstes galt. In der Tat darf der „Kommunionsgottesdienst" der Gemeinde auch prinzipiell beanspruchen, als die spezifische Ausprägung des Lebens christlicher Gottesgemeinschaft in unmittelbaren Formen der Gemeindebetätigung gewürdigt zu werden. Die Gemeinde der Reisen vertritt die Idee der „Gemeinde der Gläubigen" in

relativ bewuſsten Normalformen ihrer Lebensbetätigung, die ebenſo als ein Erbe ſolchen Glaubenslebens van alther zu betrachten ſind; wie andererſeits alles liturgiſche Handeln für Spezialzwecke obiger Art ſeine Grundformen (Lektion, Gebet, Segnung u. dgl.) nach Weſensart wie prinzipieller Anordnung von jener Höhenſtufe unmittelbarſten chriſtlichen Kultuslebens her entlehnt.

Umfang und innere Anlage des Artikels „Liturgie“ ſind damit gekennzeichnet. Den Hauptbeſtandteil muſs die Darſtellung des Kommunionkultus bilden; wobei der Nachweis ſeiner hiſtoriſchen Entwicklung wie der Vergleich ſeiner Ausgeſtaltung in einzelnen Hauptepochen und Konfeſſionskirchen nicht minder auf prinzipielle Unterſchiede zurückweiſt, als der Verſuch feſtzuſtellen, was original berechtigte Formen gemeindlich betätigter Gottesgemeinſchaft unter Chriſten heißen dürfen, eine abſchließende Aufgabe bilden muſs. — Die vielbeliebte Häufung von Notizen über analoge außerchriſtliche Kultusformen ſchränkt ſich dann von ſelbſt auf etwaige Berückſichtigung ſolcher ein, die wie namentlich altteſtamentliche hiſtoriſch nachweisbar direkt vorbildlich für chriſtliches Kultusleben im einzelnen geworden ſind.

Vor allem fürt natürlich der fremden Anſchauungskreiſen entlehnte Sprachbegriff: λειτουργία auf einen weiteren Umfang grundlegender Gemeinvorſtellungen zurück. Das von λαός (λεῖτον für λῆϊτον, dor. λᾶϊτον: Gemeinangelegenheitliches) und ἔργον ſich herleitende Wort zeigt namentlich im bibliſchen Sprachgebrauche noch ganz den allgemeinen Grundgedanken an änliche „öffentliche Dienſte“, wie die der λειτουργοί bei den Griechen als Lictoren, Arbeiter beim Heeresdienſte u. a. waren (vgl. Sir. 10, 2). Auch der Nebengedanke freiwilliger Opfer bei der Leiſtung iſt nicht ganz verloren gegangen (Phil. 2, 20). Wenn dagegen Paulus die Obrigkeit echt klaſſiſch λειτουργοὶ τοῦ θεοῦ (Röm. 13, 6) nennt, ſo lehrt ſchon die Näherbeſtimmung, daſs dabei auf bibliſchem Gebiete bereits vom A. T. her die „Öffentlichkeit“ der „Dienſte“ vam theokratiſchen Geſichtspunkte her bemeſſen wird. Auch Sirach 7, 30 hat ſicher in erſter Linie Prieſter als „Diener Gottes“ im Auge; wie ſelbſtverſtändlich „heiliger“ oder „Tempeldienſt“ die herrſchende Bedeutung von λειτουργία wie λειτούργημα, λειτουργός, λειτουργικός und λειτουργέω bei den LXX iſt; in den Überſetzungen von Exodus, Numeri, Ezechiel und Chroniken am reichlichſten vertreten. Die ganze Wortfamilie gewinnt von dieſem neuen Intereſſe her einen im Vergleich mit dem klaſſiſchen viel reicheren Gebrauch. Der neuteſtamentliche Sprachgebrauch ſelbſt kann dagegen ärmer erſcheinen aus dem einfachen Grunde, den das Herrenwort Joh. 4, 23 andeutet. Um ſo charakteriſtiſcher machen ſich neben einzelnen von den LXX entliehenen Bezeichnungen offizieller Prieſterſtellung zwei Gebrauchsweiſen des N. T.'s geltend: einmal der von Chriſti Prieſter- und Opferdienſt (Hebr. 8, 2. 6; 10, 11), woran auch die Anwendung auf Gemeindedienſte bei Paulus (Phil. 2, 17) anknüpfen wird, und andererſeits die Erneuerung originaler Momente des Sprachbegriffes, nun als Freitätigkeit der Liebe (Röm. 15, 27; 2 Kor. 9, 12) wie als Reichsdienſte, beſonders der Apoſtel (Röm. 15, 16), gefaſst.

Nach dem allen ermiſst ſich leicht, wie nahe es lag, daſs die nachmalige Kirchenſprache den reichſten Gebrauch von der ganzen Wortfamilie macht um ſo mehr, als die altteſtamentlichen Anſchauungen des Prieſter- und Opferdienſtes in der nachapoſtoliſchen Zeit ſo bald wider Platz griffen. Man vgl. neben Suicer s. vv.: Sophokles, Glossary of later and Byz. Greek. in Memoirs of the American Academy Vol. VIf, p. 402 sq., ſowie die neue Bearbeitung desſelben Stoffes durch denſelben Autor. Die Citate im letzteren Werke ſind allerdings ausſchließlich ſpäteren Autoren, früheſtens den Const. und Cann. app. entnommen. Dagegen genügt ein Blick in den erſten Korintherbrief von Clemens Rom., um ſich von dem ausgedehnteſten Gebrauche, der frühe von der ganzen Wortfamilie gemacht wurde, zu überzeugen; woneben unter den ſog. apoſtoliſchen Vätern allerdings ſelbſt Hermas viel ſparſamer iſt. Auch bei Clem. Alex., bei dem wider ein relativ reichlicherer Gebrauch der betr. Worte zu beobachten iſt, findet ſich noch keine neue ſpezifiſche Form der Anwendung. Euſebius braucht die Worte in der Kirchengeſchichte an der einzigen Stelle, wo λειτουργία vorkommt (X, 7) noch

in dem klassischen Sprachgebrauch, wofür sich schon Justin de Monarchio I ansühren ließe. In der vita Constantini weiß ich die von Palmer, wol nur nach dem Index von Heinichen, citirte Stelle (IV, 37), nicht zu finden, wo im Unterschiede von den Diakonen die Priester, resp. Bischöfe allein mit dem Namen λειτουργοί ausgezeichnet sein sollen. Zu verwundern wäre freilich nichts an dieser ausschließlichen Bezeichnung, da λειτουργία selbst damals schon mit Vorliebe die Darbringung des Opfers in der Messe bezeichnete (vgl. Sophokles a. a. O.).

Die Betrachtung lenkt damit wider zu prinzipiellen Ausgangspunkten zurück. Abgesehen von dem irrigen Opferbegriffe, liegt in Obigem nur die Bestätigung vor, daſs im Bewuſstsein der Gemeinde frühe die Abendmalsfeier als Höhepunkt alles christlichen Gottesdienstes erkannt wurde. Mit der Feststellung dieſes Sprachgebrauches fällt die Zeit der ersten Aufstellung umfassenderer liturgischer Formulare so ziemlich zusammen. Dieselben hießen als solche dann selbst auch „λειτουργίαι".

Könnte man freilich den Angaben Manes in den von ihm edirten altlateinischen Messen Galliens trauen, so lägen derartig fixirte Formulare schon aus dem 2. christlichen Jahrhundert vor (Mone, Latein. und griech. Messen aus dem 2. bis 6. Jahrhundert, Frankf. a. M. 1850). Alle anderweiten Untersuchungen stimmen freilich im allgemeinen darin überein, daſs nach Basil. de spir. s. c. 27 vor dem vierten Jahrhundert der Meßkultus schlechthin auf Grund mündlicher Tradition mit bewuſstem und wolbedachtem Ausschlusse schriftlicher Formulare gehalten worden sei; wie in der Tat erst bei Gregor von Tours (Hist. Francor. II, 22) ein ausdrückliches Zeugnis dafür vorliegt, daſs der Geistliche mit der Agende in der Hand vor der Gemeinde fungirt habe. Aber nur für die Ausarbeitung vollständiger Meßliturgieen kann das vierte Jahrhundert im allgemeinen als Termin festgehalten werden. Die von Mone edirten Messen gehören in dieselbe Rubrik, obgleich sie, den Meßkanon selbst meist weglassend, nur die variablen Bestandteile der Meßliturgie bieten; eine Erscheinung die ähnlich noch in späten morgenländischen Liturgieen widerkehrt. Freilich meinte Mone in einzelnen dieser Dokumente Meßliturgieen schon aus dem 2. Jahrh. aufweisen zu können. Näher besehen aber erweist sich der versuchte Nachweis als ebenso unsicher wie anderes, was Mone, der als Romanist viel weniger denn als Germanist für verlässig gilt, an Hypothesen aufgestellt hat. Das sogen. „Bauernlatein" dieser Formulare gewährte zunächst jedenfalls kein Recht, den Ursprungsort auf Südgallien, resp. die Rhonegegend und die Zeit auf das 2. Jahrh. einzuschränken, wie schon allgemein bekannte Dokumente aus dem 6. Jahrhundert in Pertz, Monumenta lehren konnten. Ich habe mich aber speziell dieser Messen wegen noch durch das eingeholte Urteil von Kennern des älteren Kirchen- und Inschriftenlatein wie Wölfflin in München und Caspari in Christiania ausdrücklich vergewissert. — Für sein Hauptargument ferner, daſs Einzelnes, was in jenen Messen vorkommt, sich nur aus den bei ihrer Abfassung noch unmittelbar fortwirkenden Eindrücken der Christenverfolgungen, speziell aus Vorkommenheiten bei der von Lugdunum und Vienne 177 p. Chr. erklären lasse, hat Mone sich nicht gescheut, in willkürlichsten Textkorrekturen nebst entsprechend künen Konjekturen seine Stützen zu suchen. Den eingehenderen Nachweis darüber behalte ich anderem Orte vor. Schon der Katholik Denzinger (Tüb. Quartalschr. 1850) und nach ihm Kliefoth (Lit. Abhh. V, 330) haben richtig erkannt, daſs die Zusammenstellung dieſes Meßbuches nicht vor Mitte des 5. Jahrh.'s zu setzen sei. Immerhin nimmt es damit nicht nur für das Abendland die erste Stelle in Anspruch, sondern enthält unzweifelhaft älteste Dokumente aus dem 3. Jahrh., zum Teil mit bestimmtesten Anklängen an Irenäus. Der obige Grundsatz aber, daſs vor dem 4. Jahrh. eine Aufstellung vollständiger Liturgieen nicht anzunehmen ist, findet somit an dem Moneschen Meßbuche nur neue Bestätigung.

Anders stellt sich die Sache, sobald man nur in Frage zieht, ob für Einzelzwecke der Verlesung und des Gebetes nicht früher schon fixirte Formulare gebraucht worden seien. Schon in der ersten Auflage der Encyklopädie hat Daniel unter „Kirchenagende" (Bd. VII, 609) mit Recht auf das Vorhandensein von

Märtyrerverzeichnissen, die als „Diptychen“ bei dem Meßdienst bereits zu Origenes Zeiten gebraucht wurden, verwiesen. Mehr noch würde bedeuten, was neuerdings als Ausfüllung von c. 59, 2— c. 61 fin. des ersten Korintherbriefes von Clem. Rom. dokumentarisch bezeugt vorliegt (Gebhardt-Harnack pp. app. I, 1 ed. 2 p. 96 sq. vgl. Prolegg. 67 f. und Schürer, Theol. Lit. Z. 1876, S. 103); wenn mit Harnack darin eine treue Reproduktion des in der „Römischen“ Christengemeinde damals gebräuchlichen „Kirchengebetes“ gesehen werden darf. Inhaltlich, das ist einfach anzuerkennen, spricht eher manches Judicium für als gegen frühes Altertum; formell letztlich auch die größere Länge und die apostolischem Vorbilde und zeitgenössischen Zeugnissen entsprechende Folge der preces laudes u. s. w. (vgl. Harnack a. a. O.). Auf Kirchengebete von solcher Länge würde auch die sonst ganz berechtigte Annahme, dass gewisse liturgische Formeln so gut wie das V.-U. und das Symbolum lange Zeit nur mündlich tradirt, wie bei der Handlung selbst nicht abgelesen wurden, schwerlich Anwendung erleiden. Doch darf die Echtheit jenes Dokumentes als noch gar nicht schlechthin unanfechtbar bezeichnet werden. Neben den Bedenken, die das junge Alter der Handschrift erwecken muss, können vor Allem die Worte, mit denen c. 62 der lateinische Übersetzer fortfährt: „de iis, quae ad cultum nostrum pertinent ... satis scripsimus vobis“.. — im Urtexte weniger verfürerisch lautend — leichtlich als Anlass zu späteren Interpolationen haftbar gemacht werden.

Aber diese Detailfragen bedeuten überhaupt wenig, wo das nächste Bedürfnis dergleichen onehin so warscheinlich macht. Die älteste Zeit war ja auch viel unbefangener in allen Mitteilungen über liturgische Vorgänge als nachmals die Epoche herrschender Arcandisziplin, deren Anfänge allerdings (gegen Zahn) schwerlich erst aus Konstantins Zeit datirt werden dürfen. Das Schweigen der Moneschen Messen über den sog. Meßkanon könnte immerhin auch von dieser Seite her verursacht sein; um so mehr aber würde dann Mones und des bedenklich katholisirenden Daniel Behauptung aller sicheren Stütze entbehren, dass der Meßkanon bereits von apostolischen und ersten nachapostolischen Zeiten an dieselbe ausgeprägte Form getragen habe, wie ihn die späteren römischen Liturgieen bieten. Bei Meßliturgieen, die wie die Moneschen neben dem „ὁμοούσιος“ bereits den Ausdruck „communio sanctorum“ bieten, hätte freilich diese Übereinstimmung im Kanon viel weniger Bedeuten. Andererseits lassen sich namentlich in der sogen. Praefatio Wandelungen des charakteristischen Inhaltes im Verhältnis zu Justins Berichte aktenmäßig nachweisen; wärend dagegen einzelne Formeln, wie namentlich das „Sursum corda“ und die Bezugnahme auf die „circumstantia angelorum“ sich allerdings bis auf Cyprian (de orat. dom. p. 271 ed. Paris.) und Tertullian (de orat. c. 3) zurückfüren lassen.

Für die kritisch-historische Untersuchung gewinnen dann die Schilderungen des gesammten Verlaufes der christlichen Gottesdienste, wie dieselben in unbeirrt einfacher Darstellung von den ältesten Zeugen gegeben werden, um so höhere Bedeutung, sofern die späteren ausfürlichen Liturgieen sich überwiegend auf die Darstellung der sogen. missa fidelium, resp. auf die Abendmalsfeier, zu beschränken pflegen (s. u.). Den altbekannten Berichten Justins M.'s (Apol. I, 65—67) und Plinius (Epp. X, 96) ist neuerdings in beachtenswerter Weise zur Seite getreten, was, wenn auch in legendarischem Gewande, Zahns Acta Joannis (Erlangen 1880, S. 242 f.) aus Leucius als Gottesdienstform der ephesinischen Gemeinde bieten, wenn gewiss auch nur aus des Verfassers Zeitgewonheit zurückdatirt auf die angebliche Abschiedsfeier des Apostels Johannes mit seiner Gemeinde zu Ephesus. Behält auch nur Zahns schwer bestreitbare Bestimmung des Abfassungstermines ne ultra auf 160 recht (a. a. O. S. CXLV), so hätten wir auch daran ein vortertullianisches Zeugnis, charakteristisch durch Einfachheit und Kürze, mit der sich dort homiletischer und eucharistischer Gottesdienst nicht one selbständige Mittelstellung des Gebetes in einheitlicher Handlung folgen.

Diese ältesten historischen Berichte, zusammengenommen mit den ergänzenden reichlichen Einzelnotizen aus den kirchlichen Schriftstellern der nächsten Folgezeit, besonders aus Tertullian, gewären zunächst einen klaren Einblick in das ganze

Gottesdienstleben, wie es in unmittelbarem Anschlusse an apostolische Grundformen die erste nachapostolische Epoche aufweist. „Lehre“ als Predigt, „Gebet“ und „Abendmalsfeier“ treten neben der sogen. κοινωνία von Anfang an (Apg. 2, 42; 5, 42 vgl. 6, 2. 4) als Hauptmomente charakteristisch hervor. Mit dem ersteren ist dabei Schriftlektion nach synagogalem Gebrauche (Luk. 4, 17 ff.) unzweifelhaft von jeher verbunden zu denken (Apg. 15, 21); wie das Vorlesen apostolischer Sendschreiben in der Versammlung, wenn auch noch one entsprechendes kanonisches Ansehen, sich naturgemäß frühe dazu gesellte (Kol. 4, 16). Das Originalbild der Ausübung wird dann im Unterschiede von der in Jerusalem auch als Tempeldienst am Anfange erhaltenen Gebetsübung (Apg. 3, 1), wie auswärts besonders als lang fortgesetzte Predigt der Apostel in den jüdischen Synagogen (vgl. bes. Apg. 13), in den abgesonderten Christenversammlungen in Privathäusern zu suchen sein (Apg. 2, 46; 5, 42; 20, 7). Zwar auch diese durften, wenigstens so weit homiletischer Wortaustausch herrschte, jedenfalls in Korinth auch von Heiden besucht werden (1 Kor. 14, 23). Um so weniger kann dies von der mit den Agapen verbundenen Abendmalsfeier angenommen werden. Alles was wir 1 Kor. 11 vgl. 10, 16 ff. über die letztere lesen, erweckt ganz den Eindruck, dass diese Feier ausschließlich die Gläubigen und Getauften unter sich vereinigte, wie es die Natur der Sache mit sich brachte. Dann spiegelt sich in diesen Anfängen schon die spätere Praxis vor: die Predigt für alle zugänglich, die dann folgende „missa fidelium“ dagegen als Mysterium der Gemeinde zu behandeln. Wenn in der Zwischenzeit, die Plinius' Bericht jedenfalls nach Seite der Sitte seiner Provinz charakterisirt, der homiletische Gottesdienst, ganz abgelöst von der Abendfeier, am Morgen gehalten wurde, so hatte dies für den Unterschied in der Abgeschlossenheit beider damals zwar keine Folge; aber wol hilft es die früh zum Bewusstsein gekommene Unterschiedenheit in einer Art dialektischen Prozesses klar stellen. Nach dem Beispiel Korinths sind die dort beschriebenen Abendgottesdienste sicher als eine Vereinigung der Abendmalsfeier mit den Agapen zu betrachten. Wenn die Christen, wie Plinius ausdrücklich bemerkt, dem kaiserlichen Verbot darin nachkamen, dass sie diese Abendgottesdienste aufgaben, so war damit, wie richtig bemerkt wird (Kliefoth u. A.), nicht nur der Ausscheidung der Agapen aus dem eigentlichen Gottesdienstleben, sondern auch dem engeren Zusammenrücken der eucharistischen mit der homiletischen Feier die Ban gewiesen. Daneben sind noch andere Vorfragen zu erledigen.

Die apostolische Urform hatte nämlich vorher schon eine nicht unwesentliche Veränderung erfaren. Was als Jerusalemer Gemeindesitte Apg. 2, 46 f. für jeden Unbefangenen feststeht, dass man täglich zu gottesdienstlicher, resp. eucharistischer Feier zusammenkam, empfiehlt sich bei näherer Prüfung von 1 Kor. 11, speziell durch den Eindruck einer eigentlichen Tischgemeinschaft der Zusammenkommenden auch für Korinth als die nächstgelegte Annahme; womit nur über die Zeit der homiletischen Versammlungen (c. 14), die dort onehin eigentümlich geartet scheinen, noch nichts entschieden ist. Dagegen läßt Apg. 20, 7 keinen Zweifel, dass auch zu Pauli Lebzeiten schon wenigstens provinziell der Sonntag Abend allein oder doch speziell der eucharistischen Feier vorbehalten war. Eben dies nun finden wir, von anderen Zeugnissen abgesehen, zu Justins Zeit und in seiner Umgebung als stehende Sitte vor; zugleich aber dahin ausgestaltet, dass der homiletische und eucharistische Gottesdienst in ein und derselben Versammlung continuo verlaufen; beide gleichmäßig in engem Abschlusse gegen alle Nichtgetauften. Auch hier, wo die Unterschiedenheit beider Hauptteile christlicher Feier äußerlich am wenigsten hervortritt, wird das Andere um so ersichtlicher, dass in allmählichem Aufsteigen der Einzelhandlungen die eucharistische Feier den letzten Höhepunkt des christlichen Gottesdienstes bildet.

Wichtigste Grundsätze für prinzipiell angelegte Gestaltung lutherischer Gottesdienste ergeben sich von diesen ältesten Formen christlicher Gemeindefeier her. Einmal die besondere Wertung der eucharistischen Feier oder der Kommunion (σύναξις) im engeren Sinne. Andererseits die selbständige Bedeutsamkeit homiletischer Feier daneben. Für die liturgische Einzelgestaltung liegt darin das Grund-

geſetz der Kryſtalliſation aller übrigen Handlungen, um das „Wort“ einerſeits und um das „Altarſakrament“ andererſeits ſich gruppirend. Dann darf es als unweſentlicher erſcheinen, ob beide Gruppen als ſelbſtändige Feier in geſonderten Verſammlungen auftreten, oder in zuſammenhängendem Verlaufe ein und desſelben Gottesdienſtaktes ſich nur als unterſcheidbare Hauptmomente in dieſem ſelbſt darſtellen. Endlich dient der von Anfang an als weſentlich mitwirkend ausgezeichnete Faktor des Gebetes dazu, für jenen Kryſtalliſationsprozeſs auch das Spezialgeſetz des Wechſels der ſakramentalgearteten Segnung der Gemeinde durch göttliche Gaben mit ſakrifiziell ſelbſttätiger Gemeindehandlung klarzuſtellen; wobei die ebenfalls ſchon apoſtoliſch vorgezeichnete Mannigfaltigkeit des Gebetshandelns (1 Tim. 2, 1) ſofort den Eindruck des vielſeitig möglichen Wechſels der Verwertung dieſes ſakrifiziellen Momentes vor Augen ſtellt; zumal wenn zugleich die Rollenverteilung und die mancherlei Steigerungsmöglichkeit der Vortragsform bis zu dem höheren Gefülsausdruck im getragenen Geſange ins Auge gefaſst wird. Neben dem „Pſallieren“ nach Synagogenvorbild muſste die freiere Bewegung und impulſivere Andacht chriſtlicher Feier auch nach dieſer formellen Seite frühe zu einer Mannigfaltigkeit ſakrifiziell feiernder Handlungsweiſe füren, für die neben erſten apoſtoliſchen Zeugniſſen (Kol. 3, 16; Eph. 5, 19) Tertullian bereits als Hauptzeuge eintritt (De orat. 27, ad uxor. 2, 9; de exhort. cast. c. 10; de spect. c. 29; de anima c. 9, adv. gentes c. 39; adv. Psych. c. 13).

Eignet dieſem aller göttlichen Gnadenmittelſegnung parallel gehenden Wechſel ſakrifizieller Handlung eine Vielſeitigkeit, durch welche die letztere der Wortgruppe ebenſo wie der ſpezifiſchen Sakramentsfeier dienſtbar zu werden fähig ſich erweiſt, ſo betätigt andererſeits zugleich die nachapoſtoliſch älteſte liturgiſche Ausgeſtaltung (Juſtin) ein entſprechendes Verſtändnis dafür, daſs die dem Gebete auf erſtapoſtoliſcher Normalſtufe (Apg. 2, 42) eingeräumte ſelbſtändige Ehrenſtelle eine analog ſelbſtändige Verwertung in der Kultusfeier fordert. Dieſe nimmt daher ein ſpezifiſcher Gebetsakt der Gemeinde ſchon nach Juſtins Darſtellung in Anſpruch, mit der Bedeutung bleibender Vorbildlichkeit ſowol für die hiſtoriſche Entwicklung der missa fidelium als für alle nachmalige prinzipiell geſtaltete Gottesdienſtordnung. Demgemäß erweiſt ſich zunächſt das zuſammengefaſste Fürbittgebet der Gemeinde bei Juſtin ſchon und wachſend in der Folgezeit als ein ſelbſtändiges Übergangsmoment zwiſchen dem homiletiſchen und dem euchariſtiſchen Teile des Gottesdienſtes, der dann in klar erkennbarer Konſequenz bei ausgeſprochener Trennung der missa fidelium von dem allgemein zugänglichen Predigtgottesdienſte dem euchariſtiſchen zugewieſen wurde, reſp. dieſen eröffnete. Zugleich aber läſst die juſtiniſche Originalform nachapoſtoliſcher Gottesdienſtweiſe noch klar erkennen, wie ſelbſt die durch apoſtoliſches Vorbild ſanktionirte, den Sakramentsgenuſs einleitende, reſp. ermöglichende Segnung (Konſekration) der Elemente (1 Kor. 10, 16, vgl. 11, 24 u. 21) für eingefaſst in einen Gebetsakt und ſeinem Weſen nach ſelbſt als ein ſolcher gefaſst wird (vgl. m. Prakt. Theol. § 228).

Ein charakteriſtiſcher Grenzpunkt frühe eingetretener liturgiſcher wie dogmatiſcher Abirrung wird damit zugleich erkennbar. Iſt die Konſekration weſentlich noch Gebet, ſo iſt für dieſen Akt der Prieſter auch nur Vorgänger und Mund der Gemeinde, die in ihr in ſelbſteigenem Glauben vereint mit dem konſekrirenden Geiſtlichen dem Herrn ſein Stiftungswort in Herbeirufung ſeiner ſakramentlichen Gegenwart vorhält. Als ſpezifiſches Analogon dafür darf der liturgiſche Akt der „Epikleſe des heil. Geiſtes“ zur Vermittlung der ſakramentalen Feier gelten, die, in edelſter Form von Irenäus vertreten, bis auf einzelne Reſte, namentlich in der abendländiſchen Liturgie (ſ. u.), im allgemeinen zurücktritt oder ganz verſchwindet. Je mehr einerſeits die göttliche Sakramentsgabe vor der Selbſttat und menſchlichen Vermittlung des Opfers in der Form des höchſten sacrificium des Meſsdienſtes in den Schatten und ebendamit andererſeits der „prieſterliche“ Stand als der zum Opfern allein befähigte und das „Volk“ bei Gott vertretende hervortrat, deſto weniger konnte das Gebet, dieſer unmittelbarſte Ausdruck des Prieſtertums der Chriſtengemeinde ſelbſt, ſeinen urſprünglichen Wert behaupten, geſchweige daſs die Konſekration ſelbſt auch noch etwas von einer Glaubenstat

der Gemeinde behalten durfte. Fortan selbst nur noch ein Teil des priesterlichen Opferaktes, absorbirt der letztere nun auch das „gemeine Gebet“ mehr und mehr dahin, dass der Priester dasselbe eingefasst in den eucharistischen Opferakt selbst auch Gotte als Opfer und in Kraft des Messopfers für die Gemeinde darbringt. So hat sich zuletzt in der Liturgie der römischen Kirche das „gemeine Gebet“ als selbständige Handlung ganz verloren und weist nur noch verschwindende Reminiszenzen im Meßkanon auf. Wenn dagegen in der griechischen Kirche, resp. der morgenländischen Liturgie, die sog. Ektenie als litaneiartiges Bittgebet sich durch alle übrigen Akte, auch die des Vorgottesdienstes schon, hindurchschlingt, so ist nicht nur die selbständig bedeutsame Stelle dieser Handlung auch damit verloren, nicht minder auch gegen die gleich einseitige Betonung des Opferaktes der Eucharistie zurückgestellt; sondern die bei den Griechen gesteigerte Richtung auf dramatische Darstellung der Kultusvorgänge läßt für diese ausschließlich noch durch den Chor ausgefürte „Ektenie“ mehr nur noch den Eindruck einer musikalischen Begleitung des Hauptthemas übrig, wobei der Gemeinde hier wie dort die überwiegend passive Rolle der Zuschauer zufällt.

Endresultate liturgischer Entwicklung auf dem Boden der alten Kirche des Abend- und Morgenlandes sind damit schon gekennzeichnet. Aber wie dabei hervorgetretene Charakterunterschiede noch näher zu würdigen, so sind andere Momente nach ihrer Sonderentwicklung zu beleuchten. Letzteres fordert vor Allem der homiletische Teil, dessen wachsendes Zurücktreten im ganzen des Gottesdienstes durch den Einfluss jenes Überwucherns des Opfergedankens und Priesterdienstes naturgemäß gegeben war. Die Uridee des ὁμιλεῖν als Wechselaustausch erbauenden Wortgenusses musste onehin mit der Abnahme des ersten Geistes- und Gabenmaßes, zugleich auch infolge wachsender häretischer Gegensätze, frühe schon in die andere Weise des Lehrvortrages amtlich dafür bestellter Presbyter übergehen, denen nach apostolischer Anschauung damit gerade der höhere Ehrenvorzug zufiel (1 Tim. 5, 17), den einst die Apostel selbst für sich in Anspruch nahmen (Apg. 6, 4). Die Synagogenpredigt der Apostel bildet ja bekanntermaßen das die erste Pfingstpredigt Petri fortsetzende Hauptmuster des akroamatischen Predigtvortrages.

Herrschte indes bei dem letzteren Muster das missionarische Element vor, so erklärt sich nicht minder aus der Sache selbst, dass im enggeschlossenen Christengottesdienste auf erster nachapostolischer Höhe der Gemeindezustände das praktisch paränetische Moment überwiegen musste, das von dem alten ὁμιλεῖν her immer noch die Idee der „Selbstermanung“ der versammelten Gemeinde (Ebr. 3, 13, vgl. 1 Thess. 5, 11) übrig behielt. Dafür genügte eine kurze Ansprache, wie solches nicht nur in der Form des sogen. „Traktates“ in der abendländischen Kirche des Altertums, sondern nachmals im Mittelalter noch in allerlei Formen und in der morgenländischen Kirche wenigstens vereinzelt neben der ausgefürten längeren Predigt (λόγος, sermo) sich forterhielt. Daran wird leicht ersichtlich, wie namentlich im Anfangsbrauche die Schriftlektion daneben nur eine um so hervorragendere Bedeutung für den homiletischen Teil gewinnen musste entsprechend der stofflichen Erweiterung, die sie schon zu Tertullians Zeit als Verbindung doppelter neutestamentlicher mit doppelter alttestamentlicher Lesung aufweist (Praescript. haer. 36 vgl. Justin, Apol. I, 67).

Das mit dem Wachstum der Gemeinden im alten römischen Reiche zugleich wachsende Bildungsbedürfnis wie die Entwickelung einer kirchlichen Theologie bedingte ebenso eine zweckbewusstere Schulung für die öffentliche Lehrtätigkeit, als den ganz veränderten Charakter der kirchlichen Beredsamkeit, wobei nach den gegebenen Kulturbedingungen den „Griechen“ die geistige Fürerschaft zufiel. Wie die fast fünfzigjärige Friedenszeit nach der decianischen Verfolgung vorbereitend und nachmals die öffentliche Anerkennung der christlichen Religion durch Konstantin vollends ermöglichte, dass die Kirchentüren sich für jedermann zur Anhörung der Predigt öffneten, so erneuerte sich für die letztere nicht nur der spezifisch missionarische Charakter, sondern steigerten sich vor allem die Anforderungen an die Kunst der Rede, die Allen Alles werden sollte. Die Lektionen wurden damit mehr als Redetexte dienstbar, soweit nicht neben ihnen der textlose Sermon die

ſchlechthin freie Selbſtändigkeit der geiſtlichen Rede als neue Form homiletiſcher Erbauung betätigt. Alles ſpezifiſch liturgiſche Handeln zieht ſich bis auf wenige Reſte in den abgeſonderten anderen Teil des euchariſtiſchen Kultus zurück. Am charakteriſtiſchſten fülbar wird dies darin, daſs ein angemeſſener, die Lektionen vorbereitender Introitus vor und außer den vereinzelten Anregungen durch Ambroſius („Ingressa“) nirgends als Bedürfnis empfunden wurde; der früh erwachte Sinn aber für Pſalmodie und Hymnologie (ſ. ob.) nur etwa zwiſchen den Lektionen einige Befriedigung fand.

Die Katechumenatspraxis eben jener Zeit verleitete zugleich dazu, ſich an den Rechten der ſogenannten „Hörer“, reſp. auch „Mitbetenden“ genügen zu laſſen; die letzte Taufvorbereitung aber, die erſt den Weg zum Anteil an der missa fidelium eröffnete, wenn nicht anders, bis ans Ende des Lebens hinauszuſchieben. Die alte Kirche kam den Bedürfniſſen jeder Stufe chriſtlichen Gemeindeanteiles und Segensbedürfniſſes mit anerkennenswerteſter Fürſorge zu Hilfe. So gab es beſondere Gebets- reſp. Segensakte wie für alle Katechumenatsſtufen, ſo für Pönitenten und Energumenen. Da jedoch alle dieſe kein Anteilrecht an der missa fidelium hatten, ſo mußten mit der bewußter geordneten Unterſcheidung der letzteren auch dieſe liturgiſchen Akte von dem eigentlichen Gemeindegebete, reſp. von dem euchariſtiſchen Teile des Gottesdienſtes abgetrennt werden und bildeten nun einen immerhin dürftigen liturgiſchen Anhang und Schlußteil für den homiletiſchen Gottesdienſt oder die ſogen. Katechumenenmeſſe; wie etwa zu Origenes' Zeiten noch das Kirchengebet ſelbſt (Hom. in Num. 20 al.). Obgleich auch bei jenen Akten der betende Anteil der ganzen Gemeinde in Anſpruch genommen wurde, ſo mußten doch die Sonderzwecke und die klaſſenweiſe mit der Erledigung der letzteren verbundene Entlaſſung der ſpeziell Betroffenen die einheitlich kultiſche Feier mit einer gewiſſen Zerſplitterung, die Katechumenen aber ſpeziell mit der Gefar bedrohen, ſich, wie geſagt, an den Segnungen mit denen ſie nach der für ſie beſtimmten Fürbitte entlaſſen wurden, als Erſatz alles Weiteren genügen zu laſſen.

Eben in dieſer Epoche begann, in der Tat ganz parallel mit den erſten größeren Kunſtbauten eines original neuen Kirchenſtiles, der liturgiſche Ausbau der missa fidelium im großen Maßſtabe. — Das Kultusdrama und die entſprechende Büne fanden ſich zuſammen —, in der letzteren letztlich der Ikonoſtos oder die Bilderwand der griechiſchen Kirche, als Vorhang und Durchgangskouliſſe zugleich dienend. Der Kirchenbau wars ja, der von Anfang an die repriſtinirten altteſtamentlichen Vorſtellungen neu vor die Augen zauberte, das Allerheiligſte als abgeſchloſſenes Myſterium, zugänglich nur für das Prieſtertum, wärend das Volk von außen zuſchaut. So ganz wie Schauſtück neben dem wirklichen Leben fürt die ruſſiſch-griechiſche Meſſe ihre gottesdienſtliche Feier durch, daſs auch die Entlaſſung der Katechumenen dort noch ſceniſch Andeutung findet, ſo wenig dieſer Unterſchied in der griechiſchen Kirche noch im Leben beſteht.

Auch die neue Epoche der kirchlichen Beredſamkeit teilte das Intereſſe an weiten Kirchenhallen und erwuchs in ihnen; aber verglichen mit der euchariſtiſchen Opferhandlung im Allerheiligſten galt der Predigtgottesdienſt ſamt der wenigen Liturgie, die ihn noch umgab, doch nur wie ein Handeln in der Vorhalle vor dem eigentlichen Heiligtum der Gemeinde. Zu ſolcher Entſtellung gedieh die an ſich vollberechtigte Warheit von dem Höhepunkte im euchariſtiſchen Kommunionleben. Das Bewußtſein von dieſer Verirrung ſollte bei dem Urteile über die eben dieſen Wendepunkt charakteriſtiſch darſtellenden altgriechiſchen Normalliturgieen für einen evangeliſchen Chriſten allzeit den entſcheidenden Maßſtab bilden. Das verhängnisvolle letzte Ende der Entwicklung vollzog ſich in der weſentlichen Stillſtellung der Predigt und in dem völligen Aufgehen des homiletiſchen als ſelbſtändigen Gottesdienſtteiles in der euchariſtiſchen Meſſe. In tragiſchem Kontraſte mußte es der letzte große abendländiſche Prediger, — als ſolcher größer denn Auguſtin ſelbſt zu nennen —: Cäſarius von Arelate mußte es ſein, der als Grundſatz ausſprach, daſs der letztlich allein beſtimmende Wert des Kirchenbeſuches in der Anwonung beim Meſsopfer liege (Hom. 12 u. 37 vgl. mit Hom. 6).

Die Darſtellung der weiteren Entwicklungsfolge der Geſchichte der Predigt

überlassend, verzeichnen wir hier im Interesse späterer Umgestoltung der Liturgie des Hauptgottesdienstes nur noch charokteristische Hauptmomente. Die aus der einheitlichen Meßliturgie wesentlich ausgeschiedene Predigt fand ihre mit neuer Erweckung christlichen Glaubens und Lebens im Volke kausal verbundene Erneuerung charakteristisch genug als Feld- und Massenpredigt unter freiem Himmel wider, in großortigster Wirknng durch den unvergleichlichen Volksprediger deutscher Nation Berchtold von Regensburg. Andererseits erneuerte sich das kultische ὁμιλεῖν der Urzeit noch schwächlicher Vorbereitung in der klösterlichen „Kollation" zugleich mit dem anderen großen Faktor der innerlichen Erneuerung der Kirche, der Mystik, und in dem von größten Vertretern derselben gepflegten Wortaustausch in höher angeregten Bruder- resp. Schwesterkreisen. In ihrer Rückwirknng auf durchgreifende Umgestaltung der altliturgischen Traditionen bewärte, wos am wenigsten bekannt ist, die den loteinischen Meßgottesdienst nun durchbrechende Predigt in deutscher Nationolsprache ihren nativ begründeten Machteinfluss letztlich dorin, dofs im Mittelolter schon der deutschen Predigt sich eine ganz neue und für die Reformation vorbildliche Umgebung von ebensalls in deutscher Sproche durchgefürten liturgischen Sonderakten anbildete. Wir nehmen den Foden dieser Entwicklung dort wider auf, wo es sich darum handelt, die reformatorische Umgestaltung der Liturgie prinzipiell und nach ihren ersten Ursprüngen zu würdigen.

Nur dies ist hier noch am possendsten einzufügen, dofs das allgemeine Kirchengebet, dessen Absorption durch den Meßkanon bereits schon zu verzeichnen war, seit dem 5. und 6. Jarhundert im Abendland eine der nochmaligen Neubelebung der Predigt charokteristisch änliche Lebensfristung in dem Litaneigebrauch bei Prozessionen im freien Felde fand, nicht one auch seinerseits auf diesem Wege eine kultische Widereinfürung vorzubereiten, für die ebensalls die Reformation erst durchgreifend wirksam werden sollte. (S. d. Art. „Litonei", Bd. VIII, S. 694.)

Vorerst kehrt die Betrachtung zu dem durch die griechischen Originalliturgieen erstmolig fixirten und durch Gregor d. Gr. und die Feststellung des römischen Meßkanons wesentlich abgeschlossenen ausschließlichen Anbou des eucharistischen Teiles zurück. Im Anschlusse an die dabei letztlich markirte Absorbirung des homiletischen Teiles ist dann zunächst die Herübernahme der Lektionen in den einheitlichen Gang der Meßliturgie zu vermerken. Dem oben prinzipiell begründeten Rechte der Wortgruppe war auch so eine an sich immer noch sehr wol motivirte Stelle gewart. Schon hier darf ausgesprochen werden, dofs die on sich zweifellose Berechtigung selbständiger euchoristischer Gottesdienste, bei der Einheitlichkeit des donn ausschließlich herrschenden Kommunionprinzipes im engeren Sinne, von homiletischer Zugabe überhaupt nichts erträgt als höchstens die altkirchliche Form der kurzen poränetischen Ansprache; ihr wesentliches Genüge aber in den Lektionen für sich finden darf. Dos olsbald zu beobachtende Bedürfnis einer weiteren liturgischen Vorbereitung und Umramung der Schriftlektion als solcher bestätigt am klorsten, dofs dieser Zuwochs für die missa fidelium sich nicht onders vollziehen konnte als so, dofs zugleich der Wortgruppe (s. ob.) als solcher eine ihrem prinzipiellen Anspruche gemäß selbständige Würdigung zu teil wurde. Sofern gerade für vollständigere liturgische Ausstattung der Wortgruppe in dieser Richtung das kirchliche Mittelalter ouf deutschem Boden besondere Schöpferkraft betätigte (s. u.), dorf auch dorin ein prophetisches Moment für die reformotorische Form der Neugestoltung des Kultus gefunden werden.

Vorort für die liturgische Entwicklung des bezeichnet höheren Stiles war in der alten Kirche unzweifelhaft der Orient, und dort in erster Linie Syrien und Kleinasien neben Alexandrien. Das unmittelbare Bedürfnis des religiösen Lebens der Gemeinden brachte es freilich mit sich, dafs aller Orten gleichzeitig geübt wurde, was in einzelnen Provinzen nur in besonderen Formen weiteren An- und Ausbou erfur. Die Grundlage des ursprünglich und ouch wochsendermaßen durchschnittlich Gleichen darf in jenen ältesten Traditionen, die wir ous Plinius, Justin und ouch noch Tertullian kennen, gefunden werden, und ebendies weist letztlich auf dieselben Vororte zurück. Der domit im allgemeinen angedeutete Gong

verrät zugleich schon die ganze Schwierigkeit streng historischer Forschung auf diesem Gebiete. Der Dogmatismus freilich, auf liturgischem Gebiete in der griechischen Kirche am weitesten vorgeschritten, macht es sich leicht genug. Mit Bekenntnisanspruche steht es für jene fest, dass die heilige „ἱερουργία", gemäß Auftrag und Überlieferung Christi selber, der Folgezeit durch den Apostel Jakobus in vollständig redigirter Form überliefert worden sei (Gaß, Symbolik, S. 297). Die letztere gilt denn auch in der nach Jakobus benannten alten Jerusalemer Liturgie für noch erhalten. Dazu stimmt freilich schlecht, dass die apostolischen Konstitutionen in viel höherem Grade Petrus und auch Paulus bei allen Vorschriften für kirchliche Praxis beteiligt vorführen. Schält man aber daraus als historischen Kern die einfache Tatsache, dass in der Tat Jakobus, „der Bruder des Herrn", alle kirchlichen Traditionen Jerusalems weit hinaus zu ordnen und zu überwachen in der Lage war, in andere Gegenden dagegen, wie das Evangelium selbst, so auch die ersten kirchlichen Anordnungen durch andere Apostel kamen, resp. wie in Ephesus (s. ob.) speziell unter der weit hinausreichenden Leitung des Apostels Johannes standen, so ist auch damit materiell nicht viel weitere Sicherheit gewonnen.

Die oben besprochenen ältesten und verlässigsten Nachrichten über den Gang der Liturgie weisen eben eine ursprüngliche Einfalt und Einfachheit auf, die namentlich in ihrer wesentlichen Übereinstimmung verschiedenster Gemeindekreise und Gegenden eben nur dann erklärbar ist, wenn diese Formen und Maße des Gottesdienstes die von den Aposteln in wesentlicher Gleiche überlieferten waren.

Die römischen Liturgen betonen natürlich überall die Notwendigkeit der Annahme, dass die Apostel bei der Gemeindegründung zugleich die Liturgie geordnet haben. Wie flüssig aber dabei das Einzelurteil auch bei neueren katholischen Gelehrten ist, beweist u. a. der kenntnisreiche Herausgeber der mozarabischen Liturgie, wenn er z. B. annimmt, dass Petrus den Spaniern eine andere Liturgie als den Christen in Rom zurecht gemacht habe, und die durch Irenäus nach Gallien gebrachte kleinasiatische Liturgie johanneische mit paulinischen Einflüssen vereinigt habe (Migne, Patr. lat. 85, p. 52 u. 79). Die letztere Nachricht über Irenäus stammt von dem sagen. Anonymus (H. Spelmann, Concil. Magn. Brit. I, 177) und würde, wenn die aus dem 7. Jarh. stammende Handschrift verlässigere Anhaltspunkte böte, von höchster Bedeutung sein, da dort zugleich die Bischöfe Trophimus von Arles und der Märtyrer Pothynus von Lyon als Ordner der Liturgie (nach Roms Muster) in Gallien genannt werden. Mone hätte mit dieser Notiz glücklicher als mit seinen Konjekturen operiren können. Doch s. u.

Dann hat es wenig Wert, dass man aus viel späteren Quellen noch für Jerusalem speziell mit Sicherheit ältere Praxis nachweisen kann, als sie die sogen. Liturgie des Jakobus in ihrer uns vorliegenden Gestalt vertritt. Die Beschreibung, die Cyrill in seinen mystagogischen Katechesen von der Jerusalemer Meßfeier gibt, erweist sich der Liturgie der apostolischen Konstitutionen als ungleich verwandter, denn jener des Jakobus. Ähnliches lässt sich bezüglich der Liturgie des Chrysostomus noch charakteristischer belegen. Bekanntlich sind die echten Homilien des Chrysostomus zugleich eine reiche Fundgrube für die zu seiner Zeit üblichen liturgischen Formen (vgl. Bingham, Origg. V, 193 sq.), aus eben diesen aber ergibt sich ein vollständig anderes Bild wie aus der nachmals als Chrysostomisch überlieferten Liturgie. Andererseits differiren über diese selbst wider die Handschriften in einem Maße, dass jeder besonnene Kritiker und Historiker auf eine einheitliche Darstellung einfach verzichten muss. Der seiner Zeit von Erasmus edirte und von Morel (IV, 522) adoptirte Text differirt durchgängig von dem bei Goar im Euchologion, der seinerseits wesentlich mit dem von Savile († 1622), dem Lehrer der Königin Elisabeth, in seiner 1613 zu Eaton auf Grund sorgfältigster Manuskriptsammlungen veranstalteten Ausgabe von Chrys. opp. VIII foll. harmonirt, wamit auch der von Montfaucon übereinstimmt. Vgl. den letzteren Text bei Migne, Patrol. gr. 63, 901 sq. Nach übereinstimmender Ansicht spricht man auch den Berichten der apostol. Konstitutt. das höhere Alter zu; obgleich bei den besten Kennern der letzteren (Caspari) sich das Urteil immer fester stellt,

daſs ſämtliche Bücher derſelben eine letzte redigirende Überarbeitung erfaren haben, wodurch natürlich jede Unterſcheidung über höheres Alter bezüglich der Libb. II, VII u. VIII, die für uns das Hauptintereſſe haben, ein ganz unſicheres wird. Lagardes Arbeiten beweiſen am klarſten, wie unkritiſch die traditionelle frühere Behandlungsweiſe war. Daſſelbe gilt aber in eher höherem Grade von den anderen alten Hauptliturgieen der morgenländiſchen Kirche. Für die kritiſche Unſicherheit aber, in der ſich noch immer das geſamte Gebiet der einſchlagenden Dokumente befindet, genüge, daſs auch mein alter Freund Lagarde in Göttingen, der ſo intereſſante Einzelfunde, wie die epheſiniſche Abſtammung einzelner Beſtandteile zu konſtatiren in der Lage war (Symmikta S. 63), auf meine Bitte um weitergehende Beratung über das Verhältnis der einzelnen Beſtandteile liturgiſcher Tradition der apoſtoliſchen Konſtitutionen ſchlechthin ablehnend geantwortet hat. Und er iſt der Herausgeber der erſten neueren kritiſchen Ausgabe des Geſamtwerkes! Was hätte es dann für Wert, herkömmliche Anſichten nach Vorgang auch des ſel. Palmer, meines Vorgängers in der Bearbeitung dieſes Artikels, zu widerholen. Der Engländer Neale, A History of the Holy Eastern Church. II Voll. 1850, auf den ſich Daniel unter relativer Verwarung (IV, 41) mit beſonderer Vorliebe ſtützt (S. 35 ff.), bewärt jedenfalls eine die von Böhmer, Auguſti, Rheinwald u. a. (a. a. O. S. 33 f.) unvergleichlich überbietende umfaſſende Gelehrſamkeit. Seit ihm hat auch kein anderer gewagt, gleich apodiktiſch die orientaliſchen Liturgieen nach Familien zu ordnen. In vielen Einzelheiten trifft unſer Urteil auch ganz mit dem ſeinen zuſammen (ſ. u.). Bezüglich des Maßes aber, das ſeinem kritiſchen Urteile anhaftet, genügt es auf die Art zu verweiſen, in welcher er die entſcheidenden Differenzen der Stelle, die das allgemeine Kirchengebet bald vor bald nach der Epikleſe und Anaphora einnimmt, beurteilt (a. a. O. S. 37 f.).

Es liegt ja auf der Hand, daſs liturgiſche Formulare, auch wenn ſie ſchriftlich fixirt waren, vor anderen Dokumenten bei abſchriftlicher Vervielfältigung und vielmehr noch der Idee nach, der vorgeſchrittenen theologiſchen Erkenntnis den liturgiſchen Gemeindeausdruck anpaſſen zu müſſen (*ὁμοούσιος*, *θεοτόκος* κτλ.), der Gefar unterlagen, mannigfach verändert zu werden. Dabei iſt auf dieſem Gebiete noch viel zu wenig für Auffindung älteſter Handſchriften und für kritiſche Beurteilung der letzteren überhaupt geſchehen. Eine Reihe relativ ganz ſicherer Anhaltspunkte zu der Beſtimmung des terminus ante quem non ſind ja für die vorliegenden Texte zur Hand. So der Gebrauch des *ὁμοούσιος* und der *θεοτόκος* u. a., die Erwänung der subdiaconi neben den diaconi. Aber gerade in dergleichen können ſich ſpätere Einzelveränderungen verraten, one daſs das tradirte Material im ganzen deshalb gleich jungen Datums ſein müſste. Im Zuſammenhange mit dieſen Verwarungen erlaube ich mir nur ſchüchtern die nachfolgenden Reſultate vorzutragen. Warhaft ſichere Ergebniſſe ſeiner Forſchung kann bei den gegenwärtigen Vorlagen ein aufrichtiger Referent überhaupt nicht bieten. Dafür wäre erſt Hoffnung, wenn eine weitreichende Kongregation die entſprechenden Kräfte für Aufſuchung und Vergleichung älteſter Dokumente tätig zu machen in der Lage wäre.

Mehr als alle Einzelindizien bedeutet ein allgemeines Kennzeichen. Das iſt der noch erhaltene Umfang der unmittelbaren Gemeindebeteiligung an der gottesdienſtlichen Handlung, an deren Stelle in der griechiſch-morgenländiſchen Kirche nachmals ſo gut wie ausſchließlich der Chor, in der abendländiſchen Kirche der Klerus nach ſeiner verſchiedenen Gliederung tritt. In den jetzt unter dem Namen des Baſilius und Chryſoſtomus gehenden Liturgieen (vgl. Dan. IV, 2 S. 327 ff.) reſpondirt offiziell nur noch der Chor. Daſſelbe gilt von der armen. Liturgie neuerer Form (a. a. O. S. 451 ff.). Bereits in der ſog. Liturgie Adaei et Maris (a. a. O. IV, 1, 171 ff.), deren Vaterland Neale wal mit Recht in Perſien ſucht, tritt die Konkurrenz der Gemeinde bis auf vereinſamte bedeutſamere Einzelzüge (S. 191) bereits merkbar zurück, wie die Häufung der Kreuzeszeichnung (189 f.) und andere rituelle Formen unzweifelhaft das junge Alter der uns erhaltenen Texte erweiſen. Was urſprünglich echt davon geweſen, wird vielmehr

auf den hochbedeutsamen urchristlichen Kulturſitz Edeſſa zurückweiſen. Auch die älteren neſtorianiſchen Traditionen knüpfen hier an und werden vor das Konzil von Epheſus 430 zu ſetzen ſein. Später überwaltete auch in dieſen Kreiſen der Einfluſs der konſtantinopolitaniſchen Liturgie. Die malabariſche Liturgie, angeblich bis zu des Apoſtels Thomas Wirkſamkeit in Indien ſich zurückfürend, zeigt, ſo viel ſich noch urteilen läſst, ebenfalls neſtorianiſche Verwandtſchaft. Die eifrigen Bemühungen des Dr. Mill, in Indien Dokumente aufzufinden, die einen beſſeren Anhalt als das bisher vorliegende Material gewärten, ſind leider erfolglos geblieben.

Um ſo höher ſteigen, verglichen mit den bisher durchmuſterten orientaliſchen Liturgieen, die beiden, welche ſich auf Jeruſalem und Alexandrien zurückfüren, die eine des Apoſtels Jakobus Namen tragend, die andere den des Evangeliſten und ebenfalls als „Apoſtel" verehrten Markus. Von der erſteren war nach Seite ihrer apokryphen Herleitung ſchon oben zu reden. Die traditionelle Form trägt die unverkennbarſten Züge vieler Interpolationen. Dahin gehört zunächſt der hier interpolirte, ſonſt in den orientaliſchen Liturgieen ſo ſelten (höchſtens $^1/_2$) vertretene Teil der Katechumenenmeſſe, ſo hoch Intereſſantes ſich dort findet (Sündenbekenntnis z. Eingang; das Credo hinter den Lektionen, vgl. Dan. IV, 1, 88 f. 99). Das echte Dokument hatte ſicher nur die euchariſtiſche Meſſe (a. a. O. S. 99 ff.). Aber auch in dieſem Teile ſind die Spuren ſpäterer Eintragungen unverkennbar. Da wird in der Litanei, die übrigens große Übereinſtimmung mit der konſt.-apoſt. zeigt, bereits auch für Aſketen und Eremiten gebetet (S. 102). Das ὁμοούσιος, ſelbſt auf den heil. Geiſt angewendet (S. 104) oder vom Sone mit dem ἀχώριστος, Vater und Geiſt gegenüber, gebraucht (S. 125, vgl. 130: ὁμοούσιος τριάς), ſowie namentlich die Prädizirung der Jungfrau Maria als θεοτόκος und ἀειπαρθένος (S. 109 f. 119, 128 ff.) ſpielen bereits eine große Rolle; wenn bezüglich der letzteren die Interzeſſion auch nicht ſo maſſiv betont wird wie in der ſogen. Lit. Adaei et Maris (S. 177).

Warum aber überhaupt für ein jedenfalls pſeudepigraphiſches Werk, das noch einem Cyrill Hieroſol. weniger als die apoſtol. Konſtitt. zur Vorlage gedient zu haben ſcheint (ſ. ob.), die Möglichkeit älterer Grundlagen ins Auge faſſen? Darum weil, was uns hier Hauptrückſicht iſt, der aktive Anteil der Gemeinde in der liturgia Jacobi mindeſtens kein geringerer iſt, als in der Liturgie der apoſtoliſchen Konſtitutionen. Hier betet ſogar die Gemeinde das Vaterunſer einſtimmig (S. 123), ein für den Orient ſpezifiſch wichtiger Charakterzug, der in anderen Liturgieen (vgl. St. Marei S. 163) wenigſtens nicht in derſelben Klarheit vorliegt. Uralte Züge, wie die Epikleſe des heil. Geiſtes treten ebenfalls hier noch markirt hervor (S. 113 vgl. 112).

Immerhin wird, ſoweit es ſich nur um das Maß der Konkurrenz „des Volkes" handelt, die nach Markus benannte Liturgie den Prineipat vor beiden letztgenannten behaupten. So viel läſst keine andere Liturgie das Volk reſpondiren; dabei mit ſo inhaltsvollen, bedeutſamen Reſponſen (S. 143. 158. 167. 169). Sogar eine ſelbſtändige Initiative ſcheint hier der Gemeinde zugeſprochen („καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου" ſchließt die Gemeinde an eine vorgängige Doxologie, worauf der Prieſter unter dem Kreuzeszeichen antwortet: „καὶ σταυρωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν"). Bei der im Oriente früh hervortretenden Neigung zu weitſchweifigen Formen darf auch die Kürze, welche dieſe Liturgie auszeichnet, eher als Zeichen höheren Alters angeſehen werden. Auch Neale iſt offenbar geneigt ihr eine erſte Stelle anzuweiſen. Aus Alexandrien ſelbſt verdrängte ſie der Einfluſs Konſtantinopels ſpäteſtens im 10. Jarh.; aber längſt vorher hatten die Monophyſiten, reſp. die koptiſche und äthiopiſche Liturgie dieſen Typus in Ägypten und Nubien verbreiten helfen. Von ſpeziellem Intereſſe iſt daneben Venedigs und ſeines Doms von St. Markus Anhänglichkeit an orientaliſche Traditionen dieſer Richtung, die dieſer Hauptſtation für Vermittlung aller orientaliſchen Einflüſſe an den Occident ſpeziell zugänglich waren (a. a. O. S. 135).

Dieſe Andeutungen über die griechiſchen und orientaliſchen Liturgieen müſſen für das Maß des Raumes und den Zweck, der hier beſtimmt, genügen. Die oben

charakterisirte Sachlage würde orientirteren Berichterstattern immer noch die höchste Bescheidung nahelegen. Möchte nur, was wir geben konnten, auch bei dem beschränkten Maß der bisher vorliegenden Dokumente, junge Theologen anregen, aus dieser reichen Fundgrube für Dogmengeschichte wie für Charakteristik des unmittelbaren christlichen Gemeindelebens zu erheben, was bisher als ein für diesen Zweck noch wesentlich brach liegender Schatz bezeichnet werden muss! Zur Erleichterung des nächsten praktischen Gebrauches sind oben die Quellen meist nur nach Daniels Codex liturgicus citirt. Das vollständigste Material für die orientalischen Liturgieen findet man bei Renaudot ed. II, Frankf. a. M., 2 Bände (1. Aufl. Paris 1715 f.). Die orientalischen Liturgieen sind nur in lateinischer Übersetzung und in jener zweiten Auflage leider nicht einmal die Seiten der ersten verzeichnet. Einzelnes findet man in Assemanns Codex liturgicus (Rom 1749—66, 13 Bde) sorgfältiger behandelt, resp. mit den Urtexten belegt. Die eingefügten Abhandlungen hat Neale a. a. O. ausgiebig benützt. Für das Morgenland kommt besonders Tom. V (alexandrin. Liturgie) und Tom. VI (hierosolymitan. Liturgie) in Frage. Die anderen Voll. sind überwiegend liturgischen Einzelhandlungen gewidmet, bieten aber für diese auch überall Originaltexte der katechetischen und besonders homiletisch-liturgischen Tradition. Daneben kann das Euchologion oder Rituale Graecorum von Goar. Ed. II Venet 1730 nur ein untergeordnetes Interesse beanspruchen, am ehesten noch durch seinen allerdings großen Reichtum an Formularen für einzelne Gebetshandlungen. Für den russisch-griechischen Kultus sind Muralt, Briefe über den Gottesdienst der morgenländ. K., deutsch, Leipzig 1838, vgl. dess. Lexidion der morgenländ. K. 1838; Muravieff, Gesch. der russ. K., deutsch v. König, Karlsruhe 1857; Rajevsky, Euchologion der orthodox-kathol. Kirche, Wien 1865, zu vergleichen. Am bequemsten orientirt: Alt, Der christliche Kultus S. 201 ff. Auch Daniel hat von Alts Darstellung profitirt.

Mit Ausnahme des in dem russisch-griech. Kathedral-Gottesdienst zu letzter Vollendung gekommenen Dramacharakters (s. ob.), ist im Morgenlande, trotz interessantester Ansätze dazu, für das rein Liturgische im Armenischen, wie für den Ausbau des Kirchenjares bei den Nestorianern (vgl. Alt, Kirchenjar, Berlin 1860, S. 280 ff.), von einer eigentlichen Fortentwicklung, geschweige prinzipieller Art, über das 6. Jarhundert hinaus nicht zu reden. Teils wirkte die Uniformirung nach konstantinopolitanischem Muster lämend ein (s. ob.), teils fürten Veränderungen der Vols- im Verhältnis zur Schriftsprache notwendig zur Stagnation. So trat an die Stelle des Altsyrischen und Koptischen das Arabische als Umgangssprache. Das Äthiopische der alten Liturgie- und Bibelsprache verstehen in Abessynien kaum die Priester noch. Bei den nichtunirten und monophysitischen Armeniern, die im Unterschiede von den Unirten allein noch die alte Messe behalten haben, wird nur diese im eranischen Altarmenisch, die Predigt dagegen in dem stark semitisch beeinflussten neuarmenischen Idiom gehalten. Vgl. interessante armenische Rituale bei Assemann a. a. O. I, 186 ff., II 194 ff., III 118 ff.

Inzwischen hatte man sich im Morgenlande mit Vorliebe auf mystische Ausdeutung des Kultusdramas verlegt, wozu Dionysius der Pseudo-Areopagita den ersten entscheidenden Anstoß gegeben hatte. Maximus Confessor, Germanus II. und Nic. Cabasilas sind hervorragende Fortsetzer. Im Abendlande erwacht die gleiche Neigung mit voller Stärke erst gegen Ausgang des Mittelalters. — Der abendländischen Entwicklung wendet sich nun das weitere Interesse zu. Obgleich teilweise in älteren Dokumenten vertreten, als die morgenländischen Liturgieen, erstreckt sich doch die lebendige Fortentwicklung im Abendlande, zumal in wichtigen Einzelmomenten, viel weiter hinaus ins Mittelalter und erlebte in der Reformation eine vollständige prinzipielle Neugestaltung. Darum ordnen wir sie an zweite Stelle, abgesehen davon, dass der Orient, der griechische insbesondere, überhaupt als die original kräftigere Quelle der stofflichen Ausbildung der Liturgie anzusehen ist.

Die abendländische Entwicklung der Liturgie verfolgt im allgemeinen die gleichen Banen wie die orientalische und fürt letztlich nur konsequenter den Opfergedanken und das Prinzip der Priesterhandlung durch; wie beides ja an dem

Abendländer Cyprian die auch fürs Morgenland bedeutsamste Originalvertretung hatte. Ein wichtigster Unterschied mit dem Morgenlande zeigt sich zunächst in der Wal und Ordnung der Lektionen als Perikopen im Sinne der Zeitlosung für den Wechsel der Kirchenjarsfeier nach bestimmten Hauptepochen und an den einzelnen Sonntagen im Gegensatze zu der im Morgenlande varherrschenden „lectio continua". Auch bei Wegfall der Predigt behielt dann im Abendlande die Lektion innerhalb der einheitlichen Meßfeier das erhöhte Interesse des „index temporis", van welchem alle variablen Teile der Gesamtliturgie ihre Sonderbestimmung herleiteten, im Unterschiede van dem, was im allgemeineren Sinne „canon" hieß und namentlich im Centrum der eucharistischen Feier allzeit den wesentlich gleichen Inhalt bewarte. Die Wartgruppe selbst gewann von daher bald ein reicheres und individueller geartetes sakrifizielles Leben. Wichtiger aber nach erscheint die Rückwirkung auf die innere Gliederung des nun sich notwendig erweiternden einleitenden Vargattesdienstes. Hier var allem macht sich nun das Bedürsnis geltend, lasungsmäßig den besanderen Zeitmament intanirend zu markiren. Ganze Psalmen, wie die „Ingressa" des Ambrasius sie enthielt, konnten für neutestamentliche Heilstatsachenfeier sa wenig nach für geeignet gelten, als die alttestamentlichen Lektianen für den christlichen Hauptgattesdienst. Beide werden van nun an vorwiegend in die Haren- und Nebengottesdienste verwiesen und nur einzelne Psalmenwarte, der christlichen Festfeier möglichst angepasst, behaupten sich als Intraitusantiphane neben dem eigentlichen Intraitusspruch, der in unmittelbarer Korrespondenz zu den Lektianen, resp. zu der des Evangeliums zu stehen pflegt. Da der einleitende Teil aber dach nicht bloß für die Wortgruppe, sandern wie diese selbst als erste Varbereitung der eucharistischen Feier in Frage kam, sa musste er neben jenem Intraitus, besonderen Sinnes, nach andere Bestandteile in sich aufnehmen, die über die mittle Wartgruppe hinweg bereits mit der Opferhandlung am Ziele karrespandirten. Sa allein wird es erklärlich, wie neben, resp. vor den sagen. „Kalekten" und Gebeten, die schan im speziellen Zusammenhange mit den Lektianen stauden, zeitenweis, wie in Gallien, preces allgemeiner Art, resp. wie sicher in Rom die Litanei als eigentliches Kirchengebet am Anfange des Gattesdienstes ader, wo noch länger sich alttestamentliche Lektianen erhielten, „post prophetam" eintreten konnten, in Gallien geradezu mit dem Namen der „praefatio", wärend der sonst so genannte Einleitungsakt vor dem Meßkanan in Gallien „illatio", zuweilen auch „immolatio", hieß. Hier genügt zu vermerken, dass als bleibendes Resultat jener Veränderungen das „Kyrie" nach dem „Intraitus" zu betrachten ist, das in seiner unmittelbaren Korrespandenz zu dem Gloria in excelsis, resp. zu dem sogen. „großen Gloria" (dem „Laudamus"), das eucharistische Moment der Gesamtfeier varbereitend in der Einleitung andeutet, wie später noch näher zu begründen. Dass Gregar d. Gr. diese Anardnung für die römische Gemeinde letztlich fixirt und im einzelnen eigentümlich neu gestaltet hat (das „Christe" zwischen den beiden „Kyrie") steht fest (Epp. lib. IX, 12 ad ep. Joh. Syracusanum).

Aus diesem Einflusse der Perikapen erklärt sich vieles an der Eigentümlichkeit der liturgischen Dakumente des Abendlandes. War schan an den Monesche Messen das Überwiegen der variablen Teile charakteristisch, sa liegt das Hauptinteresse an dem sagen. „Sacramentarium Leonianum" (zuerst 1735 von Bianchini edirt) in der Menge van Kalekten, die dasselbe für die Lektionen bietet, und als Anhalt für Feststellung seines, wie des Alters, des sagen. „Gelasianum" (zuerst van Tammasi, Rom 1680 edirt, Hdschr, ca. 730) und des „Gregorianum" (Codd. aus dem 8. und 9. Jarh., vgl. Muratori, Liturgia Romana, Venet. 1748) diese insbesandere der Vergleich der fartschreitenden Perikopenentwicklung. Man vergleiche die sargfältigen Untersuchungen van Ranke in dem „kirchlichen Perikopensystem", Berlin 1847, S. 95 ff.

Viel charakteristischer nach als im Morgenlande machen sich ferner die provinziellen Unterschiede für das Abendland geltend. Behauptet doch in Italien selbst Mailand spezifisch selbständige Traditionen neben Rom, im einzelnen bekanntlich bis in die Gegenwart. Nur ist die sogen. ambrasianische Liturgie

(Dan. Cod. lit. I, 48 sq.), die noch heute Geltung hat, so wenig als die dem Ambrosius fälschlich zugeschriebenen an liturgischen Notizen so reichen sechs Bücher „de sacramentis“ als genuine Quelle für die ambrosianisch-mailändische Liturgie originaler Tradition anzusehen, da beide unzweifelhaft bereits eine Mischung mit römischen Elementen späterer Zeit aufweisen.

Afrika, das seit Tertullians Zeiten im engsten Connex mit römischen Traditionen stand (Tertull., Praescript haer. c. 36), durch Cyprians Einfluss nachmals eine bis in den Orient (s. ob.) hinüber wirkende selbständige Bedeutung gewann, vereinigt seit Augustin, dessen Werke für die spätere Entwicklung der dortigen Liturgie die Hauptquelle bilden, zugleich auch mailändische mit den römischen Einflüssen. Bezüglich der speziell eingreifenden Frage über die Stelle des Kirchengebetes (s. ob.) bei Augustin darf ich auf meine Prakt. Theologie (S. 349) verweisen (vgl. im einzelnen Epp. 107. 119 c. 18 u. 178; de civ. Dei 21. 24; de bono persev. c. 7. Contra Faustum c. 21 al.).

Die fruchtbarste Kirchenprovinz bleibt für Liturgie Gallien, wo sich eine Reihe von Missalien und Sakramentarien an jene immerhin ältesten Dokumente von Mone anschließen. Die oben erwähnte Notiz des „Anonymus“ (S. 778) über älteste Einbürgerung der römischen Messe in den südlichen Diözesen macht um so mehr einen tendenziösen Eindruck, als sie auf die Ordination des Trophimus in Rom gegründet wird und die ältesten Dokumente, wie wir sahen, zwar auf Irenäus, aber gerade in Stücken (Epiclese des heil. Geistes) zurückweisen, die der römischen Tradition fremd sind. Dagegen hat Thommasi (Rom 1680) drei gallische Missalien und Mabillon eben diese (Paris 1685) neu edirt, letzterer vereint mit einem in Luxeuil aufgefundenen Lectionarium Gallicau. Dazu kommt endlich ein von dem letzteren Sacramentarium Gallicanum betiteltes und in Bobbio aufgefundenes Missale, im Museum Italicum (II, 273 ff.) veröffentlicht. Das letztere Dokument darf als das wichtigste insofern bezeichnet werden, als es das einzig vollständige und zugleich, weil zu den sog. Missalia mixta oder plenaria (s. u.) gehörig, das reichste ist. Schon wegen letzterer Eigenschaft, aber auch in mancherlei Einzelheiten, zeigt es Verwandtschaft mit der so wichtigen mozarabischen Liturgie (s. u.). Andererseits überragt das sogen. Missale Gothicum durch Reichtum und Reinheit älterer Bestandteile alle übrigen und ist man daher allerdings berechtigt, demselben unmittelbar nach den Moneschen Messen seinen Platz anzuweisen, als Quelle für die Zeit von ca. 450 bis ca. 600 (Prakt. Theol. S. 290). Das Bobbiense wie das sogen. Gallicanum vetus schöpfen bereits aus dem Gothicum. Wäre Mabillons Ansicht probebeständig, dass dieses Missale bei den Westgoten in Südgallien tatsächlich in Gebrauch gewesen, so würden sich für dasselbe noch interessantere Fragen um den Zusammenhang mit der lit. mozarab. ergeben. Aber wie schon Thommasi vermerkt, dass der von ihm zuerst beibehaltene Name („Gothicum“) im Manuskript von jüngerer Hand zugesetzt ist, so beweist der Inhalt, obenan die aufgenommenen Rogationsmessen, dass seine Heimat vielmehr im fränkischen Gallien zu suchen ist. Eben dahin gehört zunächst das sogen. Gallicanum vetus, dessen Heimat man wegen der scheinbar bevorzugten Germanus-Messe in der Diözese Auxerre (Autissiodorum) gesucht, und dessen Alter man wegen einer „oratio pro imperio Romano“ bis in die Zeiten des unbestrittenen Bestandes römischer Herrschaft in Gallien hinaufzudatiren gewagt hat. Wie aber das erstere Argument einfach durch den defekten Zustand des Codex sich widerlegt, indem eben andere Privatmessen verloren gegangen sind, so lehrt die Vergleichung schon mit dem Gelasianum („Respice ad Romanorum sive Francorum benignus imperium“) und vielmehr noch mit dem Ordo Romanus alter Form („pro rego Francorum sive pro imperatore“), wie irrig der andere Schluss ist. Erweisen dazu noch verschiedene Einzelmessen ganz zweifellos, dass dieses Gallicanum erst nach Gregors d. Gr. Zeit zu setzen ist, so verweist die Erwähnung des imperium Romanum dies Dokument warscheinlichst erst in Karls d. Gr. Zeit. Dann dürfte selbst das sogen. Missale Francorum relativ früheren Ursprunges, wenn auch gewiss nicht, wie Morinus (De sacr. ordinatt. fol. 261) annimmt, vor 560, aber wol in die Zeit der Herrschaft der Majores domus zu setzen sein (vgl.

Al. Leslei praefatio bei Migne 85, 88). Daſs dabei das eine oder das andere Missale nicht zugleich mehr oder weniger ältere Traditionen bewart habe, ist damit natürlich nicht präjudizirt, wie dergleichen sachlich allzeit dem Zufalle unterworfen bleibt.

Letztentscheidend aber für die Würdigung sämtlicher aufgefürter Dokumente, das Bobbiense und das Lektionar von Luxeuil nicht ausgenommen, tritt das unzweifelhaft konstatirbare Herüberwirken römischer Traditionen speziell des gregorianischen Kanon bei diesen Missalien ein.

Bezüglich Spaniens würde man one die mozarabische Liturgie ausschließlich an die Konzilienakten und des Isidor (de ecclesiasticis officiis vgl. Briefe) spätes Zeugnis († 636) gewiesen sein. Auch von daher aber stünde bereits das besondere Interesse fest, daſs trotz der späten definitiven Konformirung mit Rom (im 11. Jarh.) die nächstentsprechende Vargestalt für den römischen Kanon bei Isidor Hisp. aufzuweisen ist; wie andererseits feststeht, daſs seit Reccareds Übertritt zur orthodoxen Kirche Spanien als Vorort hierarchischer Ansprüche zu betrachten ist, die speziell auf liturgischem Gebiete Oppositionsbewegungen von Vigilantius u. a. (Anfang des 5. Jarh.'s) hervargerufen hatten. Um so höherer Interesse gewinnt dann die sogen. mozarabische Liturgie, fasern für sie, abgesehen von späteren Redaktionseinflüssen, unzweifelhaft ein letztlich bis in früheſtes Altertum hinaufreichender Ursprung in Anspruch genommen werden darf.

Die letztentscheidenden Fragen sind freilich auch hier verwickelt genug. Der herkömmliche Name, für dessen Ursprungszeit alle Anhaltspunkte fehlen und dessen nächster Sprachsinn („most“) nur etwa den Makel unreiner Abkunft involvirt, könnte ebenso leicht nur als eine Mifsdeutung des noch bei der durch den Kardinal Ximenes veranlafsten letzten Kodifizirung beibehaltenen Titel: „Missale mixtum“ angesehen werden, eine Bezeichnung, die freilich ebensowenig eine häretisch infizirte Abstammung als eine spätere, speziell mit Ximenes Edition verbundene Infizirung durch anderweite liturgische Traditionen andeuten will. Vielmehr ist damit nach historisch begründetem Verständnisse ein über die engeren Grenzen des Inhaltes gewönlicher Missalien hinausgreifender Reichtum bedeutet (Migne 85, 13), resp. zugleich die Anlage auf Gemeindeverhältnisse, bei denen ein auch one weitere Unterstützung von Ministerialen amtirender Priester für alle ihm allein zufallenden Funktionen genügende Auskunft sich erholen konnte (a. a. O. S. 85). Eben deshalb hieß ein derartiges Missale ebensowal „plenarium“ oder „plenarium perfectum“; wie das Bobbiense Gallicanum (s. ob.) als Beweis dafür gelten darf, daſs dergleichen Meßbücher mindestens schon vor dem 8. Jarh. in Brauch waren.

Bezüglich der letzten Kodifizirung dieser in einzelnen von den Sarazenen verschonten Gemeinden in Toledo zuletzt erhaltenen Tradition genügt zunächst die Bemerkung, daſs nachdem 1480 den betr. sechs Gemeinden von Ferdinand und Isabella neue Privilegien erteilt worden waren und inzwischen der Toletaner Erzbischaf Petrus de Mendoza wesentlich unfruchtbar gebliebene Bemühungen für deren gottesdienstliches Leben versucht hatte, der Nachfolger des letzteren (s. 1495), Kardinal Ximenes de Cisneros nicht nur durch Neuordnung und ausreichende Dotirung des betreffenden Klerus dafür Sorge trug, daſs die Liturgie nach ihrer eigentümlichen Übung bis auf den heutigen Tag relativ gleichartig ihre tatsächliche Existenz fristen konnte, sondern auch der Nachwelt über das von ihm vorgefundene Material durch erste Drucklegung, resp. Transscribirung der nur in gotischer Schreibweise erhaltenen Dokumente ins Lateinische, ein gesicherteres Urteil ermöglichte.

Ob bei dieser ersten Drucklegung zugleich neue Einflüsse von der längst sanktionirten römischen Praxis wirksam geworden, ist um so schwerer auszumachen, als die sog. mozarabische Liturgie unzweifelhaft vorher schon durch derartige Einflüsse im Laufe der Zeit influirt worden war; wie historisch sicher feststeht, daſs schon zu Petrus de Mendozas Zeiten in diesen Gemeinden nur noch bei einzelnen fest-

lichen Gelegenheiten ihre Originalliturgie neben der sonst herrschenden spanisch-römischen gebraucht wurde (a. a. O. S. 12).

Für das Altertum dieser originalen Tradition aber seien hier nur einzelne charakteristische und sicher beweisende Grundzüge hervorgehoben —, so: dass in dieser Liturgie noch die tägliche Kommunion auch unter Spendung des Kelches an die Gemeinde vorausgesetzt wird, wie zur Osterfeier noch die weiße Kleidung für die ganze Gemeinde. Anlich bedeutsam ist die öffentliche Wiederaufnahme der Pönitenten durch bischöfliche Handauflegung. Daneben findet sich nicht minder ein feierlicher Taufakt zum Epiphanienfest vorgesehen, wie Palmsonntag andererseits noch als Termin der feierlichen Überlieferung des Taufsymbols gilt und den Neophyten sogar noch Milch und Honig gespendet wird. Auch gebieten nicht nur die Diakonen silentium vor den Lektionen, wie den letzteren ihrerseits die Presbyter noch selbständig Maß setzen; sondern auch die uralte Sitte der Verlesung der Diptychen durch die Diakonen ist hier noch in Brauch. Dazu kommt die ganz originelle Behandlung der Lektionen. Da werden mittenhinein Verse und ganze Abschnitte weggelassen, die für das Lektionsinteresse weniger als für den originalhistorischen Kontext bedeuten; verschiedene aber innerlich verwandte Abschnitte werden zu einer Einheit als Lektion verbunden; endlich finden sich wol auch Worte frei hinzugesetzt, für welche die gegenwärtig vorliegenden Texte keinerlei Anhalt bieten und auch damals wol schwerlich geboten haben. Solche Geistesfreiheit stimmt schlechthin nicht zu dem Geiste der gesetzlichen Ordnung, in dem wie anderwärts so für Spanien speziell alle Gottesdienstformen schon zu Isidors Zeit, geschweige in der Epoche römischer Uniformirung, gefesselt erscheinen. Dass bei dem Lektionsbrauche immer auch wenigstens eine alttestamentliche Lektion den neutestamentlichen vorangeht, ist zwar auch in der älteren gallischen Praxis zu belegen, aber jedenfalls auch ein Indicium höheren Altertums, resp. als charakteristischer Unterschied von der römischen Liturgie anzusehen.

Interessanteste Erscheinungen der Meßfeier selbst treten damit in Vergleich. Wenn die mozarabische Liturgie noch das griechische *ἅγιος, ἅγιος* im Originallaut fürt, so muss dafür sicher die urkirchliche Einbürgerung des griechischen Idioms im lateinischen Abendlande eher als irgend welche spätere Kopie der ausgebildeten griechischen Liturgie im 4. Jarh. in Anspruch genommen werden. Daneben aber bietet die mozarabische Liturgie einzig in aller anderen Tradition mitten im eucharistischen Opfermoment eine Formel, die im Gegensatze zu der wachsenden Opfertheorie ein unvergleichlich evangelisches und für alle neuere liturgische Gestaltung warhaft vorbildliches Element (s. u.) vertritt. Das ist die mit der Konsekration unmittelbar verbundene Anrufung des Sakramentsstifters (s. ob.): „Adesto, adesto Jesu“, nach dem Kontexte in dem Sinne vermeint, dass der Herr seine Stiftung zu aller Zeit noch in der Form erfüllen wolle, wie einst da er menschlich persönlich unter seinen Jüngern gegenwärtig das erste Abendmal gehalten. Verbunden mit der in der mozarabischen Liturgie zugleich erhaltenen Epiklese des heil. Geistes muss auch dieses Charakteristikum sicher eher als Indicium altevangelischer Anschauungen der eucharistischen Feier gelten, denn als eine späte Neuerung, wie neuere römisch-katholische Theologen anzunehmen geneigt sind. Jedenfalls würde, wenn die letztere Ansicht berechtigt wäre, der Kardinal Ximenes selbst in den Verdacht des Anteils vorreformatorisch gerichteter spanischer Theologen geraten. Ein Kritiker war er ja.

In Warheit darf die dokumentarisch treue Bewarung solcher Eigentümlichkeiten alt-mozarabischer Liturgie vielmehr als eine der bedeutsamsten Instanzen dafür gelten, dass uns auch in den von Ximenes angeordneten und durch einen deutschen Bibliopolen (Peter Hagenbach) hergestellten, in der vatikanischen Bibliothek noch vorhandenen ersten Druckausgaben der mozarabischen Liturgie unvergleichlich wertvolle Quellen erhalten sind. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass auch diese letzte Revision nur vollendet hat, was aus Anlass der toletanischen Konzilien schon Isidors Zeit und Einfluss zur Konformirung dieser uralten Traditionen mit der in Spanien (s. ob.) original vorbereiteten römischen Observanz beigetragen hatten. Immerhin können die von dem neuesten römischen Bearbeiter

der mozarabischen Liturgie angestellten kenntnisreichen Untersuchungen, ob der isidorische Zeitgenosse Leander der eigentliche Redaktor des dem Kardinal Ximenes letztlich vorgelegenen Missale sei, nur die Bedeutung haben, dass, wie auch von jener Seite unzweideutig anerkannt wird, damit nicht mehr gemeint sein soll, als dass uralte und, wie man dort meint, direkt apostolische, jedenfalls durch gotische Vermittlung in Spanien heimisch gewordene Gottesdienstformen zur Zeit Leanders, resp. Isidors, etwa eine den späteren Traditionen entsprechende Redaktion erfahren haben. Einzelerscheinungen häretisch-christologischer Fassung, wie man damals dergleichen beurteilte (Apollinarismus), fehlen in der Tat nicht schlechthin. Um so mehr bedeutet es dann für die altoriginale Herkunft, dass auch noch zu Karls des Kalen Zeit die damals vorliegenden Dokumente auf synodalem Wege die Anerkennung einer orthodox berechtigten Liturgie erfuren.

Ihren Abschluss fand die gesamte Entwicklung der abendländischen Liturgie in Rom, von wo schon die bedeutsamsten Anfangsimpulse ausgegangen waren. Gregor der Gr. setzt den Schlussstein. Durch gregorianische Redaktion sind bereits die Dokumente beeinflusst, in denen der Nachwelt das oben besprochene Gelasianum erhalten ist. Der Welt- und Kulturberuf Roms bewärt auch hier seine Eigentümlichkeit. Nicht schlechthin Neues wird geschaffen. Selbst die eingreifende gregorianische Reform des musikalischen Elementes der Liturgie, resp. des Kirchengesanges, zeigt nur den Charakter der Fortbildung gegebener Formen (der altgriechischen Tonarten), resp. die Richtung auf gesetzmäßig festgestellte Normen in einer der altrömischen gravitas entsprechenden Gehaltenheit, gegenüber der rhythmischen Beweglichkeit des ambrosianischen Gesanges. Darin eben spiegelt sich aber das eigentümliche Talent, wonach Rom gegenüber dem sich namentlich auf liturgischem Gebiete ins Weitschweifige und Maßlose verlierenden Byzantinismus der Erbe des altklassischen Bewusstseins für das Maßvolle und Gemeingiltige geworden war. Die überlangen griechischen Gebete wie der dadurch über alles Maß angeschwollene Gesamtumfang der orientalischen Messe fand für das Abendland erst unter Gregor die letztlich durchgreifende maßvollere Beschränkung; zugleich freilich, wie schon bemerkt, zu bleibender Beeinträchtigung des großen allgemeinen Kirchengebetes als solchen. Indem Opfer- und Priesterbegriff gleichzeitig ihre letztvollendete Ausbildung fanden, wurde auch für das Abendland alles selbständige Mithandeln der Gemeinde mehr und mehr stillgestellt; wenn schon zu Gregors Zeit und noch weit darüber hinaus (8. u. 9. Jarh.) nicht in dem Maße, wie in dem von dieser Epoche aus prinzipiell bedingten Verlaufe des späteren Mittelalters. In derselben Richtung aber gründet vor Allem, dass der sogen. Meßkanon, in dem sich alle Opferhandlung konzentrirt, im Vergleiche auch zu der vorbereitenden spanischen Entwicklung (s. ob.), durch Gregor seine noch für die Gegenwart der römisch-katholischen Kirche normal bedingende Form erhielt („Te igitur" etc). Die Uniformirung der verschiedenen anderen Provinzen des Abendlandes nach diesem Muster war dann nur noch eine Frage der Zeit. England wurde, Dank der sogen. augustinischen Mission, die erste erfolggekrönte Versuchsstation und die von Karl d. Gr. mit dem Zauber des neuerweckten abendländisch-römischen Kaisertums umgebene, älter schon vorbereitete Verknüpfung fränkisch-monarchischer mit römisch-kurialen Interessen machte sich dabei als durchgreifendster Hauptfaktor geltend; am unmittelbarsten und empfindlichsten an den ambrosianisch-mailändischen Traditionen, die für ganz Italien billig den Anspruch teilweis ältester Originalüberlieferungen, resp. -Schöpfungen erheben durften. Einzelnes davon ist aber doch, Dank der Zähigkeit italienischer Municipal-Opposition, bis auf den heutigen Tag bewart.

Zwar stammt auch das, was wir von unmittelbaren Dokumenten des sogen. Gregorianum heute noch besitzen, erst aus späteren Zeiten (s. ob. 8. und 9. Jarh. vgl. Muratori, Liturgia Romana). Aber wenn damit auch manche Veränderung im einzelnen gegeben war, lassen die reichlich vorhandenen Belege bezüglich des universal-geschichtlich durchgreifenden Einflusses dieser Epoche darüber keinen Zweifel, dass auch der sogen. „Ordo Romanus" (Muratori a. a. O.), in seiner umfassenden Bedeutung für alles priesterlich liturgische Handeln, noch in der römisch-

katholischen Kirche der Gegenwart, nach Seite aller wesentlichen Bestandteile aus dieser allseitig uniformirenden Epoche sich herleitet. Damit darf, was heutzutage noch herrschende katholische Praxis der Liturgie im Abendlande ist, für ausreichend charakterisirt gelten.

Im einzelnen übernimmt die deutsche Kirchenprovinz, einerseits mit Rom in gleichmäßigster Kontinuität pietätsvoll konnex und andererseits doch zugleich voll impulsivster Neigungen selbständiger Geltendmachung des Nationalgeistes, für das spätere Mittelalter die Rolle einflussreichster Fortbildung. Vorerst trägt dieser Einfluss mehr formal-stofflichen Charakter. Von St. Gallen vornehmlich aus wird, wie schon angedeutet, die liturgische Umgebung der Wortgruppe durch neue Texte für das sogen. Graduale wie für die musikalische Erweiterung des Halleluja nach der Evangelienlektion in Sequenzen u. dgl. bereichert. Auch die nähere Verbindung des Credo mit den Lektionen, als die originale Glaubensantwort auf das Wortzeugnis, ist im Unterschiede von orientalischer wie altspanischer Tradition, als eine in Gallien zuerst zu beobachtende germanische Beeinflussung zu betrachten, ganz analog dem Einzelbrauche, dass die Ritter des Mittelalters ihre Schwerter zum Zeugnis ihrer Verpflichtung für das Evangelium und den rechten Glauben zu kämpfen, in diesem Zusammenhange zu küssen pflegten.

Eine ungleich bedeutsamere Veränderung der Meßliturgie in Deutschland ist viel weniger bekannt und erst durch Cruels sorgfältige Forschungen neuesten Datums in volles Licht gesetzt worden (Gesch. d. deutsch. Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, S. 221 ff.). In unmittelbarem Zusammenhange mit der in Deutschland einflussreichsten Wirkung der Predigt in gemeinverständlicher Volkssprache, entstanden ganz neue selbständige liturgische Einlagen, welche die übliche lateinische Messe in deutscher Sprache und in unmittelbarem Anschlusse an die meist sehr kurze deutsche Gottesdienstpredigt durchbrachen. Irgend Ähnliches kenne ich auf romanischem Sprachgebiete nur in Form der allerdings viel älteren (11. Jarh.), aber auch viel unbedeutenderen Erscheinung der sog. „épître farcie" in der Provençe vgl. Bartsch, Grundriß z. Gesch. der provenzal. Litteratur, Elberfeld 1872, S. 10. — Folgenreichste Bedeutung eignet unter diesen liturgischen Einlagen in deutscher Sprache dem nach der Predigt damals üblich gewordenen allgemeinen Sündenbekenntnisse, das man an dieser Stelle bisher als eine spezifische Schöpfung der Reformation, unter der Bezeichnung der „offenen Schuld", namentlich von Zürich her, bekannt — anzusehen gewont war. Nach herrschender Übung kennt die römische wie die griechische Messe nur eine Art Sündenbekenntnis des Priesters am Anfange des Gottesdienstes, die sogen. apologia sacerdotis, und dieses kann gar nicht einmal als integrirender Bestandteil der Messe in ihrem öffentlichem Verlaufe betrachtet werden. Nur ganz ausnahmsweise finden sich einzelne ältere Vorgänge von Sündenbekenntnissen im Namen der Gemeinde, teils am ersten Anfange wie in einigen Handschriften für die unechten proanaphorischen Teile der Liturgie Jacobi (Daniel a. a. O. S. 88 f.), teils eingestreut im Verlauf (vgl. ebenda S. 121 (127).

Wer den Einfluss der mittelalterlichen Beichterziehung speziell auf das deutsche Volk kennt, wird in dieser Bereicherung der spezifisch „deutschen" Liturgie des Mittelalters, zumal bei genauerer Beachtung der dabei üblichen Absolutionsformel nichts Zufälliges sehen, wie noch weniger in der andern Tatsache, dass die Nachwirkungen dieses mittelalterlichen Brauches sich bleibend und folgenreich nur in den reformatorischen Liturgien geltend gemacht haben, wärend die herkömmliche Tradition der lateinischen Messe in der römischen Kirche diese zeitweilig geduldeten volkstümlichen Einlagen einfach wider ausgeschieden hat. Für die Neugestaltung der Liturgie seit der Reformation gebürt diesem Momente um so mehr eine fundamentale bedeutsame Wertung, als in dem Bedürfnisse eines gottesdienstlich fixirten Sündenbekenntnisses der Gemeinde mit nachfolgender Absolution der unmittelbarste Ausdruck von der durchwirkenden Konsequenz des reformatorischen Materialprinzipes der „Rechtfertigung aus Glauben" erkannt werden darf; wärend auch in jener mittelalterlichen Form bei der Tröstung noch alle sog. „Tod-

sünden" dem Beichtstule mit seinem Bußgesetze ausdrücklich vorbehalten blieben (vgl. die Absolutionsformel bei Cruel u. m. Art. „Beichte" Bd. II, S. 220).

Einen gewissen Ersatz mochte man ja in dem zu Gregors Zeiten schon eingebürgerten „Kyrie" vor dem Gloria am Eingange der Meßfeier finden. Aber dabei verkennt man vielfach, auch noch in neuzeitlich lutherischer Kultustheorie, dass das Kyrie für sich nicht spezifisch als Sündenbekenntnis gefasst werden kann, sondern nur die Bedeutung einer Elendsklage hat, wie dies der Idee des vorbereitenden Introitus weiteren Umfanges und dem Ausdruck der Heidensehnsucht neben den weissagenden israelitischen Psalmenantiphonen vor dem gemeinmenschlichen Erlösungstroste in dem Weihnachtsklange des Gloria in excelsis entspricht. Wenn sich in reformatorisch-lutherischen Agenden mit diesem Kyrie das sogen. „Konfiteor" als Gemeindeausdruck verbindet, so ist auch dieses, im Unterschiede von der „offenen Schuld" nach der Predigt, mehr als ein Bekenntnis allgemeiner Sündhaftigkeit zu werten, wie das darauffolgende Absolutionswort mehr nur die Form einer allgemeinen Tröstung hat; verglichen mit der ausdrücklich formulirten Sündenvergebung nach der Predigt. Hier findet aber eben auch eine Art eigentlicher Beichte von Sünden statt, parallel der sogen. „allgemeinen Beichte", als Besonderheit des in der pietistischen Epoche eingebürgerten Gottesdienstaktes vor dem heil. Abendmale.

Nach reformirtem Brauche, dem spezifischer Absolutionsausdruck überhaupt fremd ist, pflegten dergleichen Vorakte im Hauptgottesdienste im Geleite der dort onehin üblichen Einleitung des Predigtgottesdienstes durch Kanzelgebete sich zu vollziehen. Das sogen. liturgisch formulirte Konfiteor am Anfange des Gottesdienstes ist dort ebenso unbekannt, als die sog. „offene Schuld" nach der Predigt in den reformirten Kirchen, wo sie ursprünglich in Brauch war, bald wider in Abgang gekommen ist, resp. ein verschwindendes Moment bildete.

Umsomehr sollte man seitens derer, die auf lutherischem Konfessionsgebiet höheres Interesse für liturgische Ausgestaltung des Gottesdienstes beweisen, ein Verständnis dafür erwarten, dass die lutherische Reformation teils in Ergänzung des Kyrie im altkirchlichen Meßeingange durch das sogen. Konfiteor mit allgemeiner Tröstung, teils in Bewarung jener mittelalterlich-nationalen Traditionen durch das ausfürliche Sündenbekenntnis nach der Predigt mit entsprechender vollständiger Absolution zweierlei Ansätze zu ganz verschiedener Ausbildung der beherrschenden Liturgie für die Hauptgottesdienste der Gemeinde an die Hand gibt. Der erstere Brauch bleibt unmittelbar in der Bau der altbräuchlichen Abendmalsmesse, für welche die Predigt ein verschwindendes Moment bildete. Die Einlage eines Konfiteor mit allgemeiner Tröstung an einer Stelle, wo früher schon das Kyrie und Gloria als direkte Vorbereitung der eucharistischen Feier wirkte, konnte um so weniger den Gesamtgang alteriren, als in dem letzteren Hauptteile selbst das Agnus Dei mit der Pax die unmittelbar entsprechende Parallele bildet.

Dagegen beruht der Brauch, im Namen der Gemeinde ein eigentliches Sündenbekenntnis mit entsprechender priesterlicher Absolution der Predigt folgen zu lassen, unzweifelhaft auf der seelsorgerlichen Einsicht, dass die Gemeinde für solche Akte allzeit erst nach Anhörung der Predigt des Wortes am bereitetsten sein wird. Diese Einsicht aber ist selber nur ein Zeugnis für das Recht und die hohe Bedeutung von Predigtgottesdiensten als selbständige Hauptakte des Kultus. Auf organische Gestaltung dieser zu denken zwingen aber vielmehr die faktischen Verhältnisse. Die Römischen können freilich Sonntags wie täglich das Meßopfer auch one jegliche Teilnahme der Gemeinde, immerhin mit mehr individueller Freiheit, als viele Protestanten wissen, vollziehen. Nach evangelischem Grundsatze aber gibt es keine „Kommunionfeier" one Anteil der Gemeinde: wobei die protestantischen Geistlichen die Mitfeier ihrerseits allerdings ungebürlich zu vergessen pflegen. Immerhin läst sich nach evangelischem Grundsatze auch dergleichen nicht kommandiren. Der große Apostel selbst stellt alle Einzelbeteiligung am Sakrament mit seinem „so oft ihr" unter das Gesetz des individuell empfundenen Bedürfnisses (1 Kor. 11, 26). Diesem echt evangelischen Prinzipe entsprechend, stellt Luther in seinen ältesten liturgischen Entwürfen (Lat. Messe von 1523) den ein-

fach verständigen Grundsatz auf, dass, „wenn Personen vorhanden sind, die danach begehren, das Sakrament ihnen gereicht werde“ —, und dies begleitet mit dem schneidig scharfen Ausdruck reformatorischer Grundanschauung: „denn es am Worte und nicht an der Messe liegt“. — Wenn doch unsere modernen Kultusidealisten von diesen ebenso verständigen als heilsmäßig korrekten reformatorischen Grundsätzen her lernen wollten!

Zunächst würde man dann so unpraktische Ansprüche, wie den, dass jeder echt lutherische Hauptgottesdienst mit Abendmalsfeier schließen, resp. so eingerichtet werden müsse, als folgte dieses in Form von eigentlicher Gemeindefeier, reformatorisch korrigiren. Tatsache ist, dass einmal nicht sonntäglich Kommunikanten da sind. Und selbst dann, wo solche nur ganz vereinzelt sich anmelden, muss die private Speisung dieser vor, resp. neben dem sonntäglichen Hauptgottesdienste als ebenso seelsorgerlich wie kultisch berechtigt anerkannt werden. Der älteste und normalste Brauch der „Messe“ war ja vielmehr darauf berechnet, dass noch „commune omnes“ die Anwesenden mitfeierten. — Vielmehr aber noch muss jener prinzipielle Grundsatz allen echten Sönen der Reformation wie eine prophetische Warnung davor gelten, dass man sich nicht wie die „Ritualisten“ Englands auf dem Wege des „Puseyismus“ unvermerkt wider zu der römischen Kirche zurückfüren lasse. Die Vermeidung dieser Charybdis überantwortet deshalb noch nicht der Scylla reformirt kaler Predigtgottesdienste, wie gleich weiter sich ergeben wird. Vielmehr handelt es sich zunächst nur um die Erkenntnis, dass klare Lehre der Geschichte ebenso wie reformatorische Prinzipien auf scharf gesonderte, auch ihrer Liturgie nach je eigentümlich ausgestattete homiletische und eucharistische „Hauptgottesdienste“ hinweist. Mit Ausnahme der kurzen Episode, die Justins Kultusbericht (s. ob.) vertritt, spricht der ganze übrige Geschichtsverlauf der Meßfeier dafür, dass Predigtgottesdienst und Abendmalsfeier als unterschiedene Akte gehalten wurden, wenn auch nicht immer den Tageszeiten nach, wol aber in der markantesten Form unterschieden, wie in der Hauptepoche altkirchlicher liturgischer Normalschöpfungen, als missa catechumenorum und missa fidelium (s. ob.). In der römischen wie in der griechischen Kirche geht der Predigtgottesdienst noch heute wesentlich oder sogar der Zeit nach merklich unterschieden neben der Abendmalsmesse her. Und könnte gerade dies als mali ominis erscheinen, so genügt ein aufmerksamer Vergleich der „deutschen“ (1526) und der „lateinischen“ (1523) Messe Luthers, um zu erkennen, dass Luther selbst auch den Unterschied der Predigt vor allerlei Volk und der Abendmalsfeier bewusster Christen anzuerkennen geneigt war (vgl. auch d. Brandenb.-Nürnb. K.-O. bei Richter, K.O.O. I, 203). Selbst die praktische Folge gewann dies eine Zeit lang, dass Brenz nach Luthers Vorschlag (1523) Messe und Predigt als gesonderte Gottesdienste nebeneinander zu ordnen versuchte (vgl. Prakt. Theol. S. 421). Seit im Mittelalter die Volks- und Wanderpredigt überhaupt erst der Predigtübung wider neu Boden geschafft hatte, war die Unterscheidung vom stehenden Meßgottesdienste geschichtlich um so bedeutsamer vorbereitet, als eben jene Vorgänge gegenüber dem legal priesterlichen Kultus ein für die Reformation direkt prophetisches Element bildeten.

Das Recht selbständiger Predigt- als Hauptgottesdienst ist onehin, wie durch den Pfingstvorgang, der auch die traditionell herrschende Stunde dafür inaugurirt hat, so prinzipiell durch die Bedeutung des neutestamentlichen Wortes als des universalsten Gnadenmittels erwiesen. Dem Worte vor allem andern muss zustehen, für sich selbständig den Mittelpunkt kultisch-christlicher Feier mit dem Anspruche zu bilden, dass diese „Hauptgottesdienst“ der christlichen Gemeinde zu heißen verdient.

Dann gilt es eben nur aus der Geschichte weiter lernen, was für spezifisch homiletische Gottesdienste an eigentümlich entsprechender Liturgie längst besondert ist; auch wenn diese Prüfung der liturgischen Traditionen zu dem Geständnisse zwingt, dass man bei den achtungswertesten neueren Reformversuchen auf diesem Gebiete auch für rein homiletische Hauptgottesdienste ganz unbefehen auf die altkirchliche Messliturgie zurückgegriffen hat, die ihrerseits die eucharistische Zielfeier ausschließlich im Auge hatte und jedenfalls schlechthin nicht auf die Zwischenein-

lagen von Predigten des üblichen Umfanges berechnet war. Durch die letzteren muſs ja der einheitliche Eindruck des Gesamtfortschrittes der Liturgie vollständig zerrissen erscheinen. — Wollte man aus gesamtgeschichtlich schlechthin nicht begründetem Kultusidealismus an solchen Formen als für den „Hauptgottesdienst“ ausschließlich sanktionirten in einseitiger Konsequenz doch festhalten, so gäbe es für Erhaltung eines einheitlichen liturgischen Fortschrittes keine andere Auskunft, als die, den alten abendländischen kurzen „Traktat“ wider an die Stelle der Predigt als rednerisch freiwaltender Wortvermittlung zu setzen.

Die Irvingianer haben diese Konsequenz vollzogen; aber bei allen eigentümlichen Schönheiten der deutsch-irvingianischen Liturgie (vgl. „Die Liturgieen und andere Gottesdienste der Kirche“, Berlin, Hiekethier 1861), unterstützt durch den Eindruck hierarchischer Amtsabstufungen, darf dennoch der relativ geringe missionarische Einfluſs dieser anfangs so aussichtreichen Bewegung vor allem darauf zurückgefürt werden, daſs der freien Bewegung der Predigt dort die Lebensadern unterbunden sind. Solche Warnungsbeispiele sollte man billig beachten.

Jedenfalls aber muſs es als eine eigentümliche Unbesinnlichkeit erscheinen, die altkirchlich tradirte, schlechthin auf eucharistische Messe berechnete Liturgie one weiteres auf unsere Gottesdienste, wie sie geschichtlich geworden sind, zu übertragen. Zwar glaubt man sich dafür gerade auch auf original reformatorische Muster berufen zu können. Aber abgesehen von den oben angefürten Beweisen direkt entgegenstehender prinzipieller Anschauungen liegen eben in der liturgischen Gesamttradition unserer Kirche ausgeprägte Muster für die Unterscheidung der Liturgie bei rein homiletischen und bei eucharistischen Gottesdiensten klar erkennbar vor, zu deren allseitig befriedigender Ausbildung nur die älteren kirchlichen Traditionen ergänzend anzugehen wären. — Wir geben in Kürze ein andeutendes Bild des geschichtlichen Gesamtergebnisses.

Eine umfassendere Altarhandlung bildet zunächst auch bei rein homiletischen Gottesdiensten den charaktervollen Abschluſs. Dazu gehört freilich vor allem die Verlegung des gemeinen Gebetes von der Kanzel an den Altar, worin eine Reihe älterer lutherischer Agenden vorangehen (Wittb. 1533: Die Litanei; d. Preuſs. KO. v. 1559; Schleswig u. a.); wie der von Luther selbst vorgeschlagene Ersatz des Kirchengebetes durch die von Anfang an freilich weniger verbreitete Paraphrase des Vater-Unsers eben diese Form des Vorganges befürwortet. Statt des letzteren Versuches machte sich vielmehr in weiten Kreisen das Bedürfnis geltend, dem gemeinen Gebete an dieser Stelle auch einen Formausdruck zu geben, bei dem die betende Mitwirkung der Gemeinde zu tatsächlichem Ausdruck komme. Dafür dient teils die sog. „diakonische“ Gebetsform, bei welcher der Gegenstand der Einzelbitten, als „Prosphonese“ angekündigt, von dem „Kyrie“ der Gemeinde aufgenommen wird; teils und viel entsprechender die sog. „Litanei“ selbst (s. d. Art. Bd. VIII, S 694). Die älteste Form des „gemeinen Kirchengebetes“ würde damit in der unvergleichlichen Verdeutschung und Verbesserung Luthers erneuert; zugleich als ein schönster Bestandteil der „musikalischen Messe“ empfohlen. Geht dieser letzteren dann als erster Hauptakt der Altarhandlung nach der Predigt die sog. „offene Schuld“ mit Absolution voraus, so wird nicht nur unmittelbar ersichtlich, wie die Liturgie des homiletischen Hauptgottesdienstes der herkömmlichen Verbindung eines Kyrie mit einem Konfiteor, wenn auch am Schlusse statt am Anfange, nur vollständiger noch gerecht wird; sondern die abschließende Altarhandlung des homiletischen Gottesdienstes gewinnt durch die vollständigere Absolutionsform zugleich einen eigentlich sakramentalartigen Abschluſs, der doch zugleich entsprechendste Form für die vorhergegangene Predigt des Wortes trägt (s. ob.).

Daſs die letztere zugleich praedicatio legis und evangelii sei, veranlaſste seiner Zeit im Gegensatze zu den Wittenberger Reformatoren die Nürnberger (Brenz und Osiander) zu der Forderung, daſs an dieser Stelle neben der Absolution auch die Retention verkündigt werden müsse. Hessen folgte vor anderen dieser Tradition. Wenn aber die neueren hessischen Reformversuche der Liturgie sich deshalb bestimmen ließen, das nach ganz anderen Mustern adoptirte Konfiteor am

Anfange der Meſſe nun ſeinerſeits nicht nur mit einer vollſtändigen Abſolutionsform, ſondern auch mit der Retention auszuſtatten, was beides die altheſſiſche Liturgie eben erſt nach der Predigt hatte, ſo dient dieſer Miſsgriff vor anderen zur Warnung vor liturgiſchen Reformvorſchlägen one vorgängige, allſeitig genügende hiſtoriſche Forſchung. Im geſamten Umfange liturgiſcher Traditionen iſt dies ein reines Novum, und nur ein ſtreng prädeſtinatianiſcher Calviniſt könnte von Herzen das „Gloria in excelsis“ anſtimmen, nachdem unmittelbar vorher verkündigt worden iſt, daſs Sünden auch unvergeben bleiben.

Auch für die Abſolutionshandlung nach der Predigt wird ſich weniger eine Hinzufügung der Retention, die zaghafte Gewiſſen immer in Geſar zu bringen geeignet iſt, als eine entſprechende Formulirung der Bedingungen für berechtigte Aneignung der Abſolution („denen, die ihre Sünden von Herzen bereuen, an Jeſus Chriſtus glauben und ihr Leben ernſtlich beſſern wollen“) empfehlen. Als entſcheidende Konſequenz aber bei dieſer Art Verbindung von Sündenbekenntnis und ausgefürtem Kyrie (Litanei) *nach* der Predigt ſollte vielmehr anerkannt werden, daſs bei ſo geordneten Gottesdienſten das Konfiteor und Kyrie am Anfange in Wegfall zu kommen hat, um unentſprechende Widerholungen zu vermeiden.

Der Vorgottesdienſt enthält ja daneben auch, wie geſchichtlich nachgewieſen (ſ. ob.), von Alters her eine Reihe von Beſtandteilen, die ſich ihrem Weſen nach ausſchließlich auf den Wortgebrauch beziehen und im Laufe der Zeiten ihrerſeits ſpeziell unverdient verkümmert ſind. Dazu gehört in erſter Linie der „Introitus“, von deſſen Normalform wir nur noch Antiphonen bewart haben, die mit der neuteſtamentlichen Textlektion vielfach in gar keinem Zuſammenhange ſtehen; abgeſehen von den muſikaliſch wie nach dem Gedankeninhalt ſo wirſamen ſpäteren Einlagen der „Tropen“. Wolan, erneuere man ſtatt des der Abendmalsmeſſe vorzubehaltenden Konfiteor, Kyrie und Gloria am Anfange, bei rein homiletiſchen Gottesdienſten dieſe ehrwürdigen Vorbilder, für welche die alte Kirche mit einem ebenſo muſikaliſch als textlich für jeden Sonntag variirten Thema auskam —: eine Praxis, die freilich beſſer nur als Wechſel ſtehender Formen für die verſchiedenen Hauptepochen des Kirchenjares zu befolgen wäre.

Die neueren Gottesdienſtordnungen haben zugleich vielfach die doppelte Lektion am Altare vor Credo und Predigt beſeitigt. Zweifellos in direktem Gegenſatze zu allen altkirchlichen Traditionen. Damit fielen naturgemäß die gerade auf deutſchem Boden erwachſenen Zwiſcheneinlagen des „Graduale“ mit dem „Halleluja“ und des „Traktus“, widerum zugleich hochbedeutſame Momente der „muſikaliſchen“ Meſſe, dem Chore ſpeziell befohlen. Wer möchte ſagen, daſs bei Widererweckung ſolcher liturgiſcher Traditionen die Ausſtattung des rein homiletiſchen Gottesdienſtes zu peinlicher Armut herabſänke one die anderweit von der euchariſtiſchen Meſſe entlehnten Beſtandteile! Wer müſste nicht vielmehr anerkennen, daſs mit der Erneuerung ſolcher Beſtandteile die Liturgie der Hauptgottesdienſte eine bei allen liturgiſchen Reformverſuchen der Neuzeit unhiſtoriſch übergangene Bereicherung erfüre? — Folgt dann der zweiten Lektion das gemeinſam geſprochene Credo, ſo iſt damit nicht nur der ſpezifiſch abendländiſchen, von Gallien aus befürworteten Tradition Folge geleiſtet (ſ. ob.); ſondern dem liturgiſchen Vorakte ebenſo ein krönender Altarabſchluſs gegeben, als der Idee der vollendetſte Ausdruck geſichert, daſs ebenſo nach vernommenem „Herrenwort“ die gläubige Jüngerſchar um dasſelbe geſammelt auftritt, als der nachfolgende individuelle Glaubensausdruck der Predigt nicht minder unter das Geſetz des Gemeinglaubens als unter das des Schriftwortes geſtellt erſcheint.

Daſs die neuzeitliche liturgiſche Reform ſtatt des Glaubensliedes das im gemeinſamen Tatvollzuge geſprochene Credo wider zu Ehren gebracht hat, muſs als eine erfreuliche Errungenſchaft betrachtet werden; wenn ſchon die Subſtituirung des apoſtoliſchen Symbols an Stelle des für den Hauptgottesdienſt wolbedacht vorbehaltenen nicäniſchen Bekenntniſſes dabei als übergebliebene Abſchwächung alter Traditionen zu bemerken iſt. Die anglikaniſche Kirche hat dieſe Tradition ſtrenger bewart. — Wenn ſonſt unter dem Geſange des Glaubensliedes der Prediger die Kanzel betrat, ſo möchte, was ſich daneben als Predigt- oder Haupt-

lied eingebürgert hat, eher entbehrt werden, als andere Fragen über charakteristischen Eintritt des Gemeindeliedes bei rein homiletischen Gottesdiensten unerwogen bleiben dürfen. — Soweit vielfach da, wo im Interesse liturgischer Wechselhandlung die umfänglicheren Ansprüche des Gemeindeliedes- und -Gesanges wie eine Konzession an moderne Gewonheiten angesehen werden, sollte man doch nicht übersehen, dass in diesem durch Lektion oder Predigtthema angeregten Gedankenaustausch der Gemeinde ein Rest des ursprünglichen ὁμιλεῖν neuen Ausdruck gefunden hat, der seelsorgerlich eben so hoch berechtigt ist, als Pausen stiller Meditation, wie sie die durch die Lektionen speziell bedingten Choreinlagen des Graduale ꝛc. (s. ab.) an die Hand geben würden. Dazu kommen aber noch Spezialfragen für die Ausgestaltung selbständiger homiletischer Hauptgottesdienste. Wenn das Kyrie und Gloria am Anfange der homiletischen Gottesdienste wegfällt, so erinnert man sich billig, dass vor und noch mehr seit der Reformation das sogenannte Kyrielied eine umfassende Pflege und viel alte Liebe gefunden habe. Daneben aber besitzt unsere Kirche an dem unvergleichlichen Liedersatze des großen Gloria in dem „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'" — einen Schatz, dessen völlige Verdrängung durch die Alleinherrschaft der eucharistischen Liturgie nach der neueren Kultusreform z. B. in Bayern nur tief beklagt werden kann. Walan, sagen wir wider, singe man bei homiletischen Gottesdiensten vor dem Introitus mit bewusster Bevorzugung alte Kyrielieder, und wenn dann zum Schlusse des Introitus das gloria patri gesungen, oder wenn man dies vorzieht, auch das gloria in excelsis vom Liturgen intonirt ist, falle die Gemeinde mit dem: „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'" ein. Jedenfalls bleibt, wie man auch über die letzteren Vorschläge denken mag, durch Erweiterung des Introitus und Erneuerung des Gradualgesanges dem rein homiletischen Gottesdienste ein selbständig reicher Vorgottesdienst, der sich ebenbürtig jener der eucharistischen Feier entlehnten Liturgie an die Seite stellen darf und aus edelsten historisch entsprechenden Vorbildern ableitet, die bisher bei den liturgischen Reformen der Neuzeit ganz außer Rücksicht geblieben sind.

Verbindet man diese Vervollständigung des homiletischen Vorgottesdienstes mit jenem Altarschlusse nach der Predigt, bei dem als letzte clausula Vater-Unser, Benedicamus und Segen selbstverständlich vorausgesetzt sind, — das Vater-Unser, nach ältesten und lang erhaltenen altkirchlichen Vorbildern, womöglich ebenso unisono wie vor der Predigt das Credo gesprochen —: so wird jedenfalls die Klage über liturgische Verkümmerung dieser Hauptgottesdienste verstummen müssen: bei einiger Versenkung in den Gesamtgang aber vielmehr die Anerkennung für die einheitliche Durchfürung der Grundgedanken homiletischer Hauptgottesdienste nicht verweigert werden können.

Auch kann bei solchen Vorschlägen liturgischer Bereicherung unmöglich der Vorwurf noch berechtigt erscheinen, dass die Einbürgerung reiner Predigtgottesdienste eine Hinneigung zur reformirten Praxis, resp. eine Befürwortung des rationalen vor dem feiernden Elemente invalvire. Umgekehrt ist oben angedeutet, mit welchen Gefaren eine einseitig ritualistische Richtung bedraht und wie echt reformatorisch die alles andere überbietende Bevorzugung der Predigt des Wortes ist. Protestanten sollten erst offenere Augen dafür gewinnen, wie gut es die römische Kirche versteht, zugleich warhaft rhetorisch begabte und geschulte Männer an exponirte oder anderweit bedeutsame Posten zu stellen. Jener Hauptmacht liegt dabei dennoch nicht im Warte des Geistes, sondern im ritualistisch-liturgisch wirkenden Eindruck priesterlichen Handelns. Gegen alles Imponirende dieser Eindrücke sollte das Bewusstsein des warhaft evangelischen Begriffes vom „allgemeinen Priestertum" genügender Schutz sein.

Die Kalheit des reformirten Gottesdienstes hat ihren Grund vielmehr in der Zurückstellung des sakramentalen Elementes. Die Verarmung des liturgischen Altardienstes ergibt sich von daher als notwendige Konsequenz. Die Sakramentsfeier selbst an einzelne Hauptzeiten mehr des weltlichen als des Kirchenjares, das für die Reformirten keine organische Bedeutung hat, angeknüpft, leidet nach Seite der liturgischen Feier unter den Folgen jener kultischen Voraussetzungen,

wie mehr noch unter den dogmatischen der dort herrschenden Sakramentslehre. Immerhin gibt es dort Momente der vorwiegenden Gemeindevertretung, wie speziell bei der Konfirmationsfeier (vergl. meine Katechetik I, 576), die sich aller Beachtung empfehlen; und gegenüber dem doch überwiegend nur sakrifiziell ausgestatteten ritualistischen Reichtum der englisch-bischöflichen Kirche möchte es auch hier schwer fallen, zwischen Scylla und Charybdis zu wälen.

Alle Liturgie nach lutherischem Grundsatze, auch die der rein homiletischen Gottesdienste, beruht lediglich auf den Wesensvoraussetzungen der Gnadenmittellehre, wornach ebenso die Predigt des Wortes, als die spezifisch sog. Sakramente ein schlechthin rezeptiv zu ehrendes göttliches Geben neben dem selbständig sakrifiziellen Gemeindehandeln vertreten. Aus eben demselben Grundsatze leitet sich bei uns auch alles liturgische Handeln ab. Schlechthin nicht in dem Sinne der römischen Kirche, wonach der Priester das Sakrament macht und priesterliche Altarhandlung das Wesen aller kultischen Feier bildet. Vielmehr ist nach echt reformatorischem Grundsatze der Geistliche bei allen sakrifiziellen Handlungen nur der Mund und Fürer der Gemeinde, bei allen sakramentalen, obgleich der Idee nach ganz der stiftungsberechtigte Vertreter und Haushalter alles „göttlichen Gebens", im Momente der Ausfürung doch schlechthin nur der „diakonische" Vermittler des gemeindlichen Gnadengenusses. Was wir „Amt" nennen, heißt in der Schrift des N. T.'s überhaupt *διακονία* oder Dienst. Dieser vollzieht sich ebenso in der Predigt wie in dem spezifischen Sakramentsdienste. Aber wenn unsere obige Befürwortung des Rechtes selbständiger homiletischer Hauptgottesdienste den Anschein gewinnen könnte, als wollten wir der eucharistischen Feier daneben nun eine gewisse Rückstellung anweisen, so tritt letztlich die Aufgabe an uns heran, einer normal liturgischen Feier auch nach dieser Seite ihr volles Recht zu sichern. Wir stehen dabei nicht an zu bekennen, dass an der Art, wie Luther der Sakramentsfeier neben der Bedeutung der Predigt 1523 Ausdruck gegeben, immerhin auch etwas von der Einseitigkeit des ersten reformatorischen Impulses gegenüber dem Missbrauche der römischen Messe haftet. Auch die anderweite Aussprache in der „deutschen Messe" von 1526 ist offenbar nicht frei von experimentirenden Versuchen erster Neuschöpfung. Wenn dann tatsächlich die meisten Agenden des 16. Jarhunderts an diese beiden Erstlingsvorschläge als verschiedene Hauptrichtungen angeknüpft haben, so darf ein Versuch, auch der eucharistischen Feier ihre selbständigen Rechte sowol nach altbegründeten Geschichtsvorbildern als nach korrekten reformatorischen Prinzipien Ausdruck zu geben, um so weniger als unberechtigt angesehen werden.

Was zunächst die formelle Ausgestaltung dieser Feier in ihrem centralen Vorgange anlangt, so kann darüber kein Zweifel walten, dass die lutherische Reformation in vollem Rechte war, die althergebrachte Form des römischen Kanons resolut zu verwerfen. Abgesehen von der in demselben dreimal widerkehrenden Kommemoration resp. Anrufung der „Heiligen", bedingte ebenso die anzuerkennende innerliche Einheit dieses römischen Kultusstückes ein aut-aut, wie andererseits die Absorbirung des Kirchengebetes, ganz abgesehen noch von der Alles beherrschenden priesterlichen Opferidee, zu durchgreifender Reform dieses Teiles der herkömmlichen liturgischen Feier verpflichtete. Damit aber war unzweifelhaft eine allseitige und prinzipiell reformatorische Neugestaltung der eucharistischen Messe zur Notwendigkeit geworden, wie Luthers Vorschläge, namentlich in der „deutschen Messe" von 1526, dies unbestreitbar belegen.

Eine historisch gerechte Beurteilung des liturgischen Herkommens wird dabei dennoch nicht zu so radikalen Reformversuchen veranlassen, wie Luthers beide ersten Vorschläge von 1523 und 1526 nahelegen. Die nachfolgende Geschichte lutherischer Liturgiegestaltung bietet selbst auch berechtigte Korrektive gegenüber diesem Schwanken erster reformatorischer Impulse. Versuchen wir denn auf Grund bester alter und nachreformatorischer Traditionen, änlich wie oben für rein homiletische Hauptgottesdienste, einen Vorschlag für entsprechend organische Gestaltnng des eucharistischen Gottesdienstes.

Hauptgottesdienst musste dieser (s. oben) prinzipiell allzeit in erster Linie

genannt werden, weil diejenige Gottesdienstform und Feier, in der das „Kommunionleben“ der reifen Gemeinde seinen höchsten und spezifischen Ausdruck gewinnt. Wir unterscheiden dann eben nur überhaupt die Bezeichnung „Hauptgottesdienst“ noch zweierlei Richtung. Einmal praktisch gebraucht von der herrschenden und gewönlich gewordenen und besuchtesten sonntäglichen Hauptfeier zu der altsanktionirten Stunde (9 Uhr; vgl. auch die römische Praxis). Das anderemal gilt es prinzipiell von dem Kommuniongottesdienste spezifischer Form; aber eben von diesem nur dann mit Recht, wenn Abendmal mit voll entsprechender liturgischer Feier oder eigentliche Abendmalsmesse geholten wird. Wollten wir dieser nicht ebenso gerecht werden, wie wir für den homiletischen Gottesdienst das Recht besonderer liturgischer Feier fordern, so möchte mit Fug von einseitiger Kultivirung der Predigtgottesdienste gesprochen werden. Legt man dann den höheren Wert zugleich auf die Massenversammlung und den Eindruck der Abendmalsliturgie auf diese, so kann von dem letzteren in Warheit doch nur gesprochen werden, wenn wenigstens eine größere Anzal Kommunikanten vorhanden und die Gemeinde dafür erzogen ist, dass auch die Nichtkommunizirenden bei der Feier mithandelnd gegenwärtig bleiben. Dann empfiehlt sich allerdings in Festzeiten und wenn sonst zalreicher Abendmalsbesuch Sitte ist, der spezifischen Abendmalsliturgie zwischenhinein immer wider den Vormittagsgottesdienst einzuräumen, damit dieselbe auch den Fernerstehenden nicht unvertraut bleibe und immer wider auch vor allen Kirchenbesuchern ihre heilige Schönheit entfalte. Nur bleibt dabei immer die Unterbrechung durch die auf selbständig andere Textinteressen bezogene Predigt störend, auch wenn ihr Umfang aus Rücksicht auf die eucharistische Feier möglichst beschränkt wird. Festzeiten bieten in der ersteren Hinsicht immerhin am wenigsten Störendes, da ja selbst die Präfation nach altkirchlicher Sitte de tempore variirt (s. ob.).

Dennoch aber muss für die Abendmalsmesse als solche die spezifische Kommunionfeier das ausschließlich herrschende Moment bleiben. Als Wortgebrauch, der im „Hauptgottesdienste“ vor allem nie fehlen darf, kann dabei die entsprechende Schriftlektion genügen (s. ob.) und darf jedenfalls freie Ansprache nur in der Form des kurzen paränetischen Traktates eintreten (s. ob.). Eben dieser oder würde bei gesonderter Kommunionfeier die spezifische Form der Abendmalsvorbereitung auch als Beichtrede anzunehmen haben, da dann die Beichthandlung mit Absolution am besten der einheitlichen Feier selbst eingefügt wird. Warum sollte man dann nicht auch zu den ältesten Vorbildern zurückkehren, solche spezifische Abendmalsgottesdienste in der Stille der Abendzeit zu halten? Aber immer sollte dies als eucharistische Hochfeier in voller Liturgie geschehen; wenn auch nur etwa alle Monate einmal. — Die seelsorgerliche Bedeutung für wachsende Sammlung eines Kernes von bewusst feiernden Gemeindegliedern könnte an sich schon dergleichen dringend empfehlen, wie damit auch den vielen Privatkommunionen nach wechselndem Einzelbedürfnisse am geordnetsten gewehrt werden würde.

Wenn dabei dann der Introitus mit Recht nur noch die antiphonenartige kurz andeutende Form behielte, die weitere liturgische Umgebung der Lektionen (s. ob.) aber ganz wegfiele, das „gemeine Gebet“ auch mit Recht zurückträte und nur im Zusammenhange mit der Beichtvorbereitung der Absolutionsakt sogar die Bedeutung einer noch gesteigerten Altarhandlung durch Handauflegung für die Einzelnen nach dem Beichtbekenntnisse gewönne, so bliebe doch so erst dem einheitlichen Gesamtfortschritte vom ersten Anfange bis zum letzten Hochziele der Feier nach besten alten liturgischen Vorbildern der ungestörte Eindruck und Genuss. Obgleich ein vollständiger Absolutionsakt folgt, möchte dann immerhin das Kyrie mit dem entsprechenden Gloria am Anfange sein volles Recht behalten wegen der schon oben angedeuteten Parallele zu dem Agnus Dei und der Pax am Ziele. Aber allzeit sollte dabei das Gloria der Gemeinde in den vollen Tönen des herrlichen, durch älteste Traditionen geheiligten Laudamus oder hymnus angelicus, oder, wie man jetzt zu sagen pflegt: in Form des „großen Gloria“ erschallen. Das Gemeindelied, das den homiletischen Gottesdienst in reicherer Ausstattung umgibt, tritt hier überhaupt gegen das liturgische Handeln zurück; aber

um so mehr könnte das Kyrie wie das Gloria durch entsprechende Zwischenhandlung des Chores im „Miserere“ und dem lat. „gloria in excelsis“ weitere musikalische Ausfürung finden, die letztlich nur immer die Gemeinde mit der deutschen Responsenz aufzunehmen hätte; dort mit dem „Herr erbarme dich“, hier mit dem großen Gloria, das nun in seinem hohen spezifischen Bekenntniston zugleich zum direkten Vorklang für die änlich geartete Präfation im eucharistischen Hauptteile wird, denen nach beiden Seiten das Credo nach der Lektion als Centralstelle vollen Bekenntnisausdruckes entspräche. Bekanntlich (s. ob.) bezeichnet im Morgenlande wie auch in Spanien das Credo den eigentlichen Incidenzpunkt der beginnenden missa fidelium. So wäre es auch hier ganz am Orte, wenn nur Schriftlektion die Wortgruppe bei solcher Abendmalsfeier vertritt. Kommt dazu als integrirender Teil der Gesamtfeier die Abendmals- oder die Beichtrede und Absolutionshandlung, so dürfte es sich allerdings mehr empfehlen, wenn man in solchem Falle hier nicht ganz auf das Credo verzichten und die Lektion lediglich dem Beicht- und Abendmalszweck entsprechend ordnen wollte, dem Credo der Gemeinde nach den Beichtfragen und vor der Absolution mit Handauflegung am Altare seine Stelle anzuweisen; wie dann mit diesem Altargange das allerdings jung erst hereingekommene (im 17. Jarhundert von Schaumburg-Lippe aus) sogenannte Opferlied: „Schaff in mir Gott“ in Wechselausfürung durch Chor und Gemeinde und in der an s. Orte (Prakt. Theologie S. 413) befürworteten notwendigen Erweiterung verbunden werden könnte. Wir machen sehr ungern neue Vorschläge in Dingen heil. Herkommens und würden es an diesem Orte am wenigsten tun, gehörte nicht der Wunsch, für das altkirchliche Offertorium, ein Heiligtum aus erster Christenfeier, wider eine würdigere Form aufzufinden, geradezu zur Geschichte berechtigtster liturgischer Strebungen (Harnack u. a.).

Der „Klingelbeutel“ ist eine der unwürdigsten protestantischen Erfindungen und sollte bei allen homiletischen Haupt- und Nebengottesdiensten one Frage durch Einsammlung an den Kirchentüren ersetzt werden, aber nicht blos mit aufgestellten Becken, sondern in persönlicher Vertretung durch Kirchenvorstände und geachtete Gemeindeglieder. Wo durch Freitätigkeit Gottesdienste geschaffen worden sind, schämen sich „Millionäre“ unter den Christen nicht, mit dem Sammelbeutel an den Türen zu stehen. — Nach altkirchlichem Brauch legten die Gemeindeglieder ihre Gaben auf dem Altare nieder, wovon der Umgang mit dem Beichtgroschen bei gewissen ländlichen Akten der Abendmalsfeier in lutherischen Landeskirchen auch nur ein Zerrbild, aus schlechten protestantischen Gewonheiten entsprungen, darstellt. Was die Gemeinde beim Abendmale „opfert“, gehört nicht dem Amtsdiener, sondern wird für allerlei „kirchliche“ Bedürfnisse, für Missionszwecke so gut wie für die Armen dargebracht. Bei voll liturgischer Abendmalsfeier der bewusteren Gemeinde ließe sich unschwer und zu seelenvoller Förderung des kirchlichen Lebens dergleichen erneuern. Aber wenn neben der Absolution durch Handauflegung ein neuer und neben dem Sakramentsempfange in Summa dritter Altargang vermieden werden soll, würde diese Handlung am besten mit dem ersteren verbunden, wie der Text des einmal eingebürgerten Opferliedes dazu ebenso trefflich stimmt, als fern von allen Ablassgedanken das dankbare Geben dem Vergeben und dem Empfange der Vergebung naturgemäß entspricht. Auch ist nicht zu übersehen, wie bei dieser Anordnung das Credo vor dem ersten Altargange zum Empfang der Absolution und zu der Darbringung des Opfers ganz parallel zu dem Vater-Unser vor dem zweiten, dem Abendmalsempfange der Gemeinde, zu stehen käme. Aber einfacher und one alle wesentliche Neuerung würde allerdings das Credo mit dem übrigens in wesentlicher Gleiche erhaltenen Opfergang der Abendmalsgemeinde um den Altar der Lektion one irgendwelchen zwischen eingelegten Redeakt folgen. Eine spezifische Beichthandlung müsste dann eben daneben vorhergehen, und dass dies sich seelsorgerlich vor der liturgisch-schönen einheitlichen Feier nicht minder empfiehlt, ist nicht wol zu verkennen.

Jedenfalls eröffnet, dem Offertorium unmittelbar folgend, das „Sursum corda“! die spezifisch eucharistische Feier mit dem direkt anschließenden Dankgebet

und Anbetungsakt der Präfation. Die Abendmalsvermanung, erft durch Luther eingebürgert, fcheint allerdings die muſikaliſche Meſſe ſtörend zu unterbrechen. Wenn Beicht- oder Abendmalsrede unmittelbar vorhergegangen, iſt ſie allerdings auch entbehrlich, ſo gewiſs das ſogenannte Fraktionsgebet (Bayr. Agende vom Jare 1877, S. 21 f.), das man one alles liturgiſche Recht mit jener wol auch wechſeln laſſen will, bei einheitlicher Feier am eheſten nach dem Credo vor dem Offertorium ſeine paſſendſte Stelle hätte — am feingefülteſten, wie der ſel. Löhe es im Diakoniſſengottesdienſte angeordnet, als Stimme aus der Gemeinde ſelbſt. Bei Gemeindegottesdienſten würde es dann freilich immerhin am paſſendſten der Diakon, auf der unteren Stufe des Altares knieend, ſprechen. Der Gedanke des vollkommenen Selbſtopfers, wie die warhaft auguſtiniſchen Anklänge, die dieſes ehrwürdige Gebet unbekannter Autorſchaft auszeichnen, würden den gänzlichen Wegfall desſelben bedenklich erſcheinen laſſen.

Nach der Präfation aber mit dem unmittelbar anſchließendem hymnus Seraphicus: „Heilig, Heilig“ — wie mit dem Hoſianna und Benedictus, folgt entweder ſofort die Konſekration oder bei Wegfall anderweiter vorgängiger paränetiſcher Vorbereitung nur die dann doppelt nahegelegte Abendmalsvermanung nach Luther, deren Schluſs („demnach wollen wir — handeln“) allerdings dem Konſekrationsakte zu ebenſo würdiger Einleitung dient, als die Anſprache in Proſa dem Ernſte der Handlung und der nötigen Selbſtprüfung (1 Kor. 11, 28) ſeelſorgerlich vollberechtigt die muſikaliſche Meſſe unterbricht.

Daſs die Konſekrationsworte, denen erſt die Reformation das Recht des lauten Bekenntniſſes wider gewonnen und dabei die unvergleichliche Melodie unterlegt hat, womöglich in entſprechendem Geſange zum Vollzuge kommen, muſs als ideale Forderung gelten, ſo achtungswert warhaft prieſterlich ſprechender Vortrag auch hier eintritt, wo jenes nicht möglich iſt. Patene und Kelch ſollten von dem Liturgen bei der Segnung, auch wenn dieſe ſich als Kreuzesform über weiteren Vorrat zu erſtrecken hat, bei den betreffenden Worten immer in die Hand genommen werden. Gilt es, von allen anderen edleren Muſtern anderweiter Herkunft lernen, ſo erſcheint ebenſo das unvergleichliche: „Adesto, adesto Jesu — —“ der mozarab. Liturgie (ſ. ob.) wie das der Prieſterkommunion in der römiſchen Meſſe vorhergehende: „Herr, ich bin nicht wert, daſs du unter mein Dach gehſt, aber ſprich nur ein Wort, ſo wird dein Knecht geſund“, als beſonders empfohlen. Nur daſs jenes wol paſſender dem Konſekrationsakte ſelbſt voranginge und das letztere demſelben unmittelbar folgte.

Jedenfalls bildet das Agnus Dei den nächſtberechtigten Folgeakt demütiger, im Bewuſstſein der Sündigkeit aller Empfänger zum Staub gebeugter Anbetung des zur Feier ſeiner Abendmalsſtiftung gegenwärtigen, für ſein Kommen ſchon mit dem Hoſianna und Benedictus begrüſsten Sakramentsſtifters. Wenn es recht geſchieht, liegt die kommunizirende Gemeinde wärend der Konſekrationsworte ſchon wie unter dem Agnus Dei auf den Knieen, nahe um den Altar ſelbſt verſammelt.

Um ſo wirkſamer tritt dann die Aufrichtung zum Vater-Unſer ein, das (ſ. oben) ſo gut wie das Credo unisono von der feiernden Gemeinde unter Fürung des Geiſtlichen geſprochen werden ſollte. Tatſächlich vertritt es das Credo — nur im Heiligtume der Altarnähe ſelbſt geſprochen — in Form des Zuverſichtsbewuſstſeins der „Kinder Gottes“, die höchſten Reichsangelegenheiten mit Gott vereint im irdiſchen Vaterhauſe der Gemeinde handelnd. Zugleich aber vertritt dieſes Gebet im höheren Sinne noch als das Credo den brüderlichen Zuſammenſchluſs aller Kommunikanten, ſpeziell im Zuſammenhange mit der fünften Bitte, die im Altertume ſich beſonderer Auszeichnung erfreute. Sie iſt ſelbſt ſchon Zuſage des gegenſeitigen Friedens, ehe die Pax durch den Liturgen Allen verkündigt wird, die ihrerſeits auch urſprünglich mehr dem Gemeindefrieden als dem der Gotteswirkung zum Ausdrucke diente. Daſs dieſer Friedenswunſch, einſt zugleich mit dem Bruderkuſſe verbunden, dem Annahen zum Altare unmittelbar abſchließend vorausgeht, ſollte gewiſs aufrecht erhalten werden; aber ebenſowenig ſollte an dieſer Stelle der durch älteſte Vorbilder eingebürgerten apoſtoliſchen Auf-

forderung, „den Tod des Herrn zu verkündigen“ (1 Kor. 11, 26), vergessen werden. Vereint mit dem inzwischen angetretenen Mitspender spricht der Liturg die Patene, jener den Kelch der Gemeinde vorhaltend, geteilt nach „Brot“ und „Wein“, die Schlusworte beide gemeinsam, die apostolische Manung der Gemeinde zu, die darauf nach dem Muster der Liturgie Jakobi (Daniel a. a. O. IV, 112) resp. mit einem: „Wollen wir den Tod des Herrn verkündigen, bis dass er kommt“ respondirt. Wenn man auch des uralten „Sancta sanctis“ wider gedenken will, was gewiss wol anstünde, so gehörte dies wol auch hieher unmittelbar vor der friedevoll abschließenden Ankündigung der Pax.

Das Gebet des Vater-Unsers, das jener apostolischen Vermanung unmittelbar vorangeht, schloss nach altkirchlicher Sitte der sog. Embolismus, d. h. die Wideraufnahme, resp. Ergänzung der siebenten Bitte seitens des Geistlichen. Ob man für Erneuerung dieses Brauches sprechen soll, muss zweifelhaft gelten; obgleich eine priesterliche Clausula doppelt am Orte ist, wenn die Gemeinde unisono das Vater-Unser selber spricht (s. o.) Aber sicher ist das andere, dass bei sakramentlichem Gebrauche des Herrngebetes die erst nachkanonisch dazu gekommene Doxologie kein Recht hat. Um so passender dürfte der Chor mit dieser anstatt mit dem bloßen Amen einfallen. Unter dieser Pause tritt dann der Assistent, der während der Konsekration auf der unteren Altarstufe knieend, dann vor den Stufen stehend verharrt hat, zur Seite des Amtsdieners an, um sich zu der mit ihm vereint zu vollziehenden Prosphonese (1 Kor. 11, 26) (s. ob.) bereit zu halten, den Friedenswunsch, wie das Sancta sanctis, natürlich in deutscher Form, würden dann am passendsten beide vereint sprechen.

Für den der Pax dann folgenden Spendungsakt sollte, schon in dem Interesse der Abkürzung bei großen Kommunionen, die Möglichkeit gegeben sein, dass die Kommunikanten in größeren Schichten, am passendsten je zu 12, um den Altar knieend von den beiden Spendern unmittelbar hintereinander Brot und Wein empfingen, in welchem Falle dann die beiden Spendenden nach dem den Einzelnen widerholt verkündeten Inhalte der Einzelgabe, zuletzt gemeinsam jeder Schicht das anschließende Votum sprechen. Wenn mit der Distribution die bis dahin einheitliche kultische Handlung sich unvermeidlich in eine gewisse Zersplitterung zu verlieren bedroht ist, so muss das Bedürfnis der begleitenden Mitwirkung des Chores während der Spendung um so mehr als unerlässiges Bedürfnis erkannt werden. In der russisch-griechischen Kirche singt dabei der Chor eine Spende- und Segensformel in schöner Fassung. Aber wie dies der dort überhaupt prädominirenden Rolle dieses Faktors (s. ob.) entspricht, so dürfte sich seelsorgerlich mehr empfehlen, dass an dieser Stelle passende Abendmalslieder eintreten, sowol von den bereits Kommunizirten als von den diesen Akt noch Erwartenden mitgesungen; — unterbrochen durch ausschließliche, der Meditation Raum lassende, Orgelbegleitung in kunstgerechtem Stile.

Es folgt die Postkommunion. Nach herkömmlichem lutherischen Brauche besteht dieselbe vor dem Deo gratias und dem Segen nur in einer Dankkollekte. Wer den Reichtum anderweiter und speziell urkirchlicher Feier kennt, wird gewisse Wünsche der Bereicherung an dieser Stelle kaum zu unterdrücken wissen. Bei der von uns vorgeschlagenen Abendfeier gewinnt das, dem großen Gloria urverwandte, herrliche: Nunc dimittis —, „Herr, nun lässest du deinen Diener in Friede faren“, speziell Bedürfnis der Erneuerung; würde es durch den Chor ausgefürt oder von der Gemeinde selbst gesungen. Immerhin aber gehört diesem Gesange eher die Stelle letzten Abschlusses. Wer dagegen die in der russisch-griechischen Liturgie erneuerten altkirchlichen Gebete vor und nach dem Sakramentsempfange kennt, wird sich schwer entschließen können, auf die Benutzung des dort üblichen Segensgebetes (Alt, Cultus, S. 232) ganz zu verzichten, und wäre es nur um der Bitte willen: „Lasset uns den Herrn bitten, dass wir diesen Tag in Heiligkeit, Friede und one Sünde beschließen mögen“. Bei leisen Veränderungen, zumal den „Schutzgeist“ betreffend, kann diese Einlage nach ihrem ganzen Umfange als eine unvergleichlich schöne Bereicherung der Postkommunion dienen. An diese priesterliche Altarhandlung würde sich das Nunc dimittis der Gemeinde oder

des Chores in schönster Harmonie anschließen, worauf nur noch das Benedicamus und Deo gratias mit der Erteilung des aaronitischen Segens als krönender Abschluss folgt.

Für beide Charakterformen des „Hauptgottesdienstes" ist mit Vorstehendem versucht, aus der gesamten Entwickelung der Messliturgie das beste von allem mit evangelischen Prinzipien Vereinbaren in der Form zu verwerten, dass das innere Gesetz des Ganges jeder Handlung one ungehörige Stoffhäufung für das Ganze dabei möglichst zur Wirkung kommt. Differenzen im Einzelnen sind natürlich nicht zu vermeiden, wie andere vorher mit Reformvorschlägen vorgegangen sind. — Aber wenn z. B. der sel. Schöberlein die Evangelienlektion vor die der Epistel gestellt wissen wollte, so verträgt sich ein solcher Vorschlag weder mit der Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen im Vergleich zu den alttestamentlichen Lektionen (Gesetz, Prophet, Apostel, Evangelium —; offenbar chiastisch geordnet), noch mit der Idee der in Gradationsform vorschreitenden Einzelteile der Messe. Ebenso scheint es liturgisch nicht richtig, wenn ebenderselbe das Gloria patri auch anderen Ortes als Respons verwertet wissen will, während dasselbe an der Stelle, wo es steht, spezifisch den keimmäßigen Vorklang des vollen trinitarischen Bekenntnisses im Credo vertritt. Ähnliches gilt von dem Vorschlage, resp. Vorgange (anglikanisch u. a.), das große Gloria oder Laudamus in die eucharistische Messe zu verweisen, wo es nur Gleichartigem (Präfatio, Agnus Dei) zu ungehöriger Häufung dienen würde, während sein Inhalt, nach welchem eine ganze Reihe anderer liturgischer Einzelakte (Agnus Dei, Benedictus, Hosanna, Sanctus) keimartig in dieser Originalform enthalten sind, demselben am Anfange künstlerisch vollendet die Bedeutung der reifen Knospe vor der Entfaltung sichert. Nicht minder muss es sich schon seelsorgerlich widerraten, wenn Schöberlein, um dem Vorakte die rein musikalische Ausfürung zu erhalten, Psalmenantiphonen an der Stelle des sprechweise eintretenden Konfiteors und der Tröstung vorgeschlagen hat. Derartiges Sprechen gerade involvirt, wie vor allem das Credo zeigt, vielmehr den allein sachentsprechenden Charakter des eigentlichen „Handelns" der Gemeinde wie des Liturgen an dieser Stelle.

In letzterem Zusammenhange muss überhaupt bemerkt werden, dass warhaft priesterliches Sprechen der Liturgie den erbaulichen Eindruck überhaupt eher vertiefen kann, als dass es ihm Abbruche täte, beim Segensakte obenan; so wenig damit das liturgische Singen in seiner altberechtigten Tradition und der Wert überwiegend musikalischer Durchfürung der Messe verkannt und der allgemeinen Gesetzlichkeit derselben widersprochen werden will. Aber zu „singen" muss dann der Liturg auch verstehen und eben „liturgisch" zu singen, und das letztere wird bei Protestanten gerade selten nach alt-ambrosianisch sanktionirter (vgl. Augustin, Conf. X, 33 mit Isidor. Hispal. de eccl. off. I, 5), leicht rezitirender Form ausgefürt. So gewiss einzelne Stücke einen getrageneren Gesangsvortrag wirklich fordern oder gestatten, herrscht bei denen, die Stimme und weltliche Gesangsschule haben, im Allgemeinen viel zu sehr die dem Geiste und der Idee schlechthinniger Bindung der Individualität durch den musikalischen Vortrag direkt widersprechende Neigung vor, sich als Sänger hören zu lassen, auch am Altare.

Weit hinaus herrscht daneben in protestantischen Gemeindekreisen das Vorurteil, schon solch Altarsingen sei „katholisch". Gewiss gibt sich darin einseitige Beschränktheit des Urteils und Hinneigung zu reformirten Grundsätzen kund. Zwingli freilich urteilte: „die Gesänge sind nirgendzu gut anders denn zu einem Abzug des rechten waren Gebetes" (WW. I, 373 f. vgl. III, 118).

Die Abneigung resolut reformirter Richtung gegen das neutestamentliche Gemeindelied zu Gunsten der ausschließlichen Bevorzugung der biblischen Psalmen gehört ebenfalls zu den spezifischen Kennzeichen des einseitig legalen Charakters reformirter Kirchenanschauung. Damit ging andererseits der Mangel historischen Sinnes Hand in Hand, wonach gerade das eigentliche Psalliren im Vortrage (vgl. die gregorianischen „acht Psalmentöne") dort für „katholisch" angesehen wurde. Jedenfalls hat den überwiegend historischen Sinn auch darin die lutherische Tradition bewart, dass, obgleich Luther selbst die unvergleichlichsten Psal-

menlieder geschaffen („Eine feste Burg"; „Aus tiefer Not" u. a.), die lutherische Kirche dennoch für den Psalmengesang als solchen nicht versificirte Lieder, sondern die Originaltexte selbst samt der, letztlich bis auf vorchristlichen Synagogenbrauch zurückweisenden Weise des Psallirens beibehielt. Aber diese Übung wies man mit richtigem Gefül und nach alter Tradition in die Nebengottesdienste, wärend im christlichen Hauptgottesdienste, wie der neutestamentlichen Lektion und Textpredigt überwiegend, so dem Gemeindelied neutestamentlicher Erkenntnis die Alleinherrschaft vorbehalten wurde. Bezüglich der Sonderart reformirten Gottesdienstbrauches sind damit, neben der allgemeinen Zurückstellung alles liturgischen Handelns (s. ob.) gegen den verstandesmäßigen Prosavortrag von Gebeten wie Predigt die Hauptcharakteristika der Legalität und Vorliebe für alttestamentlich-theokratische Lektions- und Predigtthemata angedeutet. Die ritualistische Überfülle der Gottesdienstformen der englisch-bischöflichen Kirche können dem gegenüber (s. oben) ebensowenig als das warhaft entsprechende Korrektiv angesehen werden. Neben Wertvollem, was dabei allerdings bewart worden, stehen historisch so unberechtigte Erscheinungen, wie die Verwertung des Dekaloges in neutestamentlichen Gottesdiensten, in stärkster Verirrung dahin ausgeprägt, dass der Zeitfolge der Einzelakte nach dann dieser auch in der Mitte zwischen dem vorgängigen Athanasianum und dem nachfolgenden Nicänum auftreten kann (vgl. Alt, Cultus, S. 294 ff.). Von ungleich höherer Bedeutung aber muss die Tatsache gelten, dass dieser Ritualismus in England unter Vermittlung des Puseismus der römischen Kirche die meisten Proselyten überantwortet hat (s. ob.).

Diese Erscheinung will als ernsteste Warnung vor allem übertriebenen Cultusidealismus gewertet sein und fürt somit auf die allgemeine Betrachtung zurück, dass aller liturgische Ausbau evangelischer Gottesdienste unter einem doppelten Hauptgesetze steht. Einmal unter den warhaft evangelischen Prinzipien, wonach die Predigt des Wortes nie verkümmert werden darf durch Überfülle liturgischer Zutaten. Andererseits unter der normgebenden Voraussetzung, dass die Gemeinden bereits genügend vorbereitet und reif sind für reicheres liturgisches und kultisches Leben der Anbetung. Wo dies noch nicht der Fall ist, soll man sich an dem geringsten Maße liturgischer Bereicherung genügen lassen, um nur der dann doppelt nötigen missionarisch vorbereitenden Wirkung der Predigt des Evangeliums keinerlei Abbruch im Gemeindeinteresse zu bereiten. Unter dies letztere Gesetz stellen wir auch unsere obigen Vorschläge für kunstmäßig gerechte liturgische Ausfürung eucharistischer wie homiletischer Hauptgottesdienste unbedingt. Seelsorgerlich kann z. B. bei Predigt wie Abendmalsfeier die vorwiegende Beteiligung des Gemeindeliedes sich vor aller anderen Form liturgischer Ausfürung empfehlen.

Nur die „Nebengottesdienste" der Kommuniongemeinde fordern dann noch einige kurze Bemerkungen. Von den Horengottesdiensten der alten Kirche hat bekanntlich nur die Matutin und Vesper in der lutherischen Kirche wie auch in der anglikanischen fortgelebt. Der innere liturgische Bau dieser Gottesdienste ist von besonderem Interesse (vgl. Prakt. Theol. S. 457 ff.). Aber von Anfang an waren es nach lutherischem Brauche mehr Schul- als Gemeindegottesdienste; vieles auch einseitig auf Lateinschüler berechnet und nur für diese genießbar. So ist auch ihre Widerbelebung in der Neuzeit bisher überwiegend auf Diakonissenhäuser, evangelische Stifte u. dgl. beschränkt geblieben —, für Gäste allzeit von tiefsten Eindrücken eines kultisch schönen und lehrreichen Heiliglebens begleitet, speziell auch durch den seltenen Genuss eines korrekten Psalmengesanges. Aber die Möglichkeit allgemeinerer Erneuerung in Gemeindekreisen muss schon wegen der erschwerenden socialindustriellen Lebensverhältnisse der Neuzeit als ein Problem gelten, dessen etwaige günstigere Lösung jedenfalls auch von möglichster Kürzung und Vereinfachung dieser Nebengottesdienste abhängig sein wird.

Ähnliches wird zu sagen sein, wenn die anerkennenswerten Versuche außerordentlicher liturgischer Gottesdienste besonders für Festzeiten ihren gewiss hoch zu schätzenden Einfluss mehr und mehr auf weitere Kreise ausdehnen sollen. Möglichstes Maß und Zurückstellung sowol des theologisch korrekten Gedankenganges als des höheren Kunstsinnes und -Genusses gegen Mittel, die für die Gemeinde

unmittelbar verständlich und genießbar, vor allem eigentlich und warhaft erbaulich sind, kann gewiss allein dazu helfen, dass der Segen und die Schönheit solcher Feier in immer weiteren Kreisen zum Bewusstsein komme. Die überwiegende Rücksicht auf das ästhetisch Schöne entspricht ebenso wenig der heil. Stätte als den alles überwiegenden seelsorgerlichen Zwecken und evangelischen Prinzipien. Aus mehr als einer der deutschen Großstädte stünden die Beweise zu Dienst, wie der Mitgenuss solcher warhaft künstlerisch gestalteter Aufführungen unter direktester Missachtung der damit verbundenen weiteren gottesdienstlichen Segnungen auch von Leuten gesucht wird, die dergleichen frequentiren, nicht weil, sondern obgleich man solchen Genuss gerade nur in Kirchen findet. Den an sich so schätzenswerten, in der Gegenwart erfreulichst gewachsenen Sinn für geistliche Musik pflege man so viel möglich in besonderen Aufführungen, für die allezeit gern die Kirchen geöffnet werden. Aber der Begriff des Gottesdienstes bleibe klar gesondert von dem Bedürfnisse des ästhetischen Genusses an geistlicher Musik, trotzdem dass dieser gerade für jenes Gebiet selbst missionarisch bedeutsam werden kann.

Verglichen mit jenen Formen üben Nebengottesdienste ebenfalls neuzeitlicher Schöpfung, wie „Bibel"- und „Missions"-Stunden, einen ungleich intensiver sammelnden Einfluss auf alle auch nur erst allgemein christlich angeregten Gemeindeglieder aus. Da fesselt neben dem Interesse am Reiche Gottes immer zugleich die unmittelbare Segnung durch die göttlichen Gnadenmittel; in welchem Sinne eben auch von selbständigen und zugleich liturgisch schönen eucharistischen Gottesdiensten, wie sie oben befürwortet sind, gewiss warhafte Segenswirkungen für Sammlung einer bewussteren Christengemeinde zu hoffen wären. Reichtum und Wechsel dieser Gelegenheiten ist dabei sicher nur förderlich.

Von althergebrachten Formen der Nebengottesdienste sind dann nur noch die neben dem Hauptgottesdienste hergehenden homiletischen und die sogenannten Betstunden zu erwänen. Von allen durch anderweite Zwecke und zunächst für andere Kreise berechneten, doch aber auch im Gotteshause selbst abgehaltenen Akten, wie von Katechisationen und von Taushandlungen dieser Art selbst, gilt natürlich, dass der gesamte Charakter der Handlung, speziell auch des Liturgischen bei der Kirchentaufe (Prakt. Theol. S. 229), von weisen Seelsorgern so zu gestalten ist, dass auch die Gemeinde der Reisen Interesse gewinnt, daran teilzunehmen; aber nach Eingangs besprochenen Grundsätzen hat unser Artikel direkt auch bezüglich der Nebengottesdienste es doch nur mit solchen zu tun, die keine anderweiten Sonderzwecke, als die Versammlung und Erbauung der Kommuniongemeinde der Reisen im Auge haben.

Häufung derjenigen Nebengottesdienste, in denen wie in den homiletischen Hauptgottesdiensten auch gepredigt wird, fordert immer auch ein höheres Maß der Predigtkräfte. So abschätzig nach Seite der Predigtleistung die vorreformatorische Zeit herkömmlicherweise beurteilt zu werden pflegt, so wenig pflegt man die jenen Tagen immerhin noch zu Dienst stehende Masse von Klerikern und auch die tatsächlich bewärte Leistung zu kennen (vergl. dagegen Cruel a. a. O. 644 ff.). Das geringere Maß, das in den protestantischen Kirchengemeinschaften die Gegenwart darbietet, ersetzt hoffentlich durch evangelischen Charakter und Kraftwirkung qualitativ den tatsächlichen Rückstand in quantitativer Hinsicht. In Warheit aber fragt es sich auch um das Maß des gesunden Bedürfnisses nach derartigen homiletischen Nebengottesdiensten neben dem sonntäglichen Hauptgottesdienste. Jedenfalls handelt es sich bezüglich des täglichen Bedürfnisses gläubiger Christen mehr um gemeinsame Gebetsgottesdienste mit Lektionen, als um immer widerholte Predigtanregung für das Leben in Gottes Wort, das rechte Christen zugleich selbständig im Hause pflegen.

Je höher wir prinzipiell die Wirkung des Wortes als Predigt gestellt haben (s. ob.), um so weniger wird diese Bemerkung Verdacht auf unevangelische Prinzipien erregen können. Etwas wares ist daran, wenn von Seiten derer, die ihrerseits das Liturgische vielleicht ungebürlich betonen, behauptet wird, unsere Gemeinden seien tot gepredigt worden. Das Meiste hat dabei freilich gewiss die Art des Predigens verschuldet —: eine Lehre, die sich vielleicht die Kultusidea-

listen speziell auch zu Herzen nehmen dürften. Dennoch gilt darin gewiss auch sanft die Forderung, richtig Maß zu halten. — Wer aber möchte deshalb die Beseitigung aller Predigtgottesdienste auch während der Woche nicht nur in Städten, sondern auch auf den Dörfern befürworten, für die von altkirchlicher Sitte her die sog. „Stationstage", Mittwoch und Freitag, oder doch einer derselben bestimmt war. Man predige dann nur doppelt kurz und wähle Stoffe dafür, die trotz der gesteigerten socialen Arbeitsansprüche auch in der Gegenwart noch geeignet sind, einen größeren Teil der Gemeinde aus impulsivem Interesse in ihnen zu versammeln. Ganz andere Bedeutung aber haben gerade für unsere Zeit die Früh- und Nachmittagspredigten in Städten neben der Zeit des eigentlichen Hauptgottesdienstes. Sie gerade sind speziell geeignet, die geistlichen Bedürfnisse, so viel ihrer noch geblieben sind, neben dem vielfach beschäftigten Hausleben nach bestimmten Ständeunterschieden zu befriedigen; wobei allerdings die neuzeitlichen socialen Verhältnisse überwiegend empfehlen, eigentliche Abendstunden, die auch der unsonntäglich bekleideten Bevölkerung den Zugang gestatten, vor solchen Zeiten zu erwählen, die nach früheren Lebensgewohnheiten Nachmittagsgottesdienste hießen. Speziell auch im Dienste der Predigtkräfte empfiehlt sich eine derartige Zeitänderung, da die besten Prediger durch den schlechten Besuch der Nachmittagsgottesdienste zu herkömmlich früher Stunde mit Ermüdung bedroht werden.

Ihre ganz selbständige Bedeutung behalten daneben die von alther als „Betstunden" bezeichneten Nebengottesdienste, namentlich auf dem Lande. Unser protestantisches Volk zum Bewusstsein der „Anbetung" im Hause Gottes zu erziehen, — ein seelsorgerlich hochbedeutsames Moment —, sind dieselben nach der herkömmlichen Einrichtung überhaupt nicht geeignet. Dafür müssen liturgische und insbesondere eucharistische Spezialgottesdienste, von denen oben die Rede war, erst ganz neu Bau brechen. Dennoch unterschätze man jene herkömmlichen „Betstunden" nicht und lerne vielmehr durch wahrhaft entsprechende Einrichtung auch solche nicht minder für ganze Gesellschaftskreise als ihrer Stunde und Kürze wegen sich empfehlenden Gottesdienste so einrichten, dass sie immer mehr Anziehungskraft und für die Anteilnehmenden wahre Segenswirkungen bewähren. Zu diesem Zwecke bestimme man dieselben ausschließlich für Gebetsübung; aber dabei wähle man statt andachtslos angehörter Gebetsformen solche, die wirklich ermöglichen, dass die einzelnen Bitten von der Gemeinde mit Bewusstsein und innerem Anteil begleitet werden können. Die Litanei würde sich dafür obenan empfehlen; aber wenn dieser eine liturgische Ehrenstelle, wie oben bezeichnet, vorbehalten bleiben soll, so würde ihr stehender Gebrauch in solchen Nebengottesdiensten derselben eher zum Abbruch gereichen. Zur vollen Schönheit und Wirkung der Litanei gehört auch, dass sie gesungen und musikalisch ausgeführt wird, was sich für Nachmittagsgottesdienste kaum empfiehlt. Dagegen gibt es Gebetsformen, welche in der Gegenwart nur unverdient vergessen zu sein pflegen, die sich in ganz litaneiartigem Vortrage unter Betonung von lauter leicht fasbaren und gemeinpraktischen Einzelbitten für diesen Zweck ganz besonders empfehlen. Man findet dieselben in Caspar Neumanns († 1715 als berühmter Gelehrter und Kanzelredner in Breslau) sog. „Kern der Gebete". Vgl. z. B. den Anhang in dem alten „Hofmannschen" Leipziger Gesangbuch.

Andere Nebengottesdienste noch zu besprechen, liegt außer der Aufgabe dieses Artikels, wie man dieselbe Eingangs formulirt findet. Von Litteratur ist das quellenmäßig Notwendige überall im Einzelnen gegeben. Als Gesammtübersicht könnte ich nur mit unwesentlichen Ergänzungen den ausführlichen Litteraturbericht in meiner Prakt. Theol. (S. 289—300) hier wider abdrucken lassen, was dem Raumersparnisse zu lieb wol besser unterbleibt.

G. v. Zezschwitz.

Zusätze und Berichtigungen.

Band. IV.

Seite 487 Zeile 2 von unten nach § 36 füge ein: Nippold, Ztschr. f. hist. Theologie 18[illegible] S. 323 ff.

Band VII.

In dem Art. „Irving, Irvingianismus" S. 152 ff. ist folgendes Tatsächliche (nach gefäll. Angabe von Dr. H. W. J. Thiersch) zu berichtigen:

Seite 158 Zeile 17 von oben lies: Chrisma statt Öl.
Seite 159 Zeile 16 von unten lies: im Januar 1848 von Carlyle die Ordination empfing, statt im Dezember ..... Handauflegung empfing.
Seite „ Zeile 14 von unten lies: Neustettin, statt Stettin. Ebendaselbst lies: später vor: Kreuzzeitungsredakteur.
Seite 160 Zeile 2 von oben lies: Hablützel statt Halblützel.
Seite „ Zeile 12 von oben ist zu ergänzen, daſs doch in Stuttgart eine Gemeinde mit Kapelle existirt.
Seite „ Zeile 19 von oben lies: 1860 statt 1859. Ebendaselbst ist nachzutragen, daſs im November 1879 auch der Apostel Armstrong gestorben ist.
Seite „ Zeile 22 und 23 von oben lies: (Geyer) statt (Taplin? oder Geyer?)

Nachzutragen ist ferner zu S. 160, daſs gegenwärtig das Institut der Koadjutoren in voller Kraft steht und auch ein Deutscher, Gering, dazu bestellt worden ist und in Alburg seinen Sitz eingenommen hat. — Zur irving. Litteratur: H. W. J. Thiersch, Über die Gefahren und Hoffnungen der christlichen Kirche. Fünf Vorträge. Basel 1877. Eine Geschichte des Irvingianismus, aus seiner eigenen Mitte hervorgegangen, existirt in: „Der Aufbau der Kirche Christi ... von E. A. Roßteuscher, Basel, F. Schneider 1871"; um aber dieses Buch zu bekommen, bedarf es der Erlaubnis von Vorgesetzten der Gemeinde (der Verfasser des Art. konnte sie nicht erlangen).

Band IX.

Seite 90 Zeile 27 von oben lies: statt „Manuskript": alter Druck. Ein Versehen nicht des verehrten Gewärsmannes (P. Kawerau), sondern des Autors. Z.
Seite 121 Zeile 5 von oben lies: ep. 37 statt 31.
Seite 197 Zeile 5 von oben nach „Jahrhundert" füge ein: Stuttg. 1880. Derselbe, Grundriß der Kunstgeschichte.
Seite 226 Zeile 2 von unten nach Manichaeorum setze: ;
Seite 227 Zeile 28 von unten lies: مانی statt مانس.
Seite „ Zeile 13 von unten lies: Schuraik statt Schuraich.
Seite „ Zeile 11 von unten nach „Männername" füge ein: lat. Surieus.
Seite 230 Zeile 25 von unten lies: 13 statt 12.
Seite 231 Zeile 13 von oben lies: Addaeus statt Addaous.
Seite „ Zeile 14 von oben lies: der Apostelschüler, der Syrien das ꝛc. statt der Apostelschüler Syriens, der das ꝛc.
Seite 238 Zeile 25 von unten lies: Raufariad statt Ranfariad.
Seite „ Zeile 12 von unten lies: εἰκών statt εἰκήν.
Seite „ Zeile „ von unten lies: ἀνδριάς statt ἀνδραῖς.
Seite 278 lies den Seitentitel Marcellinus statt Marea.
Seite 421 Zeile 18 von oben lies: Hauréau statt Hauréan.
Seite 428 Zeile 24 von oben lies: Maximianus statt Maximus.
Seite 542 Zeile 4 von oben lies: Noph statt Noah.

Verzeichnis

der im neunten Bande enthaltenen Artikel.

	Seite
Lüge	1
Lülkemann (Joachim)	3
Lukaris, Cyrillus	5
Lukas, der Evangelist	11
Lukas von Prag, s. Brüder, böhmische, Bd. II, S. 648	24
Lukas v. Tuy (Tudensis)	—
Lullus	25
Lulius, Raymundus	26
Luna, Peter de, s. Benedikt XIII. a, Bd. II, S. 268	33
Lupus, Servatus	34
Lust, Lüsternheit	36
Luther, Martin	38
Lutheraner, separirte	74
Luthers Katechismen	86
Lutz, Joh. Ludw. Samuel	99
Lutz, Samuel	101
Lydius	105
Lyranus, Nik. de Lyra	107
Liturgie, siehe am Ende dieses Bandes (S. 769)	109
Luciser, Luciferianer	—

M.

Mabillon, Johann	111
Macedonius, Macedonianer	113
Mährische Brüder, s. Brüder, böhmische, Bd. II, S. 648	116
Märkische Konfessionen	—
Märtyrer und Bekenner	—
Märtyrer, die vierzig	122
Mäßigkeitsvereine, s. Enthaltsamkeit, Bd. IV, S. 247	123
Magarita, Magarites	—
Magdalena, s. Maria Magdalena	—
Magdalenerinnen	—
Magdeburger Centurien, s. Flacius, Bd. IV, S. 567	124
Magier, Magie	124
Magister sacri palatii	134
Magnifikat	135
Magnus	137
Magog, s. Gog u. Magog Bd. V, S. 263	138
Mai, Angelo	—
Mailändische Kirche	139
Maimbourg, Louis	143
Maimonides	144
Mainz	149
Majestätsbrief, böhmischer	155
Majoristischer Streit	156
Makarius	158
Makkabäer, s. Hasmonäer Bd. V, S. 634	160
Makkabäer, Bücher der, s. Apokryphen d. Alten Testaments Band I, S. 505	—
Makowsky, Johann	—
Makrina	161
Malachias, Erzbischof v. Armagh	162
Malan (Heinr. Abr. C.)	164
Maldonatus, Johannes	170
Male, Malzeichen bei den Hebräern	174
Maleachi	177
Malerei, christliche	182
Mallet, Frdr. Ludw. Dr.	197
Malteserorden, s. Johanniter Bd. VII, S. 77	201
Malvenda, Thomas	—
Malzeiten der Hebräer	—
Mamertus Claudianus, s. Claudianus Bd. III, S. 240	203
Mamertus (Mamercus) v. Vienne, s. Bittgänge Bd. II, S. 490 und Litanei Bd. VIII, S. 695	—
Mammäa, s. Severus Alexander	—
Mammon	—
Manasse	—
Mandata de providendo, s. Exspektanzen, Band VII, S. 459	205
Mandäer	205
Mandelbaum	222
Mandra, s. Kloster, Bd. VIII, S. 59	223
Mani und die Manichäer	—
Manna	259
Mansi, Joh. Dominicus	260
Mansionaticum, s. Abgaben, Bd. I, S. 77	261
Manuel, Niklaus	—
Manus mortua, s. Amortisation, Bd. I, S. 350	263
Maon	—
Mara	264
Maranus, Prudentius	265
Marbach, Johann	266
Marburger Bibel	269
Marburger Religionsgespräch	270
Marca, Petrus de	275
Marcellinus, röm. Bischof	277
Marcellus I., röm. Bischof	278
Marcellus II., Papst	279
Marcellus, Bischof von Ancyra in Galatien	—
Marcellus, Märtyrer	282
Marcion, s. Gnosis Bd. V, S. 231	283
Marcus Aurelius	—
Marcus Eremita	286
Marcus Eugenicus, Erzbischof von Ephesus	291
Marcus, Evangelist	292
Marcus, Gnostiker, s. Gnosis, Bd. V, S. 228	300
Marcus, röm. Bischof	—
Mares, s. Idas, Bd. VI, S. 500	301
Maresius, Samuel	—
Margaretha v. Orleans	—
Margarita	307
Marheineke, Phil. Konr.	—
Maria, die Mutter des Herrn, ihre Verehrung und ihre Feste	312
Maria Magdalena	327
Maria von Agreda, s. Agreda, Bd. I, S. 213	328
Mariana, Juan	—

	Seite
Marioner	329
Marienpſalter, ſ. Maria, oben S. 318	330
Marinus I, Papſt	—
Marinus II., Papſt	—
Marius von Aventicum	331
Marlorat, Auguſtin	335
Marnix, Philipp	338
Maronilen (Joh. Maro)	346
Marot, Clement	355
Marſay	—
Marſilius von Padua	357
Mortene, Edmund	361
Martianay, Joh.	362
Martin I., Papſt	363
Martin II., Papſt	364
Martin III., Papſt	—
Martin IV., Papſt	—
Martin V., Papſt	366
Martin, David	368
Martin von Beago oder Dumia	—
Martin von Tours	371
Martinius, Matthias	375
Martyre Petrus, ſ. Petr. Mart.	376
Martyrologia, ſ. Acta Martyr. Bd. I, S. 121	—
Morulhas	—
Maſſa, ſ. Meriba (S. 601)	—
Massa candida, ſ. Volerian, Kaiſer	—
Maße und Gewichte bei den Hebräern	—
Moſſillon, Joh. Baptiſt	386
Maſſara	388
Maſſuet, Renotus	394
Matamoros	395
Maternus, Jul. Firmicus	397
Matheſius, Johann	398
Mattatja, ſ. Hasmonäer, Bd. V, S. 635	399
Matthäus, Apoſtel und Evangeliſt	—
Matthäus Bloſtares, ſ. Blaſtares, Bd. II, S. 493	411
Matthäus Paris	—
Matthäus v. Baſſi, ſ. Kapuziner, Bd. VII, S. 520	412
Matthieſen, ſ. Münſter, Widertäufer von	—
Maulbeerfeigenbaum	—
Maulbronn	413
Maultier	417
Mauriner	418
Mauritius und die Thebäiſche Legion	424
Maurus	428
Maurus Rabanus, ſ. Rabonus	—
Marentius, ſ. Konſtantin, Bd. VIII, S. 200 f.	—
Morimianus, ſ. Dioeletianus Bd. III, S. 606 f.	—
Mariminus Thrax	—
Marimus, Biſchof von Turin	429
Marimus der Bekenner	430
Mayer, Johann Friedr.	443
Maynooth-College	447
Mechithar u. die Mechitariſten	—
Mechthild von Hackeborn	451
Mechthild v. Magdeburg	453
Mecklenburg, kirchl. Verhältniſſe, ſtatiſtiſch	454
Medardus, der heilige	456
Medien	458
Medler, Nikolaus	460
Meer, ehernes	462
Meer, rotes	464
Meer, tales, ſ. Paläſtina	467
Meganber, Kaſpar	468
Meil, ſ. Hoheprieſter, Bd. VI, S. 240, und Kleider u. Geſchmeide, Bd. VIII, S. 36	470
Meile	—
Meinrad, ſ. Einſiedeln, Bd. IV, S. 156	—
Meinweek, Biſchof von Paderborn	—
Meisner, Balthaſar	471
Melanchthan, Philipp	—
Melanchthoniſche Schule, ſ. Philippiſten	525
Melchiades	—
Melchiſedek	—
Melchiſedekianer, ſ. Monarchianer u. Marcus Eremita, 9, oben S. 290	528
Melchiten	—
Meldenius, Ruperlus	—
Meletius von Antiochien	530
Meletius von Lykopolis	534
Melita von Sardes	537
Melville, Andrew	539
Memphis, ſ. Noph	542
Menahem	—
Menaion	543
Menander	—
Meni	544
Menius, Juſtus	545
Menken, Dr. Gottfried	550
Mennas, ſ. Agapet I., Bd. I., S. 207 und Monophyſiten	560
Menno Simons	—
Mennoniten	566
Menologion	577
Menſch	578
Menses papales	590
Mentzer, Balthaſar	593
Mercator, Marius	597
Meriba	601
Merici, Ang., ſ. Urſulinerinnen	602
Meritum de condigno, de congruo	—
Merle d'Aubigné	603
Merobach	610
Merobach-Baladan	611
Merswin Rulman, ſ. Rulm. Merswin	612
Meſech	613
Meſopotamien	—
Meſrob	615
Meſſalianer	618
Meſſe, Meſſopfer	620
Meſſias	641
Meſtrezat, Johann	672
Metalle in der Bibel	673
Metaphraſtes, Simeon	677
Meth, Ezechiel	679
Methodismus	681
Methodismus in Amerika	719
Methodius, Biſchof von Olympus	724
Methodius, Apoſtel der Slaven, ſ. Cyrill u. M., Bd. III, S. 419	726
Metrophanes Kritopulus,	—
Mette, der Frühgottesdienſt	729
Mexico, kirchl. Statiſtik	731
Meyer, Heinr. A. Wilh.	732
Meyer, Joh. Friedr. v.	736
Meyfforth	738
Micha	741
Michael, ſ. Engel, Bd. IV, S. 225	743
Michaelis	—
Midianiter, ſ. Arabien, Bd. I, S. 599	748
Midraſch	—
Mieczislow	761
Lituegie	763

203
H582

Stanford University Library
Stanford, California

In order that others may use this book, please return it as soon as possible, but not later than the date due.